



Arqueologia da violência

pesquisas de antropologia política

Pierre Clastres

Prefácio de Bento Prado Jr. | Tradução de Paulo Neves

Publicado em 1980 | Edição brasileira de 2004

Editora Cosac & Naify

Este e-book é dedicado a Yomango S.A.

<http://www.yomango.org/>

Coletivo Sabotagem – Conhecimento não se compra, se toma!

<http://www.sabotagem.revolt.org/>

ÍNDICE

Capítulo 1 O último círculo	18
Capítulo 2 Uma etnografia selvagem.....	38
Capítulo 3 Atrativo do cruzeiro	47
Capítulo 4 Do etnocídio	54
Capítulo 5 Mitos e ritos dos índios da américa do sul.....	64
Capítulo 6 A questão do poder nas sociedades primitivas	100
Capítulo 7 Liberdade, Mau encontro, Inominável	107
Capítulo 8 A economia primitiva	121
Capítulo 9 O retorno das luzes	137
Capítulo 10 Os marxistas e sua antropologia	146
Capítulo 11 Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas.....	158
Capítulo 12 Infortúnio do guerreiro selvagem	188
Sobre o autor	223

Prefácio*

A outrem, mais competente, caberia a tarefa de apresentar e analisar de forma sistemática a obra de Pierre Clastres, parcialmente conhecida pelo leitor brasileiro, graças à tradução de seu livro *A sociedade contra o Estado*.¹ Outro é o propósito desta breve nota, que pretende apenas apontar alguns momentos de seu itinerário intelectual, que (interrompido embora por uma morte precoce) marcou tão fundamente a etnologia, o pensamento político e a filosofia da França de nossos dias. Tarefa menor que, estando ao alcance de quem teve a sorte de conviver com o autor desde o início da década de 60, pode ser útil ao leitor, dando-lhe uma visão (mesmo que impressionista) do *movimento único* que, atravessando etapas sucessivas, vem culminar em seus últimos escritos, reunidos neste volume. Como, com efeito, compreender plenamente uma obra sem reconstituir o andamento sinuoso que conduziu à sua expressão) mais completa? Aquele caminhar, por vezes hesitante, que a versão final tende a obliterar, mas que não deixa de habitar o espaço aparentemente branco de suas entrelinhas.

Talvez não seja inútil recuar no tempo: como Lévi-Strauss, Pierre Clastres iniciou na etnologia a partir de uma formação prévia no campo da filosofia. Mas, ainda que tenha dado seus primeiros passos nesse novo domínio sob a inspiração do mesmo Lévi-Strauss, é certo que tal conversão não correspondeu a uma ruptura tão radical como a descrita em *Tristes trópicos*, onde a filosofia ultrapassada não era conservada, mas rejeitada como retórica escolástica e estéril. No caso de Pierre Clastres, o respeito pelo mestre da etnologia francesa não o conduzia a uma denegação do passado ou da filosofia: a prática da análise estrutural não interrompeu o convívio, por exemplo, com a filosofia alemã. Caso raro, para quem se lembra da atmosfera intelectual da época, quando o "estruturalismo" (o efeito ideológico ou mundano da análise estrutural) se apresentava como uma espécie de Juízo Final da Razão, capaz de neutralizar todas as ambigüidades da História e do Pensamento. Se não me falha a memória, no início dos anos 60, mesmo durante sua dura convivência com os "primitivos" do Paraguai, Clastres não interrompeu sua meditação a respeito da *Carta sobre o humanismo* e dos *Ensaio e conferências* de Heidegger. Herético de primeira hora, e no momento mais vigoroso e dogmático da vaga "estruturalista", não hesitava em vislumbrar, na hegemonia dos modelos lingüísticos na prática das

* Este texto foi publicado como "nota preliminar" à primeira edição brasileira deste *Arqueologia da violência — pesquisas de antropologia política* (Brasiliense, 1982).

¹ Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado* (São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003).

ciências humanas, algo como um eco da hegemonia do Logos, da idéia de que "a linguagem é a mansão do Ser" e de que o Homem "habita a linguagem". Para a ortodoxia da época, docemente positivista, mais que heresia, tal sintonia seria perigoso sintoma de "irracionalismo" ou obscurantismo.

Avesso, assim, ao cientificismo do tempo, é compreensível que Pierre Clastres se distanciasse desde sempre da vertente puramente *formalista* por onde deslizava então boa parte dos discípulos de Lévi-Strauss. Mas essa heresia primeira não se fundava apenas numa questão de gosto filosófico ou, mais simplesmente, de uma *opinião* externa à prática científica. Detenhamo-nos, por um instante, no belíssimo ensaio "La Philosophie de la chefferie indienne" [A filosofia da chefia indígena], publicado em 1962, acessível ao leitor na edição brasileira de *A sociedade contra o Estado*, que exprime exemplarmente o primeiro momento da obra. O texto nos importa porque, sendo ponto de partida, revela com clareza o *ponto de heresia* que começamos a descrever: esse *clinamen*, cujo último resultado é o presente volume e a *forma* que o anima. Não é apenas a presença da palavra *filosofia* no título (e que, no entanto, tem história), nem a ausência de qualquer algoritmo ao longo do texto, que nos interessam no momento (embora uma e outra coisa não sejam indiferentes na definição de um *estilo*). O que nos interessa nesse ensaio, que alcançou grande notoriedade logo após sua publicação, é o modo pelo qual ele põe em xeque a transparência da *troca* e da *comunicação* como regra de constituição da sociedade. Não cabe, aqui, resumir esse texto mais que conhecido, mas sublinhar a maneira sutil pela qual o autor mostra como o exercício do poder nas sociedades primitivas introduz um mínimo de obscuridade na clareza da pura reciprocidade. O problema é o do chefe, sujeito de um poder sem eficácia e de um discurso sem interlocutores. Nesse ponto crítico, uma sociedade que se desdobra segundo o esquema da reciprocidade encontra sua sombra ou seu negativo: o lugar onde se interrompe qualquer comunicação. E, no entanto, esse negativo possui substância, já que é indispensável à costura da sociabilidade. A lição que daí se tira é a seguinte: não basta construir os modelos da troca para captar o *ser* dessa sociedade. Para tanto, é preciso captar algo como uma *intencionalidade coletiva*, mais profunda do que as estruturas que a exprimem, a qual funda justamente uma sociabilidade que *cerca* o poder como negativo, *para prevenir sua separação do corpo social*, assim como é capaz de transformar a linguagem (que era signo) em *valor*. Desde o primeiro momento, ontologia do social e reflexão sobre o Poder estão intimamente associadas.

Mas, com essa decisão teórica, não é apenas o famoso império da "estrutura" que entra em crise, pois, com ele, é o fio diacrônico das "filosofias da história" que sofre um grande abalo. Não é paradoxal, com efeito, que uma sociedade se organize para

impedir o nascimento de uma figura que ela desconhece? O tempo, tal como no-lo representamos comumente, não é severamente subvertido? Presente, Passado, Futuro dão cabriolas e parecem embrulhar-se de maneira incompreensível. Mas, simplifiquemos e datemos: é no fim da década de 60 e no começo da seguinte que Pierre Clastres abre o segundo momento de seu itinerário. É aí que começa a tirar os efeitos teóricos mais gerais de seus primeiros trabalhos e passa da pura etnologia para aquilo que poderíamos chamar de crítica da etnologia. As chamadas ciências humanas pensariam, hoje, as sociedades primitivas de modo diverso da filosofia clássica? De fato, a metafísica clássica (e as ciências humanas dela dependentes) habituou-nos a pensar o tempo como linear e a história como cumulativa: imaginemos uma linha ascendente, que conduz do menos ao mais, do nada ao ser, do possível ao real. Já Bergson denunciava uma coisa e outra, particularmente em sua bela crítica da idéia do nada e da ilusão retrospectiva. Decifrar o passado como um presente incompleto é descrever o passado como perfurado pelos alvéolos do nada, diria Bergson. Não é muito diferente o que diz Clastres a respeito da representação dominante das sociedades *sem* Estado: esse organismo que abriga, em seu interior, o volume de uma pura ausência. Mas será bem assim, ou tal proposição deriva da ilusão retrospectiva e das *miragens da ausência*, fantasmas de *nosso pensamento*? Ilusão retrospectiva, miragem da ausência, concepção do Estado como destino da humanidade - todos esses pré-juízos estão entrelaçados na representação tradicional do primitivo e da Razão, que permanece viva em grande parte da etnologia, na filosofia da história e da política em nossos dias. Mas - esta é a insidiosa pergunta formulada por Pierre Clastres - e se tentássemos pensar de maneira diferente? Por que não pensar a sociedade primitiva em sua plena positividade, liberta da relação linear que a condena ao seu *outro* ou a seu *depois*? Com essa questão, o panorama problemático muda de figura: o que se descreve como *carência* pode perfeitamente ser descrito como a *autarquia* de uma sociedade *indivisa*. O nascimento do Estado não precisa necessariamente ser considerado como a passagem do vazio ao pleno; pode ser visto, mesmo, como *queda*, passagem da indivisão para a divisão.

Alguém poderia perguntar: "Se assim é, como dar conta do nascimento do Estado?". Prudente, Pierre Clastres não pretende responder (embora suas últimas pesquisas sobre a guerra talvez caminhassem nessa direção, como se pode adivinhar em "Arqueologia da violência", cap. II, *infra*). Mas podia descartar, pelo menos, algumas respostas correntes. Principalmente a que vê o fio condutor da passagem ou a lógica do salto na calma continuidade da história econômica. Como a resposta que é

uma dentre as respostas fornecidas pelos clássicos do marxismo,² e que veio a tornar-se *única* no marxismo hoje dominante. É o que transparece, por exemplo, no prefácio ao livro de Marshall Sahlins e nos vários textos que polemizam de maneira tão alegre e cruel, com os etnomarxistas. Ao contrário dessa visão, não é a divisão econômica que cria as condições do poder separado; pelo contrário, é a emergência do Estado ou da divisão social que desencadeia a *Necessidade*, destino e economia.

Eis, portanto, que este itinerário fecha seu círculo: saindo da filosofia, passando pelo trabalho etnográfico de campo, lá descobrindo a articulação entre a ontologia do social e a reflexão sobre o Poder, ampliando o alcance teórico do primeiro passo na direção de uma crítica das ciências humanas, somos devolvidos às questões fundamentais da filosofia política (*em tempo*, se Clastres era leitor de Heidegger, sempre foi leitor atento da *Filosofia do direito* de Hegel e do *Contrato social* de Rousseau). Antes mesmo da publicação, em 1974, de *A sociedade contra o Estado*, seus ensaios já haviam sido acolhidos como ponto de referência essencial da filosofia francesa. É o que eu podia perceber, acompanhando os cursos das universidades de Paris, já em 1970, antes talvez do que o próprio Clastres, muito ocupado em seu trabalho solitário. Mas, repito, o círculo se fecha com o terceiro momento da obra, e sua expressão exemplar é o texto sobre La Boétie, também presente neste volume. *O Inominável*, expressão que figura no título desse ensaio, dá o que pensar. Pois não é apenas a uma antropologia política que se chega ao fim do itinerário (ou ao reinício de uma perpétua reiteração), mas à imbricação entre antropologia, política e metafísica — ou melhor, à *arqueologia* simultânea desses discursos, hoje dispersos. Se o etnólogo era obrigado a abandonar sua sociedade, a exilar-se numa sociedade *outra*, para melhor compreender a sua, o pensador, ao contrário do cientista, é obrigado a desertar o pensamento político presente, buscar seu *outro* no passado, para melhor assimilar aquilo que ruma no presente. Principalmente se esse *outro*, como La Boétie, começa por colocar em questão a evidência que normalmente (dos clássicos aos contemporâneos) se via como ponto de partida: o paradoxo, por ele formulado, da submissão como objeto de desejo, e não como destino sofrido do exterior. Tarefa inútil, talvez, para os cientistas políticos, para quem a política não oferece mistério, mas indispensável para aqueles a quem a história contemporânea obrigou a desconfiar de suas mais caras certezas. O que é o Poder? Seria esta uma pergunta vã?

* * *

² Cf. Claude Lefort, "Marx: de uma visão da história a outra", in *As formas da história* (São Paulo: Brasiliense, 1979).

Fixei três pontos e tracei uma linha, de maneira grosseira, como soem fazer os leigos. Sobretudo não pude sequer evocar a fisionomia viva do autor e do homem livre que deixou passar por seu pensamento (não recalcou) o horror dos dois "mundos" que dividem nosso planeta. Pelo menos mostrei alguns dos momentos do impacto que o pensamento de Pierre Clastres exerceu sobre seu amigo brasileiro.

Bento Prado Jr.

LEMBRANÇAS E REFLEXÕES SOBRE PIERRE CLASTRES: ENTREVISTA COM BENTO PRADO JÚNIOR

Realizada em sua casa em São Carlos (SP), em julho de 2003, por Piero de Camargo Leirner e Luiz Henrique de Toledo,* para a *Revista de Antropologia* do Departamento de Antropologia Social da USP.

Agradeço à *Revista de Antropologia* e a meus colegas da UFSCar, que me dão agora a oportunidade de lembrar meu saudoso amigo Pierre Clastres. E certo que sua obra é cada vez mais lida e valorizada, tanto no Brasil como na França. Mas talvez escape ao leitor de hoje algo de essencial em seus escritos — visível apenas entre as névoas das entrelinhas —, mais facilmente acessível para quem com ele conviveu como amigo próximo: aquilo que há de propriamente *pessoal* e irrepetível no perfil intelectual de Clastres e que seu estilo ascético e rigoroso tende a esconder.

O curioso é que há poucos meses, conversando com Hélène Clastres, convidei-a para uma visita a nossa Universidade, em São Carlos. Ela poderia falar, para nós, de sua própria obra — penso aqui, entre outros escritos, no belo livro *A Terra sem Mal*— e da de seu marido, tão essencialmente ligadas uma à outra e reciprocamente iluminadoras. A resposta não foi imediatamente positiva, mas permito-me guardar a esperança de recebê-la num futuro próximo para ouvi-la a respeito desse capítulo tão peculiar do "estruturalismo" francês, especialmente nas décadas de 60 e 70 do século passado, cuja força só aparece plenamente nos dias de hoje.

Professor, conte sobre seu encontro com os Clastres.

Na verdade, conheci Pierre antes de Hélène. Foi logo depois da volta de minha primeira viagem à França, em 1963. No segundo semestre desse ano, Fernando Henrique me convidou à sua casa para que eu conhecesse dois antropólogos franceses que passavam pelo Brasil em direção ao Paraguai: Pierre Clastres e Lucien Sebag.

* Professores Adjuntos do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal de São Carlos.

Hélène ficara em Paris - ela aguardava, se a data acima está correta, o nascimento de seu filho Jean-Michel. Algum tempo depois (dois anos?), acompanhada de seu filho, foi encontrar-se com Pierre entre os índios do Paraguai, que deram ao menino o belo nome de *Baimamá* (pequena coisa redonda).

Aliás, não é só a mim que falta a memória. Recentemente, para estabelecer alguns dados biográficos do autor para a nova edição de *A sociedade contra o Estado*,¹ a coordenadora telefonou-me perguntando a respeito de datas: estadias no Brasil, cursos na USP etc. Telefonei para a Hélène em busca de ajuda, mas seu auxílio foi muito pequeno. Os tempos passam...

De qualquer maneira, a partir da segunda estadia de Pierre no Brasil, ficamos muito próximos. Muitas manias, teóricas e outras nos eram comuns. Frequentemente, na rua Maria Antonia [no centro de São Paulo], o Pierre me perguntava: — "Que horas são?". E à minha resposta, acrescentava : "*Il faut commémorer cela*". Aprendi então algumas versões do ato da libação em *argot*, como: *se jeter quelque chose derrière la cravate* ou *se picrâter la cervelle*.^{**} Em 1969, quando fui cassado pelo AI-5 e tive de retornar à França, acabei alugando um apartamento no limite de Paris, entre Vanves e Issy-les-Moulineaux, bem perto do dos Clastres, com quem mantivemos contínua e perfeitamente fraternal convivência até agosto de 1974. Para mim foi um profundo abalo saber, três anos mais tarde, do acidente que o levou à morte. Naqueles anos chegamos a passar (eu, Lúcia e nossos filhos) três férias juntos: no Laric, num pequeno castelo do século XVI nos Alpes [ver foto p. 2, *supra*], de propriedade dos pais de Hélène; nas Cévennes, numa casa secundária de Pierre e Hélène; e na Gasconha, em Boussens, na casa do pai de Clastres. É curioso notar que Pierre, fino escritor, era gascão (como d'Artagnan) e só veio a aprender o francês na escola.

Ele lecionou na Universidade de São Paulo quando veio para cá?

Se não me engano, lecionou formalmente na USP em sua segunda estadia, em 1967, mas em maio de 68 já estava empenhado em construir sólidas barricadas nos *boulevards* de Paris. No entanto, antes de ele dar início a suas atividades docentes, pude ouvi-lo no apartamento do Gérard Lebrun, quando fez uma exposição informal de seu texto "Philosophie de la chefferie indienne".² *Grosso modo*, a chefia é um lugar particular e diferencial no sistema de trocas e comunicações (de bens, mulheres e palavras). O chefe recebe mulheres sem compromisso de reciprocidade (embora

¹ Cosac & Naify, 2003

^{**} As duas expressões são equivalentes a "tomar umas e outras"; literalmente, correspondem a "jogar alguma coisa atrás da gravata" e "botar picrato (elemento do vinho) no cerebelo". [N.E.]

² Texto de 1962, publicado sob o título "Troca e poder: filosofia da chefia indígena", in *A sociedade contra o Estado*, op.cit., cap. 2.

seja obrigado à generosidade na retribuição de bens materiais) e, sobretudo, é obrigado a emitir um discurso interminável (por assim dizer), sem inter-locução ou qualquer dimensão *performativa*. Chefia = *discurso sem poder*. Como se o *socius* enclausurasse a chefia no mínimo espaço imaginável - uma espécie de "prisão". No avesso do paradoxo "obediência voluntária", o paradoxo inverso: "chefia sem poder". E claro que a exposição me impressionou forte e imediatamente. E acrescento que a expressão *Philosophie de Ia...* foi sugerida ou imposta por Lévi-Strauss. Talvez porque o texto lhe parecesse ultrapassar a pura etnografia, caminhando já na direção de uma teoria geral da Política e do Estado. Na direção da estranhíssima idéia de que uma sociedade sem Estado não desconhece a essência do Estado; pelo contrário, é capaz de prevenir-se contra sua emergência! No limite, como não há pensamento pré-lógico, não há paraíso pré-político. Desde a origem, o verme está no fruto.

Curioso, pois justamente nesse texto, em que faz uso de termos do estruturalismo tão em voga naquela época, Clastres talvez dê um passo também para afastar-se dele, não é?

De fato, é importante sublinhar essa deriva ou esse desvio face à ortodoxia. Aliás, em meu Prefácio (ver *supra*) insisto nesse aspecto e o associo à relação permanente de Clastres com a filosofia, mesmo se à distância. Isto me é visível porque tínhamos mais ou menos a mesma idade e havíamos lido a mesma bibliografia filosófica.

Não há dúvida de que, no fim da década de 50 e início da de 60, a palavra estruturalismo remetia essencialmente à obra de Lévi-Strauss. Não se conhecia ainda essa espécie de ideologia que explodiu na *mídia* no fim da década de 60, identificando Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Barthes etc, autores de obras tão distantes, em tantos aspectos, umas das outras. Tanto que, em 1968, convidado a fazer uma conferência em Curitiba, comecei minha exposição afirmando dramaticamente: "Não existe isso que se chama de pensamento estruturalista!". Insisti nas diferenças radicais que separavam essas obras e na riqueza que se perdia na mesmice do amálgama ideológico.

Mas desde sempre Clastres percorreu um itinerário muito particular, mesmo em relação à ortodoxia lévi-straussiana, porque jamais foi tentado a abandonar o horizonte da filosofia pelo do formalismo algébrico (o império dos "grupos de transformação") que havia aspirado para dentro de si a maioria dos discípulos do autor d'*As estruturas elementares do parentesco*. Itinerário marcado pela remanência dos interesses filosóficos (como Hélène, Pierre foi aluno de Gilles Deleuze, que ambos pareciam admirar muito) e pelo evidente *gauchisme* de que Clastres jamais se demarcou. Lembro-me de uma frase curiosa — de sabor kantiano —, em que ele

dizia "A revolução é impossível, mas devemos agir como se ela o fosse". Aliás eu sublinho, no Prefácio já referido, o outro aspecto dessa heterodoxia: o fato de que Clastres nunca deixou de ser um leitor da *Carta sobre o humanismo* de Heidegger. E não é impossível pensar a idéia das relações entre estrutura da linguagem e estrutura da natureza sobre o fundo da idéia da "linguagem como Mansão do Ser"...

O que mais me marcou na obra de Clastres foi o fato de sua idéia central colocar em cheque uma espécie de "evolucionismo" implícito na antropologia política, exemplarmente ilustrada, no século XIX, pela filosofia da história de Engels, que passou a fazer parte do ABC do marxismo ou, pelo menos, do marxismo vulgar.

Trata-se de uma relação com a filosofia seguramente diversa da que encontramos em Lévi-Strauss. Para este, passar para a antropologia era livrar-se de uma carga inútil. Para ele, a filosofia sempre esteve ligada à filosofia praticada na universidade, ao vazio das "dissertações", em que é possível demonstrar tudo ou nada por meio de uma dialética puramente abstrata - no fundo, mera *retórica*. Para Lévi-Strauss tudo se passa como se a filosofia fosse essencialmente uma *ilusão*, ou uma forma pobre do *pensamento selvagem*. É o que se pode, talvez, vislumbrar num parágrafo muito curioso de *O Totemismo hoje*. Em certo momento desse livro, ele sublinha como alguns textos de Bergson são esclarecedores para a compreensão da mitologia de uma tribo indígena da América do Norte. Esclarecedores, por mostrar uma afinidade profunda com essa mitologia. *Bergson, penseur sauvage...* Sendo capaz de explicar a mitologia, o antropólogo explica também a metafísica bergsoniana...³

No caso de Clastres, não encontramos nada de semelhante a essa arrogante diminuição da filosofia. Não tinha a pretensão de escrever como filósofo — ou, pelo menos, como filósofo "profissional", se tal coisa existe. Mas sua prática da etnografia acaba por desaguar na reflexão filosófica. É talvez por essa razão que a obra de Pierre, como a de Hélène, estão voltando a ser pontos de referência essenciais, como se fosse necessário transcender, de algum modo, o estilo do "estruturalismo", para manter seu espírito mais vivo e assegurar sua permanência, para além das ondulações superficiais dos maneirismos, da moda intelectual ou da ideologia.

Talvez isso se deva também ao fato de haver um movimento dentro da antropologia brasileira que pretende, a partir da dita "filosofia indígena", fornecer visões alternativas à própria filosofia ocidental...

Aí vocês se referem ao [Eduardo] Viveiros de Castro... Com quem, aliás, pude discutir o assunto numa ANPOCS recente. Mas, voltando ao Clastres, posso acrescentar

³ Cf. Henri Bergson, *Les Deux sources de la moral/e et de la religion* (Paris: PUF, [1932] 1948).

algo nessa direção. Numa ocasião, em Pierres (*sic*, esse é o nome de uma pequena cidade, perto de Chartres, onde morei), Clastres contou-me a história de um discurso de certo "xamã" guarani, que dizia mais ou menos o seguinte: "Tudo é Um, mas isso não é bom, nós não queríamos que assim fosse". Se me lembro bem, segundo Pierre, em guarani o pronome *nós* assume distintas formas, segundo incluam apenas os homens, ou os homens e os deuses. Diante desse enunciado, minha imaginação metafísica despertou e pensei de imediato num contraponto com Heráclito. O filósofo grego diz, ao contrário, mais ou menos, "tudo é um e nós devemos homologá-lo" ou ainda "é bom que tudo seja um". Trata-se de uma tese que é metafísica (o devir, a multiplicidade é reduzida à unidade) e ético-política (as múltiplas vontades devem submeter-se à vontade de um só). São obviamente textos de vocação essencialmente anti-democrática, que ligam a hierarquia social à ordem racional do Cosmo. Nada mais contrário ao "anarquismo" espontâneo de nossos antepassados Guarani, que aspiravam à Terra sem Mal, isto é, *sem lei e sem trabalho*.

Ocorreu-nos fazer um texto a quatro mãos sobre essa oposição. Mas o fato é que eu não era nem antropólogo nem helenista e acabei, sabiamente, pulando fora da empresa. Mas Clastres escreveu um texto curto sobre o assunto.⁴ Mais tarde, uma das melhores historiadoras da filosofia grega, Nicole Loraux⁵ haveria de retomar a questão, confirmando, com sua autoridade de helenista, minha intuição de amator.

De qualquer maneira temos aí uma antecipação da contemporânea oposição entre "filosofia indígena" e filosofia ocidental.

Teria havido uma influência dele sobre a filosofia que se fazia no Brasil naquela época?

Sua influência no Brasil foi notável. Como já disse, fui muito sensível às suas idéias e fiz delas o uso de que fui capaz. Mas sobretudo me é possível, hoje, perceber retrospectivamente como sua influência se alastrou mais largamente. É clara para mim, agora, a forte influência exercida sobre colegas de meu Departamento, em especial Marilena Chauí e Sérgio Cardoso (curiosamente, parece que os antropólogos da USP mantiveram uma discreta distância em relação ao trabalho de Clastres).

Sua influência tinha muito a ver com sua personalidade, seu estilo inquieto, uma espécie de anarquismo não somente pensado mas vivido. Sempre foi muito avesso aos cerimoniais da Universidade, mais chegado a um "boteco" do que a um seminário formal. Estilo que convergia, aliás, com minhas preferências (lembro-me de ele me dizer em 1967 ou no início de 68: "O Fernando Henrique [Cardoso] e o [José Arthur]

⁴ Cf. "A sociedade contra o Estado", cap. 11 do livro de mesmo título, *op.cit.*, pp. 232-34.

⁵ Nicole Loraux, "Note sur l'Un, le Deux et le Multiple", in M. Abensour, *VEsprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie pohtique* (Paris: Seuil, 1987), pp. 155-72

Giannotti não gostam muito de boteco, não é?". Ao que respondi: "Infelizmente não").

Giannotti critica, em *Trabalho e reflexão* a metafísica de Clastres.⁶ No Prefácio (*supra*) que o senhor escreveu, ao contrário, essa metafísica assume um valor positivo.

Giannotti faz uma crítica muito fraca, confessemos. A despeito da complexidade de sua obra (desde a "ontologia do social" de inspiração fenomenológica até a incorporação das idéias de Wittgenstein, passando por Hegel e Marx) é impossível - apesar da graça que há na alusão aos versos de "A tabacaria", de Fernando Pessoa, sobre a "metafísica do comer chocolate" — não ver aí a resistência do pensamento especulativo (a "lógica" especulativa da posição/reposição) ao trabalho etnográfico no que ele tem de mais concreto e iluminador. Em Clastres não encontramos nenhuma ontologia *a priori* da *produção*. Mas, como diria Wittgenstein, nos limites de seu trabalho etnográfico, algo de metafísico *deixa-se ver ou mostrar*. Mais que uma metafísica positiva, uma metafísica interrogativa.

Trata-se de interrogações essenciais que não poderiam emergir senão da experiência etnográfica, e que são inacessíveis a um *armchair philosopher*, para usar a expressão de Sir Bertrand Russell, contra os filósofos da "virada lingüística". O Giannotti, que não é etnólogo, só percebe as conseqüências filosóficas do trabalho, sem reportar-se à sólida base de que derivam. Sinceramente prefiro o movimento regressivo que nos leva do fato às suas condições formais ou transcendentais. Parece-me perigoso o caminho inverso, da *dedução* do empírico ou de seu enquadramento autoritário num esquema prévio desenhado pela imaginação especulativa: por exemplo, algo como a "forma lógica" *da práxis* na sua mais abstrata generalidade. Quando se trata de pensar sociedades ou a História, então...

É curioso, pois a escola sociológica francesa também se caracteriza pelo caráter coletivo da produção intelectual e Clastres destoa um pouco...

Clastres estava ligado institucionalmente ao Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France, do qual Lévi-Strauss era o diretor. Mas isso não o impediu de, mais tarde, colaborar intensamente com o grupo da revista *Libre*, liderada pelo Claude Lefort, e que reunia também pessoas como Mareei Gauchet, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, Krzysztof Pomian e Maurice Luciani.

⁶ Cf. José Arthur Giannotti, *Trabalho e reflexão* (São Paulo: Brasiliense, 1984), p. 160: "Muitas vezes Clastres faz mais metafísica do que teoria, toma a ótica do Ser abstrato, com a simplicidade de quem come chocolate. Se existe metafísica em comer chocolate, para pensá-la convém lembrar que o chocolate precisa ser produzido antes de ser comido, e o Ser, um conteúdo para ser efetivamente pensado".

Clastres compartilhava sua experiência de campo com o senhor?

Em nossas conversas ele sempre relatava suas experiências. Começamos pelas mais engraçadas. Certa vez, uma índia, tentando seduzi-lo, chegou a pedir auxílio a seu principal marido (tratava-se de uma sociedade poliândrica), que disse a Clastres que não haveria problema, que a boa ordem seria restabelecida com uma punição puramente simbólica. *Ele fingiria* atingi-lo na cabeça com seu tacape, mas interromperia o gesto antes do choque. Clastres guardou a idéia da punição simbólica, mas recusou os avanços da mulher e a argumentação do zeloso marido. Duas outras histórias, relativas aos informantes indígenas: a do informante incompetente e a do informante malévolo. O primeiro, interrogado a respeito da palavra guarani correspondente a *jamais*, foi incapaz de responder imediatamente. No dia seguinte, todo alegre, trouxe a resposta; a palavra seria... "*ni noticia*", e acrescentou: *Guarani legítimo!* O segundo, a quem Clastres perguntara o nome de uma ave que sobrevoava a paisagem, respondeu prontamente: "tatu". Prelibava, certamente, os mal-entendidos em que seu interlocutor se enredaria com esse uso extravagante da língua indígena!

Outra situação pouco confortável era a das lutas com os Yanomami, gente muito forte. Clastres também era forte e praticava caratê constantemente (pude vê-lo, nas férias que passamos juntos, exercitando-se em quebrar tijolos e pedaços de madeira com a "lâmina" da mão, que era sempre necessário enrijecer). Mas ele temia que, entre os Yanomami, o bom esporte se tornasse luta real e — por que não? — mortal. Recorria então a um golpe infalível: fazia cócegas no adversário. Prática inédita que desmontava os índios que, morrendo de rir, interrompiam a peleja.

Uma preocupação cuidadosa com a dimensão não-agonística do jogo, transformar o jogo num esporte, numa competição. O que não deixa de suscitar uma espécie de nostalgia da sociedade primitiva.

Pode-se falar, creio, de nostalgia. Mas, no caso de Clastres, assim como no de Rousseau, não se trata de um convite a um retorno impossível. Não se pode ler Rousseau como fazia Voltaire que, depois de ler o segundo *Discurso*, escreveu a Jean-Jacques dizendo que já estava velho demais para voltar a andar de quatro...

Ironia, talvez?

Ironia, certamente e formidável piada, de um grande especialista nesse gênero literário. Mas, também, enorme equívoco. Voltaire não podia entender Rousseau, que afirmava explicitamente que não se pode regredir na História.

Mas, de qualquer forma, em Clastres não há uma nostalgia ingênua.

Não, ao contrário. Trata-se antes de lançar luz sobre o presente de uma maneira que não é linearmente catastrofista. No caso de Rousseau talvez se possa falar em catastrofismo, já que ele pensa que, a partir de um certo momento, a História caminha necessariamente na direção de uma multiplicação da violência: a linguagem perde sua força e cede lugar à violência física. Desse ponto de vista, Rousseau opõe-se frontalmente ao otimismo da Filosofia das Luzes. A antropologia política de Clastres não dá lugar a uma teleologia da história, quer otimista, quer catastrofista. No que não deixa de aproximar-se, pelo menos nesse ponto, de Michel Foucault, que conheceu pessoalmente no Brasil em 1965. Mas jamais festejou o "Retorno do Espiritual em Política", como fez Foucault por ocasião do acesso de Khomeini ao poder no Irã.

O senhor classificaria Clastres como um etnólogo de campo?

Quanto a isso não há a menor dúvida. Seu primeiro livro⁷ é a primeira evidência; trata-se de *etnografia* pura. Mesmo quando se encaminha na direção de uma antropologia política que toca os limites da filosofia política, ele sempre o faz a partir de sua extensa experiência de campo.

E o senhor acha que a experiência de campo foi muito transformadora para Clastres em relação à sua pessoa?

Creio que sim. Basta pensar em seu itinerário: iniciou o curso de filosofia em 1954 e deve tê-lo terminado em 1958, quando começou a assistir às aulas de Lévi-Strauss e interessar-se mais pela antropologia. Vejamos as datas [*apanha um exemplar de A sociedade contra o Estado e passa em revista as datas e os dados biográficos*]: "[...] Durante as aulas de licenciatura começa a interessar-se por estudos etnológicos, seguindo o curso de Lévi-Strauss no Collège de France a partir de 1960".⁸ Provavelmente assistimos juntos às aulas de Lévi-Strauss no ano letivo de 1962-63. Não me lembro dele nas aulas, nem seria possível lembrar. Recordo que frequentei o curso ao lado do Fernando Henrique e do Giannotti. Essas aulas eram assistidas por umas cem pessoas, mais ou menos. [*Segue lendo*] "Em 65 defende sua tese de doutorado 'Vida social de uma tribo nômade - os índios Guayaki do Paraguai'". A tese se transformaria em seu primeiro livro. Note-se que entre o começo do interesse pela antropologia e a redação desse excelente livro medeiam apenas cinco anos. E a história de uma conversão, de uma mudança de hábitos que não são apenas intelectuais, mas que atingem a carne da vida cotidiana na sua totalidade. Provavelmente essa conversão não foi tão difícil, porque aparentemente ele sempre havia sido algo rebelde face às regras que governam nosso cotidiano. Estava de algum modo preparado para uma conversão que não foi apenas do olhar ou da teoria, mas uma transformação de seu próprio modo de viver, na sua mais trivial

⁷ Cf. Crônica dos índios Guayaki. São Paulo: Editora 34, [1972] 1995.

⁸ P. Clastres, *A sociedade contra o Estado*, op.cit., p. 273.

materialidade. Certa vez falou-me, por exemplo, sobre a dificuldade que tinha no Paraguai, logo de início, em simplesmente *dormir*. Em noites de frio mais intenso, os índios dormiam em volta da fogueira sem a menor dificuldade, pois giravam espontaneamente o corpo de maneira a aquecê-lo de todos os lados, como um frango no espeto de um *grill* elétrico. Mas ele acordava constantemente, semi-assado de um lado e gelado do outro. Só aos poucos aprendeu a técnica do que poderíamos chamar de "sono giratório". Como se vê, tornar-se etnógrafo implica, entre outras coisas, drásticas transformações de nossas inconscientes "técnicas corporais". Sem esquecer que Pierre efetivamente aprendeu a "andar na floresta". Depois desse aprendizado (que nos faz lembrar do aprendizado dos "adventícios", que se tornavam "bandeirantes" ao indianizar-se, mudando o modo de pisar, conforme a descrição de Sérgio Buarque de Holanda⁹), acometido de forte malária, foi capaz de caminhar mais de 300 quilômetros através da floresta, para buscar o necessário atendimento médico no mundo urbano.

Por isso podemos até evocar essa inspiração maussiana em seu trabalho de campo. Ele se aproxima muito mais do refinamento etnográfico maussiano do que do formalismo derivado da obra de Lévi-Strauss.

Certamente. Ele teve uma experiência de campo, de pura etnografia, muito mais extensa do que a do próprio Lévi-Strauss, não?

Ah, sim. Talvez, então, observando isso como reflexo na própria teoria dele, seria possível pensar como o sujeito aparece nessa estrutura. Enfim, o sujeito dotado de vontade, esse ser social primitivo que tem uma vontade, um desejo e um temor, talvez um sujeito que ficou impresso na experiência etnográfica de Clastres.

Eu não havia pensado nesse aspecto, mas me parece que você tem razão. Seguramente Pierre jamais participou do monótono coro dos profetas da "morte do sujeito". De qualquer modo isso confirma a complementaridade entre a conversão teórica e a prática, entre o sujeito reflexivo e o sujeito inconsciente: nada menos refletido do que as técnicas corporais...

Mudando um pouco de foco, é interessante como ele faz da guerra um fator positivo, tal como fica marcado em seus últimos escritos. A guerra é tomada a partir, digamos, de sua contrapartida mais positiva para a sociedade.

Eu precisaria reler esses últimos textos. Mas posso dizer como ele me apresentou a coisa. Falando dos Yanomami, dizia: aí temos uma sociedade composta de várias tribos, dividida no meio pela linha que separa amigos e inimigos, uma sociedade estruturada, enfim, em torno da Guerra. O que me lembro é que, segundo Clastres, o coeficiente de violência, envolvido na guerra, era quase igual a zero. As aldeias eram

⁹ Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e fronteiras* (São Paulo: Companhia das Letras, [1957] 1994), cap. 1.

cercadas por paliçadas altas e as incursões guerreiras consistiam em raras iniciativas de poucos heróis que, durante a noite, lançavam algumas flechas por sobre a paliçada, atingindo eventual ou acidentalmente alguma criança ou algum animal, ferindo o ombro de um ou outro guerreiro que vagueasse pela noite. E, logo em seguida, os atacantes fugiam o mais rápido possível para suas aldeias. A violência eclodia, por assim dizer, *fora da Guerra*. Ela irrompia nas festas em que uma tribo recebia outra, sua aliada, para uma confraternização; sobretudo quando os convidados eram aliados *distantes*. Como se o aliado mais distante fosse, mais que o inimigo, o verdadeiro objeto da violência social. Algumas vezes (necessariamente raras), em meio à festa, os convidados eram atacados; os homens massacrados e as mulheres e crianças seqüestradas. A violência era enorme, mas muito pouco freqüente, pois de outro modo o sistema não funcionaria, proibindo qualquer forma de aliança. Ela eclodia, repito, entre aliados distantes, mas sempre aliados, como sempre ocorreu na nossa Esquerda: o principal inimigo não é exatamente a Direita, mas aquele que está à sua esquerda ou à sua direita *dentro da própria Esquerda*, embora hoje utilizemos pouco as flechas e os tacapes [risos]. Assim, a violência é controlada e reduzida, mas jamais *eliminada*, como seria o caso numa visão idílica e nostálgica ("idealista") da sociedade primitiva.

Tenho a impressão de que ele se aproximava de uma espécie de arqueologia da Guerra quando a morte interrompeu seu itinerário. Sinceramente baseio-me mais em nossas conversas. Mas se você me perguntar como e onde termina a reflexão de Pierre Clastres sobre a violência e a política, responderei simplesmente: não sei.

Em relação à convivência que vocês tiveram na França, o senhor ressaltou como o lado rebelde francês de Clastres casou com a etnologia. Mas de que maneira, posteriormente, o "lado etnólogo" dele adentrou, digamos, na vida de cidadão francês ocidental?

Digamos que ele retornou mais instrumentado para manter-se subversivo [risos].

Ele tinha efetivamente uma vida de militância política na França?

Já me referi à sua participação em maio de 68. Pierre certamente esteve envolvido politicamente (se não me engano ao lado de gente como Félix Guattari) na oposição à guerra da Argélia. Mas ignoro ligações político-partidárias. Não posso esquecer, entretanto, que ele chegou a colaborar, nos anos 70, com uma enciclopédia anarquista italiana, se não me falha a memória.

Capítulo 1
O ÚLTIMO CÍRCULO

O último círculo*

Adeus viagens, Adeus selvagens..
C. Lévi-Strauss

"Escuta! É a corredeira."

A floresta ainda não permite ver o rio, mas o rumor das águas chocando-se contra as grandes pedras se faz ouvir nitidamente. Quinze ou vinte minutos de marcha e alcançaremos a piroga. Já não é sem tempo. Um pouco mais e eu acabaria minhas cabriolas rente ao chão, com a cara na lama, rastejando no húmus que sol nenhum jamais seca como Molloy...** Ainda que imaginá-lo na Amazônia seja meio difícil.

Há cerca de dois meses, Jacques Lizot e eu circulamos pelo extremo sul da Venezuela, no território dos índios Yanomami, ali conhecidos pelo nome de Waika. Sua região é a última inexplorada (inexpugnada) da América do Sul. Beco sem saída ao mesmo tempo do lado venezuelano e do lado brasileiro, essa parte da Amazônia opõe até hoje uma série de obstáculos naturais à penetração: floresta ininterrupta, rios que deixam de ser navegáveis quando nos aproximamos de suas nascentes, afastamento de tudo, doenças, malária. Tudo isso é pouco atraente para colonizadores, mas muito favorável aos Yanomami, que são a última sociedade primitiva livre, na América do Sul com certeza, e provavelmente também no mundo. Quanto aos responsáveis políticos, aos homens de empreendimento e finanças, estes se entregam cada vez mais à imaginação, como os Conquistadores de quatro séculos atrás, e crêem adivinhar, nessa parte desconhecida da América do Sul, um novo e fabuloso Eldorado, onde se encontrará de tudo: petróleo, diamantes, minérios raros etc. Até que isso ocorra, os Yanomami permanecem os senhores exclusivos de seu território. Atualmente, muitos deles, como se dizia ainda há pouco, nunca viram brancos, e há apenas vinte anos quase todos ignoravam inclusive a existência dos *Nabe*. Inacreditável fortuna para um etnólogo. Lizot estuda esses índios, já esteve com eles dois anos, que não foram de repouso, fala perfeitamente sua língua e inicia agora uma nova temporada. Eu o acompanho por alguns meses.

Passamos a primeira quinzena de dezembro fazendo compras em Caracas: motor para a piroga, fuzil, alimentos, objetos de troca com os índios, como facões,

* Publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, n. 298, maio 1971.

** Personagem de Beckett. [N.T.]

machados, quilômetros de linha de pesca de nylon, milhares de anzóis de todos os tamanhos, pacotes de caixas de fósforos, dezenas de carretéis de fio de costura (utilizado para prender as plumas à flecha), o belo tecido vermelho que os homens utilizam para suas tangas. De Paris, trouxemos uns dez quilos de finíssimas pérolas negras, brancas, vermelhas e azuis. Como me surpreendo com as quantidades, Lizot comenta brevemente: "Você vai ver. Isso desaparecerá mais depressa do que imagina". De fato, os Yanomami são grandes consumidores, temos que aceitar esse fato se quisermos não apenas ser bem acolhidos, mas simplesmente acolhidos.

Um pequeno bimotor do exército nos transporta. O piloto não quer levar todo o nosso carregamento, por causa do peso. Abandonamos então os alimentos. Dependemos dos índios. Quatro horas mais tarde, após ter sobrevoado a região das savanas e o começo da grande floresta amazônica, aterrissamos mil e duzentos quilômetros ao sul, na pista da missão salesiana estabelecida há dez anos na confluência do Ocamo e do Orinoco. Breve parada, o tempo de saudar o missionário, um gordo italiano jovial e simpático com barba de profeta; carregamos a piroga, o motor é fixado e partimos. Quatro horas de piroga a montante.

É preciso celebrar o Orinoco? Ele merece. Mesmo próximo de sua nascente, não é um jovem, mas um velho rio que faz rolar sem impaciência, de meandro em meandro, sua força. A milhares de quilômetros de sua foz, ele permanece ainda muito largo. Sem o ruído do motor e da passagem do líquido sob o casco, nos acreditaríamos imóveis. Não há paisagem, tudo é semelhante, cada lugar do espaço é idêntico ao próximo: a água, o céu e, nas duas margens, as linhas infinitas de uma floresta planetária... Não tardaremos a ver o interior de tudo isso. Grandes aves brancas decolam das árvores e voam em grupo diante de nós, estupidamente; por fim, elas compreendem que é preciso virar de bordo e passam para trás. De vez em quando algumas tartarugas, um jacaré, uma grande arraia venenosa confundida com o banco de areia... Não muito mais. É durante a noite que os animais surgem.

Crepúsculo. Da imensidão vegetal emergem colinas dispostas como pirâmides. Os índios nunca as escalam: lá residem enxames de espíritos hostis. Ultrapassamos a embocadura do Mavaca, afluente da margem esquerda. Algumas centenas de metros ainda. Uma silhueta corre pela alta ribanceira, agitando um tição, e agarra a corda que lhe lançamos: chegamos em Mavaca, entre os Bichaansiteri. Lizot construiu ali sua casa, muito próxima do *chabuno* (casa coletiva). Cordialidade do reencontro entre o antropólogo e seus selvagens; visivelmente os índios estão felizes de revê-lo (na verdade, ele é um branco muito generoso). Uma questão é logo resolvida: sou o irmão mais velho... Na noite já se ouvem os cantos dos xamãs.

Não prolongamos a estadia. No dia seguinte ao amanhecer, partida para uma visita aos Patanawateri. É bastante longe: primeiro, meia jornada de navegação, sempre a montante, depois uma jornada completa de marcha, à velocidade índia. Por que essa expedição? A mãe de um jovem colaborador habitual de Lizot é originária desse grupo, embora casada num outro. Já há várias semanas está em visita aos parentes. Seu filho quer vê-la. (Na verdade, esse desejo filial é acompanhado de um desejo muito diferente, como se verá a seguir.) A coisa se complica um pouco porque o grupo do filho (ou do pai) e o grupo natal da mãe são inimigos ferrenhos. E o jovem, em idade de ser um bom guerreiro, arrisca-se simplesmente a ser flechado se aparecer por lá. Mas o líder dos Patanawateri, tio materno do rapaz, de algum modo disse aos guerreiros: "Ai de quem tocar no filho de minha irmã!". Em suma: podemos ir.

Vamos, e não é propriamente um passeio. Toda a zona do sul do Orinoco é particularmente pantanosa: baixios inundados onde se mergulha às vezes até o ventre, pés presos nas raízes, esforço para arrancar-se à sucção da lama e, ainda assim, acompanhar o ritmo dos outros que dão risadas de ver um *Nabe* em dificuldade, toda essa vida furtiva imaginada na água (as grandes serpentes venenosas), e avançando sempre na mesma floresta, virgem de céu e de sol. A Amazônia, último paraíso? Depende para quem. Considero-a antes infernal. Não falemos mais disso.

Parada ao cair da noite, num acampamento provisório que cai a pique. Armam-se as redes, acendem-se as fogueiras e come-se o que se tem, sobretudo bananas assadas nas cinzas. Vigia-se o vizinho, para que não pegue uma quantidade maior. Nosso guia, homem de meia-idade, é dotado de um incrível apetite. Ele comeria de bom grado minha porção, mas pode esperar.

No dia seguinte, por volta do meio-dia, banho rápido num riacho. É a etiqueta: o *chabuno* não está distante e convém apresentar-se aseado. Não demoramos a penetrar nos pomares, muito grandes, onde crescem centenas de bananeiras. Os dois jovens que nos acompanham pintam o rosto com urucum. Mais alguns passos e surge a massa do grande teto circular. Rapidamente nos dirigimos para o setor ocupado pelas tias maternas de nosso amigo Hebewe. Uma surpresa: não há um único homem adulto, exceto três ou quatro velhos. O *chabuno*, enorme, abriga pelo menos cento e cinquenta pessoas. Crianças brincam na praça central, cães esqueléticos ladram fragilmente. A mãe e as tias de Hebewe, sentadas sobre os calcanhares, fazem uma longa litania de recriminações contra o filho e sobrinho. A mãe não o considera suficientemente atencioso: "Eu estava te esperando há muito tempo. Você não vinha. Que infelicidade ter um filho assim!", enquanto ele, estendido na rede, aparenta a mais completa indiferença. Depois disso nos recebem, isto é, trazem-nos um purê de

banana, quente, muito bem-vindo. Aliás, nos três dias que passamos ali, a mãe de Hebewe, fina e encantadora dama selvagem, propõe-nos a toda hora comidas, sempre em pequena quantidade: frutos da floresta, pequenos caranguejos e peixes do pântano, carne de tapir etc. As bananas (assadas verdes nas cinzas) acompanham tudo. É época de férias; come-se, fica-se balançando na rede, tagarela-se, peida-se. (Os Yanomami são verdadeiros artistas nesse ponto, no que são favorecidos pelas bananas. No silêncio noturno, é uma fuzilaria interminável. Quanto a nossos próprios decibéis, mal se fazem ouvir, dão pena de ouvir...) Há destinos piores.

A bem dizer, a tranqüila lentidão das coisas deve-se em grande parte à ausência dos homens. As mulheres são muito mais reservadas, menos inclinadas à insolência do que seus maridos. Todos partiram para a guerra contra um grupo inimigo, os Hasubueteri. Uma guerra yanomami é um ataque de surpresa, ataca-se ao alvorecer, quando os inimigos ainda estão dormindo, todas as flechas são disparadas por cima do telhado. Os ferimentos e as raras mortes ocorrem na maioria das vezes por acaso, em consequência das flechas que caem. Os atacantes fogem então a toda pressa, pois os outros não demoram a lançar o contra-ataque. Gostaríamos de esperar o retorno dos guerreiros, que é a ocasião, diz-me Lizot, de uma cerimônia muito impressionante. Mas não se pode ficar muito tempo em visita sem tornar-se importuno; além disso, nossos companheiros têm bastante pressa de volta. Eles fizeram o que queriam, não estão interessados em prolongar sua estadia. No dia de nossa chegada, Hebewe conversou longamente com sua mãe. Ele a interrogou sobre os parentes, queria saber quem eram seus primos. Mas não para enriquecer seu conhecimento genealógico; seu objetivo era identificar aqueles com quem não tinha parentesco, isto é, com quais das moças podia se deitar. Com efeito, em seu próprio grupo — os Karohiteri — ele tem parentesco com quase todos, todas as mulheres lhe são interditas. Portanto, precisa buscá-las noutra parte. Eis aí o motivo principal de sua viagem, e ele irá alcançá-lo. Ao anoitecer, suas próprias tias lhe trazem uma menina de catorze ou quinze anos. Os dois estão na mesma rede, ao meu lado. A julgar pelo rebuliço, pelos movimentos violentos que agitam a rede, pelos murmúrios abafados, a coisa não parece funcionar espontaneamente; a garota não quer. Eles lutam por algum tempo e ela consegue escapar. Zombamos de Hebewe. Mas ele não desiste; alguns minutos depois, chega uma garota de doze ou treze anos, com os seios mal despontando, e esta consente. Suas brincadeiras duram a noite toda, numa discrição extrema. Ele precisou honrá-la sete ou oito vezes; ela não tem do que se queixar.

Alguns minutos antes da partida, distribuição de presentes. Todos os que desejam alguma coisa o obtêm, claro que na medida do nosso estoque e sempre em

troca de outra coisa: pontas de flechas, aljavas, plumas, ornamentos de orelha etc, ou então a crédito, de certo modo: "Me dá a linha de pesca. Quando você voltar, te darei peixe". Entre si, os Yanomami nunca dão alguma coisa em troca de nada. Convém proceder do mesmo modo. Além disso, a troca dos bens não é apenas uma transação que deixa, em princípio, satisfeitos os dois parceiros, é uma obrigação: recusar uma oferta de troca (é quase impensável) seria interpretado como um ato de hostilidade, uma violência cujo último termo pode ser a guerra. "Quanto a mim, sou um homem muito generoso. E você?", dizem as pessoas quando alguém chega. "Tem muitos objetos na tua mochila? Toma, pega estas bananas."

Retorno cansativo, realizado em um dia. Os rapazes temem encontrar os guerreiros no caminho de volta, e não se sabe o que pode acontecer. Um deles insiste em levar a mochila que Lizot tem às costas: "Vai na frente com o teu fuzil. Se atacarem a gente, você nos defende". Chegamos ao rio ao anoitecer sem encontrar ninguém.

Mas, em nosso trajeto, eles nos indicaram um pequeno espaço aberto na mata. Ali, no ano anterior, um guerreiro ferido em um ataque morrera durante a corrida. Seus companheiros prepararam uma fogueira funerária para queimar o corpo e levar as cinzas de volta ao *chabuno*.

Dois dias de repouso em nossa casa. Eram necessários. Os Bichaan-siteri constituem um grupo bastante numeroso; estão distribuídos em dois *chabuno*, um na margem direita do Orinoco, o outro defronte. Entre os primeiros está instalada uma missão salesiana (há três na região, todas à beira do rio) e, entre os segundos, do nosso lado, mora uma família de protestantes norte-americanos. Não me surpreendem, conheci outros deles alhures: fanáticos, embrutecidos, semi-analfabetos. Tanto melhor. É um prazer constatar a amplitude do fracasso evangélico. (Os salesianos também não são bem-sucedidos, mas os índios os suportam melhor.) O líder e o xamã do grupo da margem direita queixam-se do americano, que prega a todo momento contra o uso da droga, proclama que os Hekura (espíritos constantemente invocados pelos feiticeiros) não existem e que o chefe deveria abandonar duas de suas três esposas. Amém! "Esse sujeito começa a nos aborrecer. Este ano vamos reconstruir o *chabuno* bem mais longe, para ficarmos longe dele." Aprovamos calorosamente. Que tormento para esse campônio do Arkansas ouvir toda noite os xamãs embriagados de droga dançar e cantar no *cha-buno!*... Para ele é uma prova da existência do diabo.

Tumulto, gritos, correria no meio da tarde. Todos estão na ribanceira, os homens armados de arcos, de bordunas, o chefe brande seu machado. O que está acontecendo?

Um homem do grupo defronte veio raptar uma mulher casada. Os amigos do ofendido amontoara-se nas pirogas, atravessam o rio e vão reclamar justiça aos outros. E lá, durante pelo menos uma hora, o que se ouve é uma explosão de injúrias, vociferações histéricas, acusações aos berros. Dir-se-ia que vão se entrematar, no entanto a cena é antes divertida. As velhas dos dois campos, em particular, são verdadeiras provocadoras. Estimulam os homens a combater com uma irritabilidade e um furor terríveis. O marido enganado está imóvel, apoiado sobre sua borduna: ele desafia o outro a um combate singular. Mas o homem e sua amante fugiram, sem armas, para a floresta. Não há duelo, portanto. Aos poucos os clamores cessam e, muito singelamente, todos voltam para casa. Havia nisso muito de teatro, embora a sinceridade dos atores não pudesse ser posta em causa. Aliás, muitos homens exibem no crânio raspado grandes cicatrizes, adquiridas nesses duelos. Quanto ao marido traído, ele recuperará a mulher em poucos dias, quando ela, fatigada de fazer amor e jejuar, voltar ao domicílio conjugal. Então receberá um bom corretivo, pode estar certa disso. Os Yanomami nem sempre são ternos com suas esposas.

Sem atingir o tamanho do Orinoco, o Ocamo é um grande rio. A paisagem é igualmente tediosa, floresta contínua, mas há menos monotonia na navegação: é preciso estar atento aos bancos de areia, às pedras à flor da água, às árvores enormes que barram a passagem. Estamos a caminho do Alto-Ocamo, território dos Shiitari, como são chamados pelos Yanomami do sul. Três índios estão conosco, entre eles Hebe-weeo líder dos Bichaansiteri da margem direita. No momento da partida, ele se apresentou vestido dos pés à cabeça, camisa comprida até os joelhos, calças e, o mais surpreendente, tênis de basquete. Normalmente anda nu, como quase todos, o pênis preso pelo prepúcio a um cordão atado em volta da cintura. Ele se explica: "Os Shiitari são grandes feiticeiros. Certamente vão colocar feitiços em todos os caminhos. Com isto protejo os pés". Quis vir conosco porque seu irmão mais velho, que ele não vê há pelo menos vinte anos, vive entre os Shiitari. Quanto a nós, queremos visitar grupos novos e fazer comércio com eles. Como a viagem toda se fará por água, podemos levar muitos objetos; não há limite de peso como quando se anda a pé.

Aos poucos, a topografia muda. Uma cadeia de colinas domina a margem direita, a floresta cede lugar a uma espécie de savana com vegetação dispersa. Distingue-se nitidamente uma cascata que cintila aos raios do sol. No cardápio do jantar, um pato que Lizot matou na jornada. Exijo que ele seja assado e não fervido, como de hábito. Os índios consentem contra a vontade. Enquanto ele assa, afasto-me um pouco e deparo, a menos de duzentos metros, com um acampamento provisório.

Para um branco atento a toda a hostilidade da natureza, essa floresta pulula, na verdade, de uma vida humana secreta, ela é percorrida, sulcada, habitada em todos os cantos pelos Yanomami. É raro andar durante uma ou duas horas sem encontrar um vestígio de sua passagem: acampamentos de caçadores em expedição, de grupos em visita, de bandos ocupados com a coleta de frutos selvagens.

O pato é assado, estorricado até, e comido. Mesmo sem sal é bom. Mas eis que, dez minutos mais tarde, nossos três companheiros põem-se a choramingar: "Estamos doentes! Ai, estamos doentes! — Mas o que aconteceu? — Vocês nos obrigaram a comer carne crua!". A má-fé deles é cínica, mas não há como deixar de rir desses rapagões que friccionam a pança e parecem prestes a chorar. Talvez chocados por nossas zombarias, eles decidem que, para se tratar, é preciso comer um pouco mais. Um vai pescar, outro (que sabe atirar) pega um fuzil e busca localizar uma perdiz de floresta que cantou nas proximidades... Um disparo e a perdiz é morta. Quanto ao pescador, não tarda a voltar com duas grandes piranhas. Os peixes-canibais pululam nessas águas. Mas, se a carne da perdiz é deliciosa, a desses peixes não vale nada. O que não impede os índios de ferver tudo junto no mesmo recipiente... Em breve, não restarão mais que ossos e espinhas.

No dia seguinte, cruzamos com quatro pirogas. São Yanomami que descem o rio para comerciar com os grupos a jusante. Os barcos estão repletos de maços de droga. Todos os índios (pelo menos os homens) são grandes usuários de *ebena*, e os xamãs não saberiam operar sem absorvê-la (insuflada pelo nariz) em largas doses. Mas a árvore que produz essas sementes alucinógenas não cresce em toda parte, e alguns grupos, como os da Serra Parima, quase não as possuem. Já os Shiitari exercem um quase monopólio sobre a produção da droga, não tendo sequer necessidade de cultivar essas árvores, que brotam naturalmente nas savanas de sua região. Eles fazem a coleta e, de grupo para grupo, por trocas sucessivas, a *ebena* chega enfim aos que não a têm.

Paramos alguns instantes para conversar com os índios. Três deles, dois jovens e um homem adulto, ao saber que vamos visitar sua tribo, saltam para nossa piroga e seguem viagem conosco. Pouco antes do meio-dia, chegamos a uma pequena enseada. É a corredeira de Aratapora. Segundo nossos passageiros, o *chabuno* ainda está bem distante. Portanto, é preciso descarregar a piroga, carregar as bagagens quinhentos metros acima e depois puxar a piroga nas águas espumosas. A correnteza é forte, mas somos muitos; mesmo assim, quase duas horas de esforço. Repousamos por um momento junto à enseada. É um lugar bonito, a floresta, menos sufocante, deixa livre uma praia de areia fina onde se destacam grandes pedras. Dezenas de estrias, algumas com profundidade de mais de dois centímetros, riscam a superfície

dessas pedras: elas servem para polir. Existe ali tudo o que é necessário à fabricação dos machados de pedra polida: a areia, a água, a pedra. Mas não são os Yanomami que ferem as rochas assim, eles não sabem trabalhar a pedra. De vez em quando, encontram na floresta ou à beira de um rio um machado polido, tido como obra dos espíritos do céu. Utilizam-no para esmagar as sementes de *ebena* num fundo de cerâmica. Quem foram esses pacientes polidores? Não se sabe. Em todo caso, antigos ocupantes do território atual dos Yanomami, provavelmente desaparecidos há séculos. Subsistem apenas, espalhados na região, vestígios de seu labor.

Voltamos a carregar a piroga, partimos e, quinze minutos depois... chegamos! Na verdade, o *chabuno* fica muito próximo da corredeira, cujo rumor ainda se faz presente. Os índios mentiram para nós. O que eles queriam era apresentar-se aos seus acompanhados de brancos, num barco a motor. Deixaram que nos fatigássemos durante duas horas, quando podíamos facilmente concluir o percurso a pé. Agora, mais do que orgulhosos, eles sentem-se importantes. Os habitantes (uns cinquenta) chamam da margem. Entre eles, um sujeito de barbicha, o irmão de nosso companheiro bichaansiteri. Os dois logo se reconhecem. O mais velho está muito excitado, agita-se, fala muito ao nos conduzir à sua casa. O mais moço não está menos feliz, mas, como convém a um visitante, não deixa transparecer. Estendido na rede, com a mão cobrindo a boca e uma fingida expressão de descontentamento no rosto, ele deixa passar um tempo. Depois, é servido o purê de bananas e pode-se relaxar. Tais são as regras da educação. Para celebrar o acontecimento, o irmão mais velho organiza uma sessão de droga e prepara a *ebena*. Vários homens se retiraram a seus abrigos e reaparecem mais ou menos vestidos. Dois rapazes robustos cobriram-se de longos vestidos: eles não conhecem a diferença entre roupas masculinas e femininas. Nossos companheiros, mais acostumados ao comércio dos brancos, não se constrangem de zombar desses ignorantes. (É uma mania imbecil dos missionários distribuir aos índios roupas de que eles não têm a menor necessidade, ao contrário dos instrumentos metálicos, da linha de pesca etc, que lhes prestam inegáveis serviços facilitando-lhes o trabalho. Essas roupas, que não demoram a ficar imundas, são para seus novos proprietários meros bens de prestígio.) Aliás, a crítica vai mais longe, quando nos oferecem comida: "Essa gente é selvagem! Servem a seus convidados peixes que eles não limpam!".

Esmagada, depois dessecada e misturada a uma outra substância vegetal, a *ebena*, fino pó esverdeado, está pronta para o consumo: enche-se com ela um tubo de caniço e a pessoa ao lado, com uma forte expiração, lança-a no sínus nasal do vizinho. Todos os homens, agachados em círculo, experimentam-na. Eles espirram, tosse, fazem caretas, cospem, babam: a droga é boa, satisfaz a expectativa, todos

estão contentes. Bom começo para uma sessão xamanística. O irmão visitante, que em seu grupo ocupa uma posição de líder, é também xamã de média categoria. No grau inferior, os pequenos xamãs medicam sua família, ou os cães. Obtidos dos brancos há não muito tempo, esses animais ocupam na hierarquia das criaturas um estatuto próximo da humanidade: como as pessoas, eles são queimados quando morrem. Mas os índios têm poucas atenções com eles: praticamente não os alimentam. Os cães são forçados a se encarregar da lixeira dos *chabuno*.

Os considerados grandes xamãs ultrapassam todos os outros em experiência, educação, número de cantos que conhecem e de espíritos que podem invocar. Entre os Bichaansiteri, há um dessa qualidade. Ele celebra seu ofício quase diariamente, mesmo quando ninguém está doente (tendo assim necessidade de muita droga). É que é preciso proteger sem descanso a comunidade de todos os males e espíritos ruins que os xamãs dos grupos inimigos não cessam de mobilizar contra ela. Ele próprio não se priva de enviar ao exterior todas as doenças capazes de aniquilar os outros. Entre os índios, um povo de fantasmas atormenta o mundo dos homens.

Os cantos, repetição obsessiva da mesma linha melódica, permitem no entanto alguns efeitos de voz: então eles oscilam, às vezes, entre o gregoriano e a música pop. Belos de ouvir, combinam-se com exatidão ao movimento lento da dança — vaivém com os braços cruzados ou erguidos — ao longo do abrigo. Maldito seja quem duvidar da seriedade desses ritos! (Afinal, trata-se da vida e da morte.) No entanto, o xamã detém-se de quando em quando, para dizer à sua mulher: "Leva depressa bananas ao nosso parente fulano de tal! Esqueceram de lhe dar". Ou então, aproximando-se de nós: "Escuta, Lizot! Estou precisando de um pouco de linha de pesca". E, muito singelamente, retoma seu ofício.

Subimos um pouco mais o Ocamo para uma caçada noturna, o que nos vale um encontro inesperado. Um pequeno grupo yanoma-mi acaba de instalar-se à beira do rio, o *chabuno* ainda não está terminado. Somos seus primeiros brancos, o exotismo está de nosso lado. Para nós não há surpresa, eles não são muito diferentes dos outros. Todas as tribos possuem agora instrumentos metálicos, mesmo aquelas com as quais não se estabeleceu nenhum contato. De modo que, entre os grupos da margem do Orinoco e os do interior, as diferenças são pequenas: entre os primeiros, destaca-se uma aparência de mendicidade (devido às roupas) mas não muito profunda, já que a vida social e religiosa não foi de modo algum afetada (pelo menos até agora) pelas vãs tentativas dos missionários. Em suma, não há yanomami "civilizados" (com tudo o que esse estado significa de degradação repugnante) a serem opostos a yanomami ainda "selvagens", todos sendo igualmente guerreiros orgulhosos e pagãos.

Quatro jovens gesticulam na ribanceira. Acostamos. Eles estão beatificados e não o dissimulam. Sua excitação diante dos *Nabe* é tão grande que têm dificuldade de se exprimir e estalos de língua freiam a torrente das palavras, enquanto, com grandes tapas nas coxas, ritmam pequenos saltos no mesmo lugar. É um verdadeiro prazer vê-los e ouvi-los jubilar assim. Simpáticos Shiitari. Na volta, algumas horas mais tarde, oferecemos a eles um dos três jacarés que Lizot matou.

No dia da partida, trocamos nossos bens por droga. Não para uso pessoal, mas para levá-la às tribos da Serra Parima, muito desprovidas dela. Para nós será um excelente passaporte. O líder está contente, fez bons negócios com os companheiros de seu irmão, que lhe promete uma visita mais tarde. Em troca de todas as suas roupas (que sabe poder substituir facilmente junto aos missionários), ele obtém uma boa quantidade de *ebena*. No momento de se afastar da margem, um incidente: um dos dois rapazes que nos acompanharam por ocasião da subida pelo rio (deve ter treze ou catorze anos), salta bruscamente para dentro da piroga. Quer ir embora conosco, quer viajar. Uma mulher, sua mãe, atira-se à água para retê-lo. Ele pega então um pesado remo e tenta golpeá-la. Outras mulheres acodem e conseguem tirá-lo, louco de raiva, do barco. Ele morde com violência a mãe. A sociedade yanomami é muito liberal em relação aos rapazes. Permitem-lhes fazer quase tudo o que querem. Inclusive os encorajam, desde a primeira infância, a se mostrar violentos e agressivos. Os pequenos praticam brincadeiras geralmente brutais, coisa rara entre os índios, e os pais evitam consolá-los quando, tendo recebido uma bordoadada na cabeça, acorrem berrando: "Mãe! Ele me bateu!" - "Bate mais forte nele!". O resultado - visado - dessa pedagogia é a formação de guerreiros.

Passamos facilmente pela corredeira. Desfile ao contrário dos mesmos espaços, não mais interessante. Acampamento para passar a noite. Dormimos já há algumas horas quando desaba um aguaceiro. A toda pressa, desmontamos as redes e buscamos um precário abrigo debaixo de grandes folhas. A chuva passa, voltamos a deitar e a dormir. Uma hora depois, tudo recomeça: chuva, despertar em sobressalto, buscar abrigo etc. Desagradável noite de Ano Novo.

De volta a Mavaca, ficamos sabendo o resultado do combate que, duas semanas antes, opusera os Patanawateri aos Hasubueteri. Triste balanço: quatro mortos, ao que parece, entre estes últimos (para um efetivo de quarenta a cinquenta homens), três deles por armas de fogo. O que aconteceu? Os primeiros se aliaram, para esse ataque, com um outro grupo, os Mahekodoteri. São homens muito belicosos, em guerra permanente com quase todas as tribos da região. (Matariam de bom grado Lizot, que é amigo de seus inimigos.) Junto do *chabuno* deles está estabelecida uma das três

missões salesianas. O que mostra bem o fracasso dos padres, que não conseguiram, em quinze anos, atenuar em nada o ardor combativo dos índios. Tanto melhor. Essa resistência é sinal de saúde.

O fato é que esses ferozes Mahekodoteri possuem três ou quatro fuzis, presente dos missionários, sob promessa de utilizá-los somente para a caça, em hipótese alguma na guerra. Mas vá convencer guerreiros a renunciar a uma vitória fácil! Não são santos. Desta vez, guerrearam como os brancos, mas contra as flechas de outros Yanomami. Não era imprevisível. Os assaltantes — deviam ser em torno de oitenta — dispararam, ao amanhecer, saraivadas de flechas sobre o *chabuno*, para depois se recolher na floresta. Mas, em vez de tomar na corrida o caminho de seu território, esperaram os outros. Quando um grupo é atacado, os guerreiros não podem deixar de se lançar na contra-ofensiva, sob pena de passar por covardes. Todos logo ficariam sabendo disso e seu *chabuno* se tornaria o alvo de outros grupos (para raptar as mulheres, roubar os bens e, simplesmente, pelo prazer da guerra). Os Hasubueteri caíram portanto na emboscada. Os fuzis, que não esperavam de modo algum, tropejaram, um homem caiu. Logo foi atingido por flechas que acabaram de matá-lo. Atordoados, seus companheiros retrocederam em desordem, lançando-se no Orinoco para atravessá-lo a nado. Ali, três deles pereceram, dois por bala, um por flecha. Um dos feridos, resgatado das águas, recebeu o golpe de misericórdia: arco enterrado no ventre... O ódio aos inimigos é poderoso... Agora, os Hasubueteri preparam a desforra. De pai para filho, as paixões se herdam.

Um tanto transtornados por esse acontecimento, os missionários, fortemente pressionados por Lizot, decidem não mais fornecer, durante alguns meses, munições aos índios. Sábia decisão, pois os Mahekodoteri, exaltados por esse primeiro sucesso, utilizariam a partir de então seus fuzis em cada combate e, confiantes em sua superioridade, multiplicariam os ataques. Haveria hecatombes, enquanto com as flechas isso é quase impossível. (Exceto no caso, muito raro, em que um grupo convida um outro a uma festa, com a intenção deliberada de massacrar os visitantes à chegada. Foi o que aconteceu, há alguns anos, quando os Bichaansiteri responderam a um convite de tribos meridionais: trinta deles perderam então a vida, flechados traiçoeiramente no *chabuno*.)

Passamos as três primeiras semanas de janeiro a circular pacificamente entre Mavaca e os grupos ribeirinhos do Manaviche, outro afluente do Orinoco. Sem provisões de comida, fomos nos restaurar junto aos índios, em pequenas visitas de dois ou três dias. Mesmo quando faltam carne ou peixe, há sempre o recurso das bananas (mais de seis espécies são cultivadas). As estadias entre os Karohiteri, os melhores amigos de Lizot, são muito agradáveis. Sentimo-nos descontraídos, as

peças são amáveis, pouco exigentes, capazes mesmo de gentileza. O xamã me oferece carne de tapir e insiste para que eu fique entre eles. Muito diferente dos outros grupos onde, mal chegados, somos imediatamente assaltados: "Me dá isto, me dá aquilo. Não tenho mais anzóis, preciso de uma machadinha. O que tem na tua mochila? É bonita a tua faca! etc". E isto sem parar. São infatigáveis e, não fosse a forte impressão que Lizot exerce sobre eles, tentariam simplesmente roubar nossas coisas. As poucas frases que aprendi e que ficaram gravadas por tê-las pronunciado centenas de vezes, resumem-se ao seguinte: "Não tenho muito. Não temos isso. Não temos mais. Espera! Mais tarde! etc". Fatigantes Yanomami.

Não lhes falta humor e são muito dados à pilhéria. Para começar, evitam por princípio, mesmo entre eles, dizer a verdade. São inacreditáveis mentirosos. De modo que é preciso muita paciência de controle e verificação para validar uma informação. Quando estávamos na Parima, cruzamos um caminho. O jovem que nos guiava, interrogado sobre sua destinação, respondeu que não sabia (ele havia percorrido esse caminho talvez umas cinquenta vezes). "Por que és mentiroso?" — "Não sei." Como eu perguntasse um dia o nome de uma ave, deram-me o termo que significa pênis, uma outra vez, tapir. Os jovens, em particular, adoram os ditos chisto-sos: "Vem conosco até o pomar. Vamos te enrabar!". Em nossa viagem aos Patanawateri, Hebewe chama um garoto de uns doze anos: "Se me deixares te enrabar, te dou meu fuzil". Todos ao redor dão gargalhadas. É um gracejo muito comum. Os jovens são muito impiedosos com os visitantes de sua idade. Por algum pretexto, levam-nos até o pomar e ali os dominam para desatar o cordão que prende o pênis, suprema humilhação. Brincadeira comum: você dorme inocentemente na rede, quando uma detonação o mergulha numa nuvem nauseabunda. Um índio veio peidar a dois ou três centímetros de seu rosto...

A vida nos *chabuno* é principalmente cotidiana. Como em toda parte, aliás, as rupturas da ordem costumeira — guerras, festas, rixas etc. — não se produzem todo dia. A principal atividade é a produção de alimento e dos meios de obtê-lo (arcos, flechas, cordas, algodão...). Não devemos imaginar que os índios são subalimentados. Vivendo da agricultura, essencial, da caça, da pesca — os animais que servem de comida são relativamente abundantes — e da coleta, os Yanomami se saem bastante bem. Sociedade de abundância, portanto, de um certo ponto de vista, no sentido de que todas as necessidades das pessoas são satisfeitas e inclusive com acréscimo, pois há produção de excedentes, consumidos durante as festas. Mas a ordem das necessidades é asceticamente determinada (nesse sentido, os missionários criam entre alguns grupos a necessidade artificial de roupas inúteis). Por outro lado, a fecundidade, o infanticídio e a seleção natural asseguram às tribos um ótimo

demográfico, tanto no plano da quantidade quanto no da qualidade, se é possível dizer. O grosso da mortalidade atinge as crianças durante os dois primeiros anos de vida: as mais resistentes sobrevivem. Donde o aspecto florescente e vigoroso de quase todos, homens e mulheres, jovens e velhos. Se as aldeias não são formigueiros, todos esses corpos são, ainda assim, dignos de andar nus.

Uniformemente, na América do Sul, diz-se que os índios são preguiçosos. De fato, eles não são cristãos e não julgam necessário ganhar o pão com o suor de seu rosto. E como, em geral, é antes para ganhar o dos outros que as pessoas se empenham em fazê-los transpirar, compreende-se que para eles alegria e trabalho sejam exteriores um ao outro. Dito isto, saibamos que entre os Yanomami todas as necessidades da sociedade são satisfeitas ao preço de uma atividade média (pelos adultos) de três horas de trabalho por pessoa e por dia. Lizot fez essa medida com um rigor cronométrico. O que não é novidade, já se sabe que é assim na maior parte das sociedades primitivas. Mas lembremos esse fato, no momento de exigir a aposentaria aos sessenta anos. Não insistamos.

Civilização de lazer, portanto, já que essas pessoas passam vinte e uma horas por dia sem fazer nada. Elas não se entediam. Sesta, brincadeiras, discussões, droga, banhos, comida: consegue-se matar o tempo. Sem falar do sexo. Não dizemos que eles só pensem em sexo, mas isso conta, sem dúvida. *Yapeshi!* ouve-se com freqüência: tenho vontade de fazer amor!... Um dia, em Mavaca, um homem e uma mulher lutam no chão da casa. Há queixas, gritos, protestos, risos. A mulher, que parece saber o que quer, passou a mão entre as pernas do homem e agarrou seus testículos. Ao menor movimento que ele faz para escapar, uma pequena pressão. Deve estar doendo, mas ela não solta: "Ela quer copular! Tem vontade de copular!". E, de fato, parece que copularam ali mesmo.

Como se as relações entre as pessoas não fossem suficientes para alimentar a vida da comunidade, os fenômenos naturais tornam-se acontecimentos sociais. É que, de certa maneira, não há natureza: uma desordem climática, por exemplo, é logo traduzida em termos culturais. Desaba uma tempestade, num fim de tarde entre os Karohiteri, precedida de violentas rajadas de vento, que ameaçam arrancar os telhados. Imediatamente, todos os xamãs (seis ou sete, o grande e os pequenos) postam-se de pé em torno da casa e tentam, com gritos e grandes gestos, expulsar a borrasca. Lizot e eu somos chamados a também agir com os braços e a voz. Pois as rajadas de vento são, na realidade, espíritos ruins, certamente lançados pelos xamãs de um grupo inimigo.

Gritos agudos, ao mesmo tempo insistentes e queixosos, irrompem subitamente de todos os lados, em Mavaca. Há umas vinte mulheres, espalhadas ao redor de todo

o *chabuno*. Cada uma está munida de um ramo de folhagem e golpeia com ele o solo. Dir-se-ia que querem fazer sair dali alguma coisa. É exatamente isso. Uma criança está gravemente enferma, sua alma a deixou, as mulheres procuram-na, chamam-na para que reintegre o corpo e restitua a saúde ao pequeno. Elas a encontram e, pondo-se em linha, a impelem para a frente em direção ao *chabuno*, agitando seus ramos. Não lhes faltam graça nem fervor... Junto a nós se encontra o xamã. Espontaneamente, ele põe-se a contar em voz baixa o mito que fundamenta e explica esse ritual feminino. Lizot anota furiosamente. O homem pergunta então se, entre nós, as mulheres fazem a mesma coisa: "Sim, faziam, mas há muito tempo. Esquecemos tudo". Sentimo-nos empobrecidos.

Também presenciei os ritos da morte. Foi entre os Karohiteri... Por volta da meia-noite, somos despertados pelo canto profundo do xamã, ele tenta medicar alguém. Isso dura um momento, depois ele se cala. Então se eleva na noite uma grande lamentação, coro trágico de mulheres diante do irremediável: uma criança acaba de morrer. Os pais e os avós cantam em volta do pequeno cadáver, encolhido nos braços da mãe. A noite toda, a manhã toda, sem um instante de interrupção. No dia seguinte, as vozes roucas, arranhadas, são dilacerantes. As outras mulheres do grupo se revezam para se associar ao luto, os homens não abandonam as redes. É opressivo. Sob o sol, e cantando ao mesmo tempo, o pai prepara a fogueira. Nesse meio tempo, a avó dança em volta, com o neto morto na faixa de transportá-lo às costas: cinco ou seis passos para a frente, dois ou três para trás. Todas as mulheres se reúnem sob o telheiro mortuário, os homens cercam a fogueira, arco e flechas na mão.

Quando o pai coloca o corpo sobre a fogueira, as mulheres irrompem em gemidos, todos os homens choram, uma mesma dor nos atravessa. Não se pode resistir ao contágio. O pai quebra seu arco e suas flechas e lança-os ao fogo. A fumaça libera-se e o xamã precipita-se para forçá-la a ir diretamente ao céu, pois ela contém espíritos maléficos. Cerca de cinco horas mais tarde, quando as cinzas esfriaram, um parente próximo recolhe minuciosamente num cesto os menores fragmentos ósseos que escaparam à combustão. Reduzidos a pó e conservados numa cabaça, eles darão ensejo, mais tarde, a uma festa funerária. Na aurora do dia seguinte, todos vão até o rio, as mulheres e as crianças para se purificar com cuidado, os homens para lavar suas flechas, maculadas pelas emanções funestas da fumaça.

Por volta de 20 de janeiro, pusemo-nos a caminho para uma expedição até a Serra Parima. Tem-se primeiro que subir o Orinoco durante cerca de dois dias. Como passamos diante do *chabuno* dos Mahe-kodoteri, vários índios nos ameaçam com

gestos e palavras. Lizot mantém-se cuidadosamente no meio do rio, eles seriam bem capazes de disparar flechas contra nós. Passagem fácil de uma primeira corredeira. Uma grande lontra descansa sobre uma pedra e mergulha sem quase perturbar a superfície da água. Com habilidade, cortando cipós com os dentes, nossos companheiros constroem o abrigo para a noite. Percebe-se que, se a importação de instrumentos metálicos se interrompesse bruscamente, a relação dos índios com o ambiente não seria excessivamente afetada por isso: eles retomariam as técnicas de sempre (o fogo substituindo o metal). Lizot mata uma grande capivara, mas a perdemos, arrastada pela corrente. Esperando que um tronco possa detê-la, procuramo-la durante uma hora, em vão. É uma pena, seriam uns cinquenta quilos de carne boa. Nesse local também encontramos uma pedra usada para polir. No dia seguinte, outra corredeira se apresenta, mas desta vez não a franqueamos; teremos de prosseguir a pé. A montante, o Orinoco já quase deixa de ser navegável. Perdendo suas majestosas proporções, ele transforma-se aos poucos numa torrente. Estamos muito perto de sua nascente, que foi descoberta não faz muito tempo.

Terminamos a jornada e passamos a noite no *chabuno* dos Shui-miweiteri que domina a alta barreira rochosa. Ritos de acolhida habituais; oferecemos droga ao chefe: rara aqui, ela é imediatamente preparada e consumida. "Fiquem conosco, ele insiste, não vão ver os outros. Eles são maus!" Esses bons apóstolos não estão em absoluto interessados no nosso bem-estar. Estão preocupados é com os presentes que iremos distribuir aos outros grupos: gostariam de ficar com esse maná. Mesmo assim nos oferecem um guia. É freqüente um grupo convidar outro para trocas e julgar, no último momento, que deu mais do que recebeu. Então, sem a menor cerimônia, eles chamam os outros, que estão de partida, de volta e, sob ameaça, obrigam-nos a retribuir as dádivas, mas sem devolver as que eles próprios obtiveram dos parceiros. A idéia de contrato certamente os faria rir. Sua palavra é algo que jamais pensariam em dar. Cabe a nós sair dessa dificuldade.

Durante a noite, todos são acordados pelos gemidos cada vez mais fortes de uma mulher enferma. O diagnóstico é imediato: uma alma do outro mundo se apoderou do *alter ego* animal da mulher, uma lontra. As outras mulheres fazem então a paciente andar de um lado a outro, imitando os gritos do animal, para fazê-lo voltar. O tratamento é eficaz, pois ao amanhecer ela se levanta saudável de corpo... As sociedades, poderíamos dizer, permitem-se apenas as doenças que podem tratar, o campo da patologia é mais ou menos controlado. Certamente por isso nossa própria civilização, capacitada por sua ciência a descobrir tantos novos remédios, vê-se perseguida por tantas doenças. O resultado da corrida entre as duas não é evidente. Pior para nós.

A Parima não é verdadeiramente uma cadeia com vales. É antes um conjunto desordenado de montanhas cônicas ou piramidais, pressionadas umas contra as outras, muitas vezes com mais de mil metros de altura e separadas na sua base por baixios pantanosos. Os caminhos entre os *chabuno* da região seguem as cristas dos montes: sobe-se, desce-se, torna-se a subir etc. É penoso, mas, pensando bem (e sendo bom o estado de saúde), é menos cansativo do que chafurdar na água estagnada ou resvalar nos troncos apodrecidos que servem de pontes. Após um trajeto de quatro horas, chegamos aos Ihi-rubiteri. Mal paramos ali (apenas o tempo de deixar a *ebena* para sermos bem-vindos na volta), apesar da insistência das pessoas em nos reter (sempre a questão dos presentes que serão distribuídos aos outros). Seguimos adiante, e pode-se dizer que é um longo caminho. Eu pelo menos o digo. Por fim, felizmente, e ao anoitecer, entrada na aldeia dos Matowateri.

Há compensações. Valeu a pena vir até aqui. Ao penetrarmos no *chabuno*, nos saúdam com urna formidável ovação. Eles reconhecem Lizot. Somos cercados por dezenas de homens brandindo arcos e flechas, que gritam e dançam ao nosso redor: "*Shori! Shori! Cunhado! Cunhado! Toma estas bananas, e estas! Somos amigos! Nohi! Amigos!*". Quando há cachos demais em nossos braços estendidos, eles os tiram e substituem por outros. É a alegria. Aleluia! *Hei! Hei!* Ainda assim nos deixam repousar um pouco. Não por muito tempo, não o suficiente, pelo menos no que me diz respeito. Pois me vejo logo puxado, agarrado, transportado por um bando de exaltados que gritam juntos coisas incompreensíveis. O que está havendo?

Em primeiro lugar, está presente no *chabuno* (por essa razão superpovoado) um grupo visitante que nunca viu brancos. Os homens, intimidados de início, permanecem atrás dos outros, sem ousar muito nos olhar (as mulheres estão mais afastadas, sob o telheiro do *chabuno*). Mas logo perdem sua reserva, aproximam-se, tocam-nos, e a partir de então não há como detê-los. Em segundo lugar, eles se interessam muito mais por mim que por Lizot. Por quê? Não posso explicar sem me descrever brevemente. Em nossas marchas, andamos com o torso nu, evidentemente, vestidos com um pequeno calção e tênis de basquete. Nossas anatomias são perceptíveis e, conseqüentemente, o sistema piloso (nada exagerado, convém dizer) que adorna meus peitorais. E isso fascina os índios que, sob esse aspecto, não são muito diferentes de Lizot. Sou o primeiro bípede peludo que eles vêem. Não escondem seu entusiasmo: "*A koi! Como é peludo! Wa koi! É um peludo muito gozado! Parece um grande tamanduá! Mas é um verdadeiro tamanduá! Já viram algo assim?*". Custam a crer e não se controlam mais, entram em delírio e insistem absolutamente que eu dê a volta completa no *chabuno* a fim de que as mulheres, balançando-se tranqüilamente em suas redes, tenham o espetáculo a domicílio. Que

fazer? Não pedem meu consentimento e sou levado a desfilhar em volta da casa, como um bicho curioso, em meio a um concerto ensurdecedor de exclamações (ver mais acima). Naquele momento, incapaz de me pavonear, sinto-me antes um Jesus em sua paixão. Pois as mulheres não se contentam de olhar ou de tocar: elas puxam, arrancam os pêlos, para ver se são firmes, e tenho muita dificuldade de proteger o passarinho. Momentos como esses marcam. No caminho, ganhei um monte de bananas. Melhor que nada... Enquanto isso, Lizot, misericordiosamente, torce-se de rir.

Durante nossa estada houve uma bela sessão de xamanismo. Nossa droga era comemorada. O xamã dançou e cantou muito, travou um rude combate com um espírito ruim que ele por fim conseguiu aprisionar num cesto. Então, matou-o a golpes de machado, para depois, completamente exausto pela luta, cair no chão, ofegante. Os espectadores o encorajavam calorosamente.

Em vez de seguir adiante na Parima, empreendemos o caminho de volta. Também foi proveitoso. Fizemos uma parada no *chabuno* dos Ihirubiteri onde, na ida, apenas havíamos passado. E ali pudemos assistir à festa mais solene dos Yanomami, o *reahu*, consumo ritual das cinzas de um morto. A alguma distância do *chabuno*, atravessamos um acampamento provisório, ocupado pelos convidados dos Ihirubiteri. Eles se preparam para a festa da tarde, mas não perdem a ocasião de nos extorquir: caixas de anzóis, rolos de linha de pesca, sempre a mesma coisa.

O líder nos instala perto dele no *chabuno* e nos oferece purê de bananas e batatas doces. Ele possui um enorme par de testículos que balançam graciosamente e nos causam uma forte impressão. Mas o proprietário parece achá-los normais. Se os visitantes ao lado se preparam, aqui tampouco há descanso. Cada homem limpa com cuidado a frente de seu lugar de repouso; com a mão ou pequenas vassouras, retiram-se cocôs de cachorro, ossos, espinhas, restos de cestos, caroços e pedaços de madeira espalhados em toda a volta do *chabuno*. Quando tudo está limpo, as pessoas deitam-se e há um breve tempo morto.

Então a festa começa. Corno que propulsados, dois garotos de uns doze anos irrompem no *chabuno* e percorrem, dançando, com arcos e flechas erguidos, toda a sua circunferência, em sentido inverso um do outro. Eles inauguram a dança de apresentação dos visitantes. Chegam juntos à saída e logo são acompanhados por dois adolescentes, depois por adultos, sempre dois a dois e cantando. A cada cinco ou seis passos, param e dançam sem sair do lugar, lançando às vezes suas armas ao chão. Alguns brandem machados metálicos ou facões de mato. Em princípio, comenta Lizot, eles exibem durante a dança os objetos que têm a intenção de trocar. Dessa maneira, os outros sabem de antemão o que esperar e podem começar a calcular.

Em todo o abrigo ouvem-se gritos, assobios: os espectadores aprovam, aplaudem, encorajam, clamam em voz alta sua admiração. São sinceros? Começando a conhecer os Yanomami, desconfio e imagino que, no íntimo, eles devem dizer-se: "essa gente não é sequer capaz de dançar corretamente". De minha parte, porém, não lhes pouparei elogios. Todos estão magnificamente pintados, sobre os corpos nus ondulam e movem-se os círculos e as linhas de vermelho urucum e preto jenipapo. Outros estão pintados de branco. Alguns ostentam suntuosos ornamentos de plumas, nas orelhas e nos braços, e a dura luz da tarde faz cintilar as mais vivas cores da floresta.

Tendo os homens desfilado aos pares (desta vez, as mulheres não dançam), todos juntos, no mesmo ritmo e ao som dos mesmos cantos, dão uma espécie de volta olímpica. Para dizer de um modo simples e breve: é bonito.

Tão logo os visitantes encerram sua apresentação, celebra-se o rito que motiva a festa. Os homens que, nos dois grupos, têm um laço de parentesco com o morto, vão comer suas cinzas. As mulheres e as crianças estão excluídas da refeição. Uma imensa folha, ligada nas duas extremidades — como uma canoa — é enchida quase até a borda de purê de bananas. Sou incapaz de avaliar a quantidade, mas seguramente há dezenas de quilos ou litros. As cinzas são espalhadas no purê e provavelmente não alteram seu gosto. Trata-se de canibalismo, por certo, já que os mortos são comidos, mas de uma forma muito atenuada em relação à de outras partes da América do Sul. Os convivas estão agachados em volta do recipiente, do qual se servem com suas cabaças. Os cantos de luto das mulheres oferecem um ruído de fundo ao banquete funerário dos homens. Tudo isso é feito sem ostentação, os não-participantes prosseguem sua atividade, ou sua passividade. Todavia, a festa do *reahu* é um momento crucial na vida de um grupo. O sagrado está no ar. Seríamos muito mal vistos se nos aproximássemos da cena. Quanto a tirar fotos, nem pensar... As coisas da morte devem ser tratadas com prudência.

E então a vez de os anfitriões devolverem a cortesia aos visitantes. Pintados, emplumados e enfeitados, os homens dançam. Mas fazem isso, visivelmente, com menos convicção que os outros, certamente julgando que não vale a pena despender muito esforço por eles. A seguir, são feitas as trocas. O *chabuno* murmura. Cada um mostra suas riquezas, aprecia o tamanho das pontas de flechas, a retidão dos bastões, a solidez das cordas, a beleza dos ornamentos. As coisas vão e vêm, tudo num relativo silêncio e numa grande desconfiança recíproca. Trata-se de não fazer maus negócios.

Já anoiteceu mas a festa continua. Agora, os adolescentes dos dois grupos (são vinte ou vinte e cinco) celebram um rito de caça. Cantando e dançando juntos, com

arcos e flechas erguidos bem alto, durante horas eles fazem ressoar na noite a marcação de seus passos. Uma vida admirável anima a força de suas vozes.

Praticamente não pregamos o olho. Depois da dança dos jovens caçadores, segue-se, até o amanhecer, o ritual de separação, os dois grupos fazendo suas despedidas. Trata-se de um duelo oratório. Um homem de um grupo, sentado, recita bem alto e muito rápido, como uma salmodia, uma série de frases. Da outra extremidade do *chabuno* responde o parceiro, que deve simplesmente repetir o que o outro disse, sem se enganar, sem omitir uma só palavra e à mesma velocidade. Nada é dito de especial, apenas se trocam notícias, mil vezes repetidas, com o único pretexto de fazer tropeçar o adversário para ridicularizá-lo. Quando os dois homens terminam, são substituídos por outros dois e assim por diante.

A primeira claridade do dia, tudo se interrompe. A festa terminou. Os convidados recebem dois enormes pacotes de alimentos, carne e bananas, preparados de antemão pelos organizadores do *reahu* e bem embalados em folhas (os Yanomami são especialistas em embalagem). E o sinal de partida. Silenciosos e rápidos, eles desaparecem na floresta...

Quanto a nós, íamos em direção ao Orinoco. Paramos por um instante para nos aliviar. Os índios estão sempre interessados na nossa maneira de urinar. Eles se agacham: é uma grosseria deixar ouvir o ruído do jato no chão. Um deles me observa com atenção. "Você mijá como um velho. — ? — É completamente amarelo."

Não foi um retorno triunfal, foi algo bem mais modesto. E quando Lizot, que andava à frente, exclamou: "Escuta! É a corredeira!", não fui galante, não disse: "Já?". Encerremos o assunto.

Mil anos de guerras, mil anos de festas! É o que desejo para os Yanomami. Uma ilusão? Receio que sim. Eles são os últimos sitiados. Uma sombra mortal se estende por toda parte... E depois? Talvez se sintam melhor, uma vez rompido o último círculo dessa última liberdade. Talvez se possa dormir sem ser despertado uma única vez... E algum dia, ao lado dos *chabuno*, haverá então perfuradoras de petróleo; no flanco das colinas, escavações de minas de diamante; policiais nas estradas, lojas à beira dos rios... Harmonia em toda parte.

Capítulo 2

UMA ETNOGRAFIA SELVAGEM

Uma etnografia selvagem*

*A propósito dos Yanoama*¹

Proclamemos de saída que nenhuma objeção ou reserva afetará o respeito e a simpatia merecidos por este livro sobre o qual dizemos, com prazer e sem reticência, que é um grande livro. E reconheçamos também a admiração que Elena Valero, a autora quase anônima dessa obra impressionante, cujo relato foi recolhido ao gravador pelo afortunado médico italiano Ettore Biocca, suscitará, na alma de todo leitor inocente. Tendo dado a cada um o que lhe é devido, passemos à ordem do dia.

O livro é, pode-se dizer, uma autobiografia que conta vinte e dois anos da vida de uma mulher, sem fazer disso o tema exclusivo, embora só isso fosse em si mesmo fascinante. Pois, na experiência pessoal de Elena Valero, acha-se misturada, englobada, descrita com traços ao mesmo tempo firmes e sutis, a vida social — apreendida em sua diferença mais intensa e em sua riqueza mais detalhada — de uma sociedade primitiva: a tribo indígena dos Yanoama, que vive nos confins venezuelano-brasileiros, nas montanhas da Serra Parima. O encontro entre Elena e os índios aconteceu em 1939, quando ela tinha onze anos de idade. Uma flecha envenenada no ventre efetuou o primeiro contato, quando um bando de índios em guerra atacou sua família, brancos pobres do Brasil em busca de madeiras preciosas nessa região então ainda inexplorada. Os pais e os dois irmãos fugiram, Elena foi capturada pelos assaltantes, espectadora inconsciente da ruptura mais brutal e mais imprevista que se possa imaginar na vida de uma garota que sabia ler e escrever, e com a primeira comunhão feita. Os índios a levaram e a adotaram; ela tornou-se mulher no meio deles, depois esposa de dois maridos sucessivos, mãe de quatro meninos; ao cabo de vinte e dois anos, em 1961, abandonou a tribo e a floresta para voltar ao mundo dos brancos. Para E. Valero foram, portanto, vinte e dois anos — para nós quase inacreditáveis — de aprendizagem, sofrida no início com dor e lágrimas, depois bem mais descontraída e experimentada inclusive como felicidade, da vida selvagem dos índios Yanoama. Assim, pela boca dessa mulher — que o acaso projetou para além de nosso mundo, obrigando-a a integrar, assimilar e interiorizar em seu íntimo, e até mesmo em sua dimensão mais familiar, a *substância* de um universo cultural que subsiste a anos-luz do dela —, pela boca de E. Valero falamos verdadeiramente os índios, pois graças a ela desenha-se aos poucos a figura do mundo deles e de seu ser-no-mundo, e isto no modo de um discurso livre, sem

* Publicado originalmente em *L'Homme*, I, n.9, 1969.

¹ Ettore Biocca, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens* (Paris: Plon, "Terre humaine", 1968).

coerção, originado de seu próprio mundo e não do nosso, justaposto ao outro sem tocá-lo.

Em suma: pela primeira vez, sem dúvida — milagrosamente, quase se poderia dizer —, uma cultura primitiva relata-se ela própria, o Neolítico expõe diretamente seus prestígios, uma sociedade indígena descreve-se a si mesma *de dentro*. Pela primeira vez, podemos nos introduzir no ovo sem arrombá-lo, sem quebrar a casca: ocasião bastante rara e que merece ser celebrada. Como foi isso possível? A resposta é evidente: porque E. Valero decidiu um dia interromper sua grande viagem, cujo relato jamais teria sido possível de outro modo. Portanto, num certo sentido, o mundo indígena, apesar do longo contato que ela teve com ele, expulsou Elena de seu seio, permitindo assim nele penetrarmos por intermédio de seu livro. Ora, a partida da mulher nos leva a refletir sobre a chegada da garota, sobre essa "aculturação" às avessas que suscita a questão: como pôde E. Valero tornar-se tão profundamente índia e não obstante deixar de sê-lo? O caso apresenta um duplo interesse, primeiro no que se refere a uma personalidade excepcional, a seguir pela luz que projeta indiretamente sobre o movimento inverso dos índios em direção ao mundo branco, sobre essa repugnante degradação que os cínicos ou os ingênuos não hesitam em batizar com o nome de aculturação. A idade da garota deve reter nossa atenção. Sua entrada no mundo indígena se fez violentamente, por um rapto. Mas parece-nos que ela tinha a idade ideal para ao mesmo tempo assumir esse traumatismo e finalmente adaptar-se à nova vida, e para manter em relação a esta uma distância, por menor que fosse, um recuo, por mínimo que fosse, que a impediu de tornar-se *completamente* índia e a incitou mais tarde a decidir voltar para seu primeiro mundo, um mundo que ela nunca esqueceu totalmente.² Alguns anos mais jovem, isto é, não tendo ainda integrado perfeitamente sua civilização de origem, ela teria certamente efetuado um salto radical, teria se tornado uma Yanoama e nunca mais teria pensado no seu lugar de origem.

E. Valero não é o único caso de criança branca raptada pelos índios. Mas, quase sempre, elas desaparecem definitivamente. A razão é simples: trata-se de crianças muito jovens, que em pouco tempo morrem ou, mais provavelmente, perdem toda memória de seu lugar de origem. Para nossa sorte, a particularidade de Elena é que, aos onze anos, ela já era, e irreversivelmente, uma branca, uma pessoa do Ocidente. Percebe-se claramente por seu relato que, depois de vinte e dois anos, ela nem sequer

² Aqui se observa, a nosso ver, a diferença entre um documento como *Yanoamae* as autobiografias de indígenas recolhidas em outras partes do mundo, na América do Norte em particular. Um informante, por maior que seja seu talento e mais fiel sua memória, permanece muito preso a seu mundo, muito próximo dele ou, ao contrário, muito separado, pois seu mundo foi destruído pelo contato com nossa civilização. No limite, portanto, ou impossibilidade de falar, ou discurso mortal. Eis por que um índio jamais poderia ter escrito *Yanoama*, e por que esse livro é único.

esqueceu completamente de falar seu português natal, que ainda compreendia bem. E notemos que, muitos anos após sua captura, podia ainda recitar o *Pai-Nosso* e a *Ave-Maria* se estivesse em situação crítica. Com mais idade, por outro lado — isto é, quase adulta (para uma moça) —, talvez não tivesse suportado tão bem o choque nem manifestado essa espantosa vontade de viver que E. Valero testemunha, que lhe permitiu sair sã e salva de dificuldades que mal conseguimos imaginar. Ainda impúbere, ela fugiu do *chabuno* de seus hospedeiros e viveu sete meses sozinha na floresta, sem fogo; aliás, ela tentou, em vão, obtê-lo segundo o método dos índios, por fricção. Conseqüentemente, sua idade e sua personalidade seguramente lhe facilitaram a tarefa. E não esqueçamos sobretudo que se trata de uma mulher, isto é, de um ser muito menos vulnerável que um homem: quer dizer, para um garoto capturado na mesma idade que ela, o trabalho de instruir-se sobre o mundo indígena provavelmente não teria sido tão fácil. Pouco tempo depois de sua captura, Elena encontrou um garoto brasileiro de sua idade, também raptado havia pouco tempo. Nunca mais teve notícias dele. Uma mulher raptada é um bem a mais para a comunidade, uma dádiva gratuita, um ganho inesperado, enquanto um homem é um tomador de mulher que nada daria em troca; o grupo não teria, em princípio, nada a ganhar deixando-o viver.

Ao longo do livro, vê-se que E. Valero estava tanto *diante* do mundo indígena quanto *dentro* dele: percebe-se nela um gosto evidente pela observação, uma capacidade de surpresa, uma tendência a questionar e a comparar. Esses dons propriamente etnográficos, Elena pôde exercê-los precisamente porque não se deixou absorver na vida indígena, porque se manteve sempre um pouco retraída, porque foi sempre Napagnouma, filha de brancos, não apenas para seus companheiros yanoama, mas para si mesma. A etnologia selvagem que nossa heroína pratica chega mesmo à contestação; por exemplo, ela permaneceu muito tempo cética quanto às certezas religiosas dos índios e à existência dos Hekura, "espíritos" das plantas, dos animais, da natureza que inspiram os xamãs e protegem as pessoas. "As mulheres me perguntavam: 'Você não acredita neles? Eu respondia: 'Não, não acredito, não vejo nada e nunca vi nenhum Hekura'." Algumas práticas lhe inspiram uma repulsa, bastante imprudentemente, ela não oculta dos índios. Trata-se sobretudo do ritual endocanibal em que são consumidas as cinzas dos ossos de parentes mortos. Aí aparece, em sua dimensão mais nua, um traço marcante de nossa cultura, o horror provocado pela antropofagia. Elena relata a discussão (pois é realmente uma *disputado* argumentada) que teve a esse respeito com o marido, que lhe dizia: "Vocês põem seus parentes debaixo da terra, e os vermes os comem; vocês não amam seus familiares". Ao que ela objetava valentemente: "O que eu digo é verdade. Vocês

queimam o corpo, depois juntam os ossos e os trituram. Mesmo depois que ele está morto, vocês ainda o fazem sofrer. A seguir põem as cinzas no purê de bananas e as comem. Por fim, depois de tê-las comido, vão à floresta fazer suas imundícies; esses restos devem ainda passar por isso.' O *touchawa* me olhou, sério, e disse: 'Que ninguém te ouça dizer isso'. Todos esses fatos e muitos outros mostram bem que Elena conservava uma certa liberdade em sua relação com os índios, que ela sempre se esforçou por manter entre eles sua diferença. O que significa que nunca a abandonou totalmente a idéia de um retorno aos seus, exceto, convém sublinhar, durante o tempo em que foi a esposa de seu primeiro marido Fusiwe. Na segunda parte de seu relato, ela faz dele um retrato cheio de calor e afeição, e de amargura também no final, do qual sobressai a figura poderosa de um herói antigo. Não há dúvida nenhuma que Thevet, que inclui em seu *Pourtraicts des hommes i/lustres* [Retratos de homens ilustres] o do grande chefe tupinambá Cunhambebe, teria acrescentado o de Fusiwe. O pudor e a discrição, muito indígenas, de Elena, quando fala do marido, sublinham ainda melhor a profundidade do vínculo que a unia a esse homem, apesar de seus acessos de fúria, como quando ele lhe quebrou um braço com um golpe de borduna. "Fiquei com os Namoeteri", ela conta, quando Fusiwe a tomou por mulher. "Desde esse dia, não tentei mais a fuga. Fusiwe era grande, era forte." Isto fala de Elena. Que dizer agora do horizonte sobre cujo fundo se desenha a trajetória quase legendária dessa vida? Legendária, com efeito, no sentido de que essa Eurídice retorna do além: e duplamente do além, diremos, porque as sociedades primitivas como as dos índios Yanoama constituem o limite, o além de nossa própria civilização, e assim talvez o espelho de sua verdade; e porque, de outro lado, essas mesmas culturas estão agora mortas ou moribundas. Alma do outro mundo, portanto, nesse duplo sentido, assim é Napagnouma.

Que dizer dos Yanoama? É tamanha a riqueza etnográfica contida no livro que os descreve que se tem dificuldade de dominar o volume de detalhes, a profundidade e a variedade de observações feitas de passagem, a precisão e a abundância na descrição das múltiplas facetas da vida desses grupos. Renunciando, pois, a reter o material muito rico que escoa nesse relato, nos limitaremos a assinalar alguns de seus traços principais. Não sem pensarmos em sugerir, apesar de tudo, um empreendimento que, necessariamente inútil, seria em todo caso curioso. Tratar-se-ia de, proibindo-se qualquer outra leitura que não a de *Yanoama*, ordenar e analisar todo o dado bruto ali recolhido a fim de extrair uma espécie de estudo monográfico, cujos resultados seriam a seguir confrontados com os dos quatro volumes que Biocca dedicou a esses índios. A comparação seria talvez frutuosa.

A descrição do endocanibalismo reteve particularmente nossa atenção. O fato em si é conhecido há bastante tempo, e sabe-se que o noroeste amazônico é uma área de antropofagia ritual, mas de uma forma mais atenuada que em outras regiões. Quando uma pessoa morre, suspende-se numa árvore seu cadáver encerrado dentro de um cesto até que as carnes tenham desaparecido, ou então se queima imediatamente o corpo. Em ambos os casos, os ossos são recolhidos, moídos, reduzidos a pó e conservados numa cabaça. Conforme as necessidades cerimoniais, eles são consumidos misturados a um purê de bananas. É impressionante reencontrar na boca dos Yanoama a mesma teoria do endocanibalismo formulada pelos Guayaki.

No entanto, a antropofagia Guayaki — não atenuada — é o simétrico oposto da dos Yanoama, já que eles comem a carne assada e abandonam os ossos queimados. Mas nos dois casos o pensamento indígena compreende esse ritual como um meio de reconciliação entre os vivos e os mortos. Constata-se também que nessas duas tribos os parentes mortos são comidos coletivamente em grandes festas às quais são convidados amigos mesmo distantes, e que, poeira dos ossos ou carne assada, o morto nunca é consumido isoladamente, mas sempre misturado a uma substância vegetal (aqui purê de bananas, miolo de pindoba entre os Guayaki). O endocanibalismo se inscreve num espaço homogêneo seguramente relacionado, a despeito das formas diversas que assume, a uma teoria unitária. Mas pode-se elaborar uma tal teoria sem nela incluir também o exocanibalismo, tal como o praticavam, por exemplo, os Tupi-Guarani? E as duas formas de antropofagia não estariam, por sua vez, no interior de um mesmo campo que uma única análise englobaria? A hipótese de Volhard e Boglár, que articula o endocanibalismo no norte amazônico à "agricultura principiante", não é em todo caso absolutamente convincente. Pesquisas em andamento talvez tragam mais luz sobre esse ponto. (Permanece misterioso para nós o título de um capítulo do livro: "O endocanibalismo e a supressão das viúvas", em que não se fala nem de uma coisa nem de outra, nem de uma relação qualquer entre as duas.)

São preciosas também, para uma melhor compreensão do xamanismo, as numerosas indicações que *Yanoama* oferece sobre o tema. Ali se pode ler descrições completas e minuciosas de curas operadas pelos médicos yanoama, transcrições literais dos cantos por meio dos quais os xamãs evocam e pedem a ajuda de seus Hekura, os "espíritos" protetores dos homens. Para ser xamã, é preciso conhecer os cantos de invocação de todos os Hekura e um capítulo nos mostra precisamente como um jovem aprende esse ofício, sob a severa direção dos velhos médicos. Seus estudos não são fáceis; a abstinência, os jejuns, a insuflação repetida da *ebena*, droga alucinógena amplamente utilizada pelos Yanoama, o esforço intelectual permanente

para reter os cantos ensinados pelos mestres, tudo isso conduz o neófito a um estado de esgotamento físico e quase desespero, necessário para conquistar as boas graças dos Hekura e merecer sua benevolência: "Pai, eis que os Hekura chegam; eles são muitos. Chegam até mim dançando, Pai. Agora sim, agora eu também serei Hekura!...". Seria um erro pensar os Hekura segundo uma visão instrumental: longe de existirem como instrumentos neutros exteriores ao xamã, que se contentaria em convocá-los e utilizá-los conforme suas necessidades profissionais, eles se tornam para ele a própria substância de seu eu, a raiz de sua existência, a própria força vital que o mantém ao mesmo tempo no círculo dos homens e na órbita dos deuses. Esse estatuto ôntico dos xamãs é indicado por um dos nomes que os designam: Hekura, justamente. É o que mostra bem o fim sóbrio e trágico de um jovem xamã, ferido de morte por uma flecha: "Voltado para seu pai, ele murmurou: 'Pai, o último Hekura que estava junto a mim, que me fez viver até tua chegada, Pachoriwe [Hekura de macaco], agora me abandona'. [...] Ele se estreitou contra o tronco, ficou rígido e caiu morto". Que têm a dizer sobre isso as concepções correntes dos fenômenos xamanísticos? E o que "possui" esse jovem e lhe permite adiar sua morte por várias horas, até poder lançar um último olhar a seu pai para então, cumprido esse último desejo, morrer? Na realidade, as descarnadas categorias do pensamento etnológico não nos parecem capazes de avaliar a profundidade e a densidade do pensamento indígena e, mais simplesmente mesmo, sua diferença. A antropologia deixa assim escapar, em nome de impalpáveis e pálidas certezas, um campo ao qual ela permanece cega (como o avestruz, talvez?): aquele que conceitos tais como os de espírito, alma, corpo, êxtase etc, não conseguem circunscrever, mas no centro do qual maliciosamente a Morte coloca sua questão.

O acaso, que talvez não o seja, quis que Napagnouma se tornasse a esposa de um chefe, Fusiwe, o qual já tinha quatro mulheres. Ela era mesmo visivelmente a preferida e seu marido a encorajava a comandar as outras, ao que ela se opunha fortemente. Mas o problema não é esse. O que para nós é de um inestimável interesse é que ela traça, ao falar do marido, o retrato mesmo do chefe índio tal como aparece de modo recorrente em todo o continente sul-americano. Reencontramos aqui os traços que qualificam ordinariamente o modelo da autoridade política, da chefia entre os índios: talento oratório ou dons de cantor, generosidade, poliginia, valentia etc. Essa enumeração desordenada não significa que nenhum sistema organize essas propriedades ou que nenhuma lógica as reúna num todo significativo. Muito pelo contrário. Digamos simplesmente que a pessoa de Fusiwe ilustra de modo perfeito a concepção indígena do poder, radicalmente diferente da nossa na medida em que todo o esforço do grupo tende exatamente a separar chefia e coerção, e assim a tornar o

poder, num certo sentido, impotente. Concretamente, um chefe — caberia antes nomeá-lo dirigente ou guia — não dispõe sobre seus homens de absolutamente nenhum poder, exceto aquele — muito diferente — de seu prestígio junto a eles e do respeito que sabe inspirar. Donde o jogo sutil entre o chefe e seu grupo, jogo perceptível nas entrelinhas do relato de Elena, e que consiste para o primeiro em saber a todo instante apreciar e avaliar as intenções do segundo, para fazer-se em seguida seu porta-voz. Tarefa delicada, feita de sutilezas, essa de realizar-se sob o discreto mas vigilante controle do grupo. Û menor abuso de poder (isto é, o uso de poder) identificado pelo grupo, acabou-se o prestígio do chefe: ele é abandonado em proveito de um outro mais consciente de seus deveres. Por ter tentado arrastar sua tribo a uma expedição guerreira que ela recusava, por ter confundido seu *desejo* e as intenções do grupo, Fusiwe se perdeu. Abandonado por quase todos, ele persistiu porém em fazer *sua* guerra, para nela acabar finalmente perdendo a vida. Pois sua morte, quase solitária, é na verdade um suicídio: o suicídio de um chefe que não pôde suportar a recusa imposta por seus companheiros, de um homem que, não podendo sobreviver como chefe aos olhos de sua gente e de sua mulher branca, preferiu morrer como um guerreiro. A questão do poder nesse tipo de sociedades, posta em termos adequados, rompe com o academismo da simples descrição (visão próxima e cúmplice do mais vulgar exotismo) e faz um sinal familiar aos homens de nossa sociedade: a linha de partilha entre sociedades arcaicas e sociedades "ocidentais" passa talvez menos pelo desenvolvimento da técnica que pela transformação da autoridade política. Aí também se vislumbra um lugar que seria essencial para a ciência do homem saber habitar, nem que fosse para melhor ocupar sua própria posição no pensamento do Ocidente.

Há uma circunstância, porém, em que as sociedades indígenas toleram o encontro provisório da chefia e da autoridade: a guerra, único momento talvez em que um chefe aceita dar ordens e seus homens executá-las (e ainda caberia examinar isso melhor). Ora, a guerra está quase constantemente presente no texto que nos ocupa, o que nos leva a perguntar: quais serão, afinal, as impressões de um leitor mesmo um pouco avisado? Receio que não sejam muito favoráveis. Com efeito, que pensar de povos que não cessam de se entre-matar com um ardor sem descanso, que não hesitam em crivar de flechas hoje os que ainda ontem eram seus melhores amigos? E assim desabam as ilusões sobre os costumes pacíficos do bom Selvagem, pois aqui não se vê, e mesmo ao pé da letra, senão a guerra de todos contra todos, o estado pré-social do homem segundo Hobbes. Convém ser claro: assim como o estado de natureza de Rousseau, o "*bellum omnium contra omnes*" de Hobbes não corresponde a um momento histórico da evolução humana, embora a abundância dos episódios

guerreiros possa sugerir o contrário a propósito dos Yanoama. Em primeiro lugar, o relato de Elena Valero se desenrola ao longo de vinte e dois anos; além disso, ela provavelmente destacou aquilo que mais a impressionava, a saber, os combates. Enfim, não esqueçamos que, sem reduzir a importância sociológica da guerra nessas culturas, em toda a América, tanto na do Norte quanto na do Sul, a chegada dos brancos provocou quase mecanicamente um re-dobramento da hostilidade e da guerra entre as tribos. Feitos esses esclarecimentos, parece-nos que o próprio termo guerra não descreve convenientemente os fatos. Pois quais são as unidades opostas? São grupos locais *aliados*, isto é, grupos que trocam suas mulheres e que, por essa razão, tornam-se parentes entre si. Talvez seja difícil compreender que cunhados procurem sobretudo se massacrar, mas parece evidente que se deve pensar a "guerra" entre esses índios a partir da circulação das mulheres, as quais nunca são mortas. Aliás, os Yanoama sabem perfeitamente, quando possível, substituir o confronto sangrento com flechas por combates rituais com borduna, graças aos quais se dissolve a vingança. De modo que são muito vaporosas as fronteiras entre a paz e a violência, entre o casamento e a guerra, e um grande mérito deste livro é alimentar essa problemática com um material incomparavelmente vivo.

Para concluir, uma última palavra: que dizer do leitor de semelhante obra, se ele é etnólogo? Ela o deixa farto, mas não satisfeito. De fato, comparado à vigorosa abundância do que é a vida de uma sociedade primitiva, o discurso do cientista parece antes o tartamudeio hesitante de um gago, e vesgo ainda por cima. Portanto, um livro um pouco amargo por nos deixar na certeza de que nos deslocamos na superfície das significações, que deslizam um pouco mais adiante a cada passo dado para aproximar-se delas. Mas aí já não se trata mais de etnologia. Sendo as coisas o que elas são, a linguagem da ciência (que nada aqui coloca em questão) parece permanecer — por destino, talvez — discurso sobre os selvagens e não discurso dos selvagens. Como eles, não podemos conquistar a liberdade de ser ao mesmo tempo um e outro, de estar simultaneamente aqui e lá, sem perder tudo e não ter mais lugar onde ficar. A cada um se recusa assim a astúcia de um saber que, ao tornar-se absoluto, se aboliria no silêncio.

Capítulo 3

O ATRATIVO DO CRUZEIRO

O atrativo do cruzeiro*

Com impulso próprio, o grande barco percorre os últimos metros e encosta, sem choque, junto à praia. O guia salta em terra e exclama: "Mulheres e crianças primeiro!". Risos alegres saúdam o gracejo. Galantemente, ele oferece o braço às damas e o desembarque efetua-se num animado vozerio. Estão todos ali, os Brown e os Murdock, os Fox e os Poage, os MacCurdy e os Cook. Antes da partida, foram aconselhados a cobrir-se bem, mas vários dos senhores preferiram ficar de *shorts*. Eles dão-se palmadas nas pernas e coçam os grossos joelhos rosados que os mosquitos logo perceberam. Mas e daí! Afinal não se vai passar a vida toda nos hotéis climatizados; de vez em quando é preciso viver duramente e conhecer a natureza.

— Tornaremos a partir dentro de duas horas... e cuidado com os escalpos!

É talvez o décimo contingente de turistas que ele conduz à aldeia indígena. Para ele é rotina. Por que renovar seus ditos espirituosos? São sempre acolhidos com benevolência. Mas para essa gente é muito diferente. Eles pagaram uma quantia bastante elevada para ir ver os selvagens. E recebem em troca de seu dinheiro esse sol que não perdoa, os cheiros misturados do rio e da floresta, os insetos, todo esse mundo estranho que estão bravamente dispostos a conquistar.

— Com essa luz? Acho que vou começar por...

A alguma distância, avistam-se os domos das quatro ou cinco grandes casas coletivas. Movimento das câmeras, estalidos dos aparelhos: o cerco começa.

— Eu tinha muita vontade de ver esses negros! Seus ritos são tão curiosos!

—... Não mais de dez dólares - eu disse a ela. No final, ela concordou.

— Eles são muito atrasados. Mas bem mais simpáticos que os nossos, não acha?

— ... depois, quando vi que o mesmo preço incluía uma visita às Bahamas, então eu disse à minha mulher: está decidido, vamos até lá.

O pequeno grupo avança lentamente por um caminho margeado de árvores de urucum. O sr. Brown explica que os índios pintam-se com o suco vermelho dos frutos quando partem em guerra.

— Eu li num livro, não lembro mais sobre qual tribo. Mas isso não tem importância, são todas parecidas.

Tamanha erudição suscita respeito.

* Publicado originalmente em *Les Temps Moderns*, n. 299-300, jun.-jul. 1971.

— Os Prescott? São uns idiotas, simplesmente. Disseram que estavam cansados. Na realidade, vou lhes dizer, estavam com medo! Sim, medo dos índios.

O caminho atravessa um grande pomar. O sr. Murdock observa as bananeiras, ele bem que gostaria de pegar uma fruta, mas é um pouco alto, teria que saltar. Hesitante, ele tira por um instante o chapéu e enxuga seu crânio calvo.

— Você, pelo menos, não corre o menor risco de escalpo!

Ele renuncia à banana. Todos estão de bom humor. Eis que chegam ao final do caminho, entre duas enormes cabanas. Param por um momento, como num limiar. A praça oval está deserta, limpa, inquietante. Parece uma cidade morta.

— É aí que eles fazem suas danças, durante a noite.

No centro, um mastro ornado de losangos pretos e brancos. Um cachorro magérrimo rega sua base, late debilmente e se afasta em passos miúdos e apressados.

— E aposto que ali é o poste de tortura!

O sr. Brown não tem muita certeza, mas é o especialista. Murmúrios, fotos, deliciosos estremecimentos.

— Você acha que os ensinam a falar?

Amarelos e verdes, vermelhos e azuis, os papagaios e as grandes araras fazem a sesta, empoleirados no alto dos telhados.

— Bem que eles podiam dizer alguma coisa, não custava nada eles aparecerem para nos receber, poxa!

Isso acaba se tornando perturbador, esse peso de silêncio e luz. Felizmente, os habitantes começam a emergir por minúsculas aberturas, mulheres com seios nus, crianças agarradas a suas saias, homens que olham os estrangeiros das pernas para baixo e lançam preguiçosamente pedaços de ossos aos cachorros. Conversas imprecisas se iniciam, as senhoras querem acariciar a cabeça das crianças, que escapam, um homem jovem com sorriso aberto repete sem parar: "OK! Good morning! OK!". O sr. Poage está encantado.

— E então, meu jovem, tudo bem?

Ele dá um tapinha nas costas do poliglota. Em suma, rompeu-se o gelo, estão entre os selvagens, nem todo mundo pode dizer o mesmo. Claro que não é exatamente o que se esperava, mas ainda assim... Os índios estão ali, arcos e flechas apóiam-se contra as paredes de palma das casas.

Agora se dispersam, cada um para o seu lado. Visivelmente, não há nada a temer e, em relação às fotos e ao resto, é preferível que não fiquem amontoados, que não dêem a impressão de se preparar para a guerra.

Decidido, o sr. Brown, seguido pela esposa, dirige-se ao índio mais próximo. Metodicamente, ele fará a visita completa da aldeia. Duas horas para conhecer a tribo,

não é tempo demais. Mãos à obra. O homem está sentado à sombra num banquinho de madeira em forma de animal. De vez em quando, leva à boca um tubo de terracota; fuma seu cachimbo sem deslocar o olhar, que parece nada ver. Não se mexe nem mesmo quando o sr. Brown se planta à sua frente. Sua cabeleira negra cobre livremente os ombros, sem ocultar as orelhas que exibem um grande furo.

No momento de passar à ação, alguma coisa detém o sr. Brown. Que vou dizer a ele? Afinal, não vou chamá-lo de senhor. E, se tratá-lo por tu, pode ficar zangado e criar dificuldades.

— O que você acha? Como se dirigiria a esse... a esse homem?

— Não diga nada, simplesmente! De todo modo, ele certamente não compreenderia.

Ele avança e enuncia, entre injunção e pedido:

— Foto.

Os olhos do índio sobem dos pés até os joelhos do sr. Brown.

— Um peso.

Bom, ao menos ele sabe o que é o dinheiro. Era de se esperar... Enfim, não é caro.

— Sim, mas é preciso retirar essa roupa! Foto, mas não com essa roupa!

O sr. Brown faz o gesto de baixar as calças ao longo das pernas, ensina a desabotoar a camisa. Despe o selvagem, desembaraça-o de suas velhas roupas imundas.

— Eu tirando roupas, cinco pesos.

Santo Deus, não é possível estar interessado a tal ponto. Ele exagera, para uma foto ou duas. A sra. Brown começa a impacientar-se.

— Como é? Vai tirar essa foto?

— Mas veja bem, ele inventa histórias a cada vez.

— Mude de índio.

— Será a mesma coisa com os outros.

O homem prossegue sentado, indiferente, fumando tranqüilamente.

— Tudo bem. Cinco pesos.

O índio desaparece alguns instantes no interior e volta a sair, inteiramente nu, atlético, calmo e livre em seu corpo. Rápidas nostalgias passam pela mente do sr. Brown e, em torno do sexo, a sra. Brown deixa vagar um olhar.

— Você acha realmente que...

— Ah! Não me complique as coisas! Esse está bom.

Clique, clique... Cinco fotos, sob ângulos diferentes. Pronto para a sexta.

— Acabou.

Sem elevar a voz, o homem deu uma ordem. O sr. Brown não ousa desobedecer. Ele se despreza, se detesta... Eu, homem branco civilizado, convencido da igualdade das raças, cheio de sentimentos fraternos em relação aos que não têm a sorte de ser brancos, cedo à primeira palavra de um miserável que vive nu, quando não está vestido de andrajos fedorentos. Ele exige cinco pesos, e eu poderia dar-lhe cinco mil. Não possui nada, vale menos que nada e, quando diz "acabou", eu paro. Por quê?

— Por que diabos ele age assim? Que pode significar para ele uma foto ou duas a mais?

— Você escolheu uma vedete que se faz pagar caro.

O sr. Brown não está em condições de apreciar o humor.

— Afinal! O que ele vai fazer com o dinheiro? Essa gente vive de nada, como animais!

— Talvez ele queira comprar uma máquina fotográfica.

O índio examina longamente a velha nota de cinco pesos, depois vai guardá-la na casa. Senta-se e retoma seu cachimbo. É realmente irritante, ele não nos dá a menor atenção, estamos aqui e é como se não estivéssemos... Ódio: eis o que começa a sentir o sr. Brown diante desse bloco de inércia. Mas e toda essa viagem, as despesas extras? Impossível manter uma atitude digna e não humilhar esse selvagem mandando-o aos infernos! O sr. Brown não quer ter vindo por nada.

— E as plumas? Não tem plumas?

Ele faz com grandes gestos o índio enfeitado, com ornamentos na cabeça, munido de longas asas.

— Você tirando foto minha com plumas, quinze pesos.

A oferta não é discutida. Leve sorriso de aprovação da sra. Brown. Seu marido escolhe o martírio.

— OK, quinze pesos.

Uma nota de cinco, uma nota de dez, submetidas ao mesmo paciente exame. O homem volta a entrar em sua casa. E é um semi-deus que surge do antro obscuro. Sobre a cabeleira, agora presa num rabo de cavalo, está fixado um grande cocar, um sol rosado e preto. Nos furos obscenos das orelhas, dois discos de madeira. Nos tornozelos, feixes de plumas brancas; o vasto torso é dividido por dois colares de pequenas conchas passados a tiracolo. A mão está apoiada num tacape pesado.

— Apesar de tudo, valeu a pena. Que beleza!

A sra. Brown não esconde sua admiração. Clique, clique... O semideus só intervém depois da décima foto, quando o sr. Brown, modesto e paternal, posa ao lado do pele-vermelha.

E tudo recomeçou quando ele quis comprar pequenas estatuetas de argila cozida, enfeites, flechas, um arco. Uma vez indicado o preço, o homem não dizia mais palavra. Era preciso passar por isso. As armas propostas são ricamente trabalhadas, ornadas com penas brancas de pássaros. Muito diferentes do grande arco, do punhado de longas flechas que repousam contra a cabana, sóbrios, desprovidos de ornamento, sérios.

— Quanto?

— Cem pesos.

— E aquelas?

Pela primeira vez, o índio exprime um sentimento, uma leve surpresa perturba provisoriamente o semblante gelado.

— Aquilo? Meu arco. Para animais.

Com o beijo, ele mostra a massa da floresta e faz o gesto de disparar uma flecha.

— Eu não vender.

Essa parada vai ser minha. Veremos quem é o mais forte, se ele é capaz de agüentar.

— Mas eu quero aquele, com as flechas.

— Afinal, que está querendo? As outras são muito mais bonitas.

O homem olha alternadamente para suas próprias armas e para as que ele fabricou, com cuidado, para eventuais compradores. Pega uma flecha e aprecia sua retidão, passa o dedo na ponta de osso.

— Mil pesos.

O sr. Brown não contava de modo algum com essa.

— Quê? Está louco? É muito caro!

— Aquele, meu arco. Eu matar animais.

— Você está sendo ridículo. Pague. Azar o seu!

O marido estende uma nota de mil. Mas o outro recusa, quer dez notas de cem. Foi preciso pedir ao sr. Poage para trocar a nota graúda. O sr. Brown, arrasado, afasta-se com o arco e as flechas de caça na mão. Tira as fotos que lhe restam às escondidas, como um ladrão, aproveitando que as pessoas não olham pra ele.

— Que bando de ladrões, essa gente! Completamente corrompidos pelo dinheiro!

O sr. MacCurdy resume aproximadamente o sentimento geral dos turistas que retornam ao barco.

— Duzentos pesos! Imaginem, para filmar três minutos essas garotas enquanto dançavam nuas! Tenho certeza que elas se deitam com qualquer um por vinte!

— Eu, pelo contrário! É a primeira vez que vejo meu marido deixar-se tapear. E logo por quem!

— ... E não há como negociar. São realmente uns brutos. Uns fingidos. É fácil viver assim.

— Os Prescott? Bem que eles tinham razão!

Capítulo 4
DO ETNOCÍDIO

Do etnocídio*

Há alguns anos, o termo etnocídio não existia. Beneficiando-se dos favores passageiros da moda e, mais certamente, de sua capacidade de responder a uma demanda, de satisfazer uma necessidade de precisão terminológica, a utilização da palavra ultrapassou ampla e rapidamente seu lugar de origem, a etnologia, para cair de certo modo no domínio público. Mas pode a difusão acelerada de uma palavra garantir, à idéia que ela tem a missão de veicular, a manutenção da coerência e do rigor desejáveis? Não é evidente que a compreensão se beneficie com essa extensão e que, afinal de contas, se saiba de maneira perfeitamente clara do que se fala quando se faz referência ao etnocídio. No espírito de seus inventores, a palavra estava decerto destinada a traduzir uma realidade que nenhum outro termo exprimia. Se sentiu-se a necessidade de criar uma palavra nova, é que havia algo de novo a pensar, ou então algo de antigo mas ainda não pensado. Em outros termos, julgava-se inadequada, ou imprópria a cumprir essa nova exigência, uma outra palavra, de uso difundido há muito mais tempo: a palavra genocídio. Não se pode portanto inaugurar uma reflexão séria sobre a idéia de etnocídio sem buscar preliminarmente determinar o que distingue este fenômeno da realidade que o genocídio nomeia.

Criado em 1946 no processo de Nuremberg, o conceito jurídico de genocídio é a consideração no plano legal de um tipo de criminalidade até então desconhecido. Mais precisamente, ele se refere à primeira manifestação, devidamente registrada pela lei, dessa criminalidade: o extermínio sistemático dos judeus europeus pelos nazistas alemães. O delito juridicamente definido como genocídio tem sua raiz portanto no racismo, é o produto lógico e, no limite, necessário dele: um racismo que se desenvolve livremente, como foi o caso na Alemanha nazista, só pode conduzir ao genocídio. As guerras coloniais que se sucederam desde 1945 em grande parte do Terceiro Mundo e que, em alguns casos, duram ainda hoje, deram por sua vez ensejo a acusações precisas de genocídio contra as potências coloniais. Mas o jogo das relações internacionais e a indiferença relativa da opinião pública impediram a instituição de um consenso análogo ao de Nuremberg: nunca houve processos judiciais.

Embora o genocídio anti-semita dos nazistas tenha sido o primeiro a ser julgado em nome da lei, não foi o primeiro a ser perpetrado. A história da expansão colonial no século XIX, a história da constituição de impérios coloniais pelas grandes

* Publicado em *Encyclopaedia Universalis* (Paris: Universalia, 1974).

potências européias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones. Todavia, por sua extensão continental, pela amplitude da queda demográfica que provocou, é o genocídio de que foram vítimas os indígenas americanos que mais chama a atenção. Desde o descobrimento da América em 1492, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos índios. Essa máquina continua a funcionar, lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas tribos "selvagens". Ao longo dos últimos anos, massacres de índios têm sido denunciados no Brasil, na Colômbia, no Paraguai. Sempre em vão.

Ora, foi principalmente a partir de sua experiência americana que os etnólogos, e muito particularmente Robert Jaulin, viram-se levados a formular o conceito de etnocídio. É primeiramente à realidade indígena da América do Sul que se refere essa idéia. Dispomos aí, portanto, de um terreno favorável, se é possível dizer, à pesquisa da distinção entre genocídio e etnocídio, já que as últimas populações indígenas do continente são simultaneamente vítimas desses dois tipos de criminalidade. Se o termo genocídio remete à idéia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida. Aqui não é o caso de escolher entre dois males o menor: a resposta é muito evidente, mais vale menos barbárie que mais barbárie. Dito isto, é sobre a verdadeira significação do etnocídio que convém refletir.

Ele tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas é sobretudo a má diferença. Essas duas atitudes distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se se pode dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si. Poder-se-ia opor o genocídio e o etnocídio como duas formas perversas do pessimismo e do otimismo. Na América do Sul, os matadores de índios levam ao ponto máximo a posição do Outro como diferença: o índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal. O homicídio de um índio não é um ato

criminoso, o racismo desse ato é inclusive totalmente evacuado, já que afinal ele implica, para se exercer, o reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro. Monótona repetição de uma antiqüíssima infâmia: ao falar precursoramente do etnocídio, Claude Lévi-Strauss lembra, em *Raça e história*, como os índios das Ilhas da América Central se perguntavam se os espanhóis recém-chegados eram deuses ou homens, enquanto os brancos se interrogavam sobre a natureza humana ou animal dos indígenas.

Quem são, por outro lado, os praticantes do etnocídio? Quem se opõe à alma dos povos? Em primeiro lugar aparecem, na América do Sul mas também em muitas outras regiões, os missionários. Propagadores militantes da fé cristã, eles se esforçam por substituir as crenças bárbaras dos pagãos pela religião do Ocidente. A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença — o paganismo — é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido. É nisto que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. Eliminar a força da crença paga é destruir a substância mesma da sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista: "Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios". A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo.

O horizonte no qual se destacam o espírito e a prática etnocidas é determinado segundo dois axiomas. O primeiro proclama a hierarquia das culturas: há as que são inferiores e as que são superiores. Quanto ao segundo, ele afirma a superioridade absoluta da cultura ocidental. Portanto, esta só pode manter com as outras, e em particular com as culturas primitivas, uma relação de negação. Mas trata-se de uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível do superior. Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental.

Chama-se etnocentrismo essa vocação de avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura. O Ocidente seria etnocida porque é etnocêntrico, porque se pensa e se quer a civilização. Uma questão porém se coloca: nossa cultura detém o monopólio do etnocentrismo? A experiência etnológica permite responder a isso. Consideremos a maneira como as sociedades primitivas nomeiam a si mesmas. Percebe-se que, na realidade, não há autodenominação, na medida em que, de modo recorrente, as sociedades se atribuem quase sempre um único e mesmo nome: os Homens. Ilustrando com alguns exemplos esse traço cultural, lembraremos que os índios Guaraní nomeiam-se Ava, que significa os Homens; que os Guayaki dizem deles mesmos que são Aché, as "Pessoas", que os Waika da Venezuela se proclamam Yanomami, a "Gente"; que os Esquimós são Inuit, "Homens". Poder-se-ia estender indefinidamente a lista desses nomes próprios que compõem um dicionário em que todas as palavras têm o mesmo sentido: homens. Inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos.

Toda cultura opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros, que participam da humanidade apenas em grau menor. O discurso que as sociedades primitivas fazem sobre si mesmas, discurso condensado nos nomes que elas se dão, é portanto etnocêntrico de uma ponta à outra: afirmação da superioridade de sua existência cultural, recusa de reconhecer os outros como iguais. O etnocentrismo aparece então como a coisa do mundo mais bem distribuída e, desse ponto de vista pelo menos, a cultura do Ocidente não se distingue das outras. Convém mesmo, aprofundando um pouco mais a análise, pensar o etnocentrismo como uma propriedade formal de toda formação cultural, como imanente à própria cultura. Pertence à essência da cultura ser etnocêntrica, na medida exata em que toda cultura se considera como a cultura por excelência. Em outras palavras, a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico.

No entanto, se toda cultura é etnocêntrica, somente a ocidental é etnocida. Segue-se, portanto, que a prática etnocida não se articula necessariamente com a convicção etnocêntrica. Caso contrário, toda cultura deveria ser etnocida, o que não acontece. É nesse nível, parece-nos, que se pode identificar uma certa insuficiência da reflexão que vêm fazendo, de um tempo para cá, os pesquisadores preocupados, com razão, com o problema do etnocídio. Com efeito, não basta reconhecer e afirmar a natureza e a função etnocidas da civilização ocidental. Enquanto nos contentarmos em determinar o mundo branco como mundo etnocida, permaneceremos na superfície das coisas, não sairemos da repetição — legítima, é verdade, pois nada mudou — de

um discurso já pronunciado, pois afinal o bispo Las Casas, por exemplo, já na aurora do século XVI, denunciava em termos muito precisos o genocídio e o etnocídio que os espanhóis impunham aos índios das Ilhas e do México. Da leitura dos trabalhos dedicados ao etnocídio retira-se a impressão de que, para seus autores, a civilização ocidental é uma espécie de abstração, sem raízes sócio-históricas, uma vaga essência que sempre envolveu em si o espírito etnocida. Ora, nossa cultura não é de modo algum uma abstração, é o produto lentamente constituído de uma história, ela é passível de uma pesquisa genealógica. O que faz que a civilização ocidental seja etnocida? Tal é a verdadeira questão. A análise do etnocídio implica, para além da denúncia dos fatos, uma interrogação sobre a natureza, historicamente determinada, de nosso mundo cultural. Portanto, trata-se de encarar a história.

Assim como não é abstração extratemporal, a civilização do Ocidente tampouco é uma realidade homogênea, um bloco indiferenciado idêntico em todas as suas partes. No entanto, é essa a imagem que parecem fazer dela os autores acima citados. Mas, se o Ocidente é etnocida assim como o sol é luminoso, então esse fatalismo torna inútil e mesmo absurda a denúncia dos crimes e o apelo à proteção das vítimas. Não seria, ao contrário, porque a civilização ocidental é etnocida *em primeiro lugar no interior dela mesma* que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais? Não se pode pensar a vocação etnocida da sociedade ocidental sem articulá-la com essa particularidade de nosso próprio mundo, particularidade que é inclusive o critério clássico de distinção entre os selvagens e os civilizados, entre o mundo primitivo e o mundo ocidental: o primeiro reúne o conjunto das sociedades sem Estado, o segundo compõe-se de sociedades com Estado. E é nisso que se deve tentar refletir: pode-se legitimamente colocar em perspectiva essas duas propriedades do Ocidente, como cultura etnocida, como sociedade com Estado? Se fosse assim, compreenderíamos por que as sociedades primitivas podem ser etnocêntricas sem no entanto serem etnocidas, já que elas são precisamente sociedades sem Estado.

É aceito que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. Nesse nível formal em que

nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um.

Abandonando esse eixo formal e de certo modo estruturalista para abordar o da diacronia, da história concreta, consideremos a cultura francesa como caso particular da cultura ocidental, como ilustração exemplar do espírito e do destino do Ocidente. Sua formação, enraizada num passado secular, mostra-se estritamente coextensível à expansão e ao fortalecimento do aparelho do Estado, primeiro sob sua forma monárquica, a seguir sob sua forma republicana. A cada desenvolvimento do poder central corresponde um desdobramento acrescido do mundo cultural. A cultura francesa é uma cultura nacional, uma cultura do francês. A extensão da autoridade do Estado traduz-se no expansionismo da língua do Estado, o francês. A nação pode se dizer constituída, o Estado pode proclamar-se detentor exclusivo do poder, quando as pessoas sobre as quais se exerce a autoridade do Estado falam a mesma língua que ele. Esse processo de integração passa evidentemente pela supressão das diferenças. É assim que, na aurora da nação francesa, quando a França era apenas o reino dos francos e seu rei um pálido senhor feudal do norte do Loire, a cruzada dos albigenses abateu-se sobre o sul para abolir sua civilização. A extirpação da heresia cátara, pretexto e meio de expansão para a monarquia capetiana, traçando os limites quase definitivos da França, aparece como um caso puro de etnocídio: a cultura do *Midi*—religião, literatura, poesia—foi irreversivelmente condenada, e os habitantes do Languedoc passaram a ser súditos leais do rei da França.

A Revolução de 1789, ao permitir o triunfo do espírito centralista dos jacobinos sobre as tendências federalistas dos girondinos, levou a seu termo o domínio político da administração parisiense. As províncias, como unidades territoriais, apoiavam-se cada qual numa antiga realidade, homogênea do ponto de vista cultural: língua, tradições políticas etc. Elas foram substituídas pela divisão abstrata em departamentos, própria a romper toda referência às particularidades locais, e portanto a facilitar em toda parte a penetração da autoridade estatal. Última etapa desse movimento pelo qual as diferenças desaparecem uma após a outra diante do poder do Estado: a III^a República transformou definitivamente os habitantes do hexágono* em cidadãos graças à instituição da escola leiga, gratuita e obrigatória, e posteriormente do serviço militar obrigatório. Com isso sucumbiu o que subsistia de existência autônoma no mundo provincial e rural. A francização estava completa, o etnocídio consumado: línguas tradicionais enxotadas enquanto dialetos de indivíduos atrasados,

* Referência à forma geométrica aproximada da França. [N.T.]

vida aldeã rebaixada à condição de espetáculo folclórico destinado ao consumo de turistas etc.

Embora breve, essa vista de olhos sobre a história de nosso país é suficiente para mostrar que o etnocídio, como supressão mais ou menos autoritária das diferenças sócio-culturais, está inscrito de antemão na natureza e no funcionamento da máquina estatal, a qual procede por uniformização da relação que mantém com os indivíduos: o listado conhece apenas cidadãos iguais perante a Lei.

Afirmar, a partir do exemplo francês, que o etnocídio pertence à essência unificadora do Estado conduz logicamente a dizer que toda formação estatal é etnocida. Examinemos rapidamente o caso de um tipo de Estado muito diferente dos Estados europeus. Os Incas haviam conseguido edificar nos Andes uma máquina de governo que causou a admiração dos espanhóis, tanto pelo tamanho de sua extensão territorial quanto pela precisão e a minúcia das técnicas administrativas que permitiam ao imperador e a seus numerosos funcionários exercer um controle quase total e permanente sobre os habitantes do império. O aspecto propriamente etnocida dessa máquina estatal aparece em sua tendência a incaizar as populações recentemente conquistadas: não apenas obrigando-as a pagar tributo aos novos senhores, mas sobretudo forçando-as a celebrar prioritariamente o culto dos conquistadores, o culto do Sol, isto é, do próprio Inca. Religião de Estado, imposta pela força, em detrimento dos cultos locais. É verdade também que a pressão exercida pelos Incas sobre as tribos submetidas nunca atingiu a violência do zelo maníaco com que os espanhóis aniquilariam mais tarde a idolatria indígena. Embora fossem hábeis diplomatas, os Incas sabiam utilizar a força quando necessário e sua organização reagia com a maior brutalidade, como todo aparelho de Estado quando seu poder é questionado. As freqüentes insurreições contra a autoridade central de Cuzco, impiedosamente reprimidas de início, eram a seguir castigadas pela deportação em massa dos vencidos para regiões muito distantes de seu território natal, isto é, aquele marcado pela rede dos locais de culto (fontes, colinas, grutas etc): desenraizamento, desterritorialização, etnocídio...

A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado. Há portanto uma certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago "mundo branco" indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado. A reflexão sobre o etnocídio passa por uma análise do Estado. Mas deve ela deter-se aí, limitar-se à constatação de que o etnocídio é o Estado e que, desse ponto de vista, todos os

Estados se equivalem? Seria recair no pecado de abstração que precisamente reprovamos à "escola do etnocídio", seria uma vez mais desconhecer a história concreta de nosso próprio mundo cultural.

Onde se situa a diferença que impede colocar no mesmo plano, ou pôr no mesmo saco, os Estados bárbaros (Incas, faraós, despotismos orientais etc.) e os Estados civilizados (o mundo ocidental)? Percebe-se primeiro essa diferença no nível da capacidade etnocida dos aparelhos estatais. No primeiro caso, essa capacidade é limitada não pela fraqueza do Estado mas, ao contrário, por sua força: a prática etnocida — abolir a diferença quando ela se torna oposição — cessa a partir do momento em que a força do Estado não corre mais nenhum risco. Os Incas toleravam uma relativa autonomia das comunidades andinas quando estas reconheciam a autoridade política e religiosa do Imperador. Em compensação, no segundo caso — Estados ocidentais —, a capacidade etnocida se mostra sem limites, ela é desenfreada. É exatamente por isso que ela pode conduzir ao genocídio e que se pode falar do mundo ocidental, de fato, como absolutamente etnocida. Mas de onde provém isso? O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu *regime de produção econômica*, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planificado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade.

Eis por que nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranqüila improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos. A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio. No final do século passado, os índios do pampa argentino foram totalmente exterminados a fim de permitir a criação extensiva de ovelhas e vacas, que fundou a riqueza do capitalismo argentino. No início deste século, centenas de milhares de índios amazônicos pereceram sob a ação dos exploradores de borracha. Atualmente, em toda a América do Sul, os

últimos índios livres sucumbem sob a pressão enorme do crescimento econômico, brasileiro em particular. As estradas trans-continentais, cuja construção se acelera, constituem eixos de colonização dos territórios atravessados: azar dos índios com quem a estrada depara! Que importância podem ter alguns milhares de selvagens improdutivos comparada à riqueza em ouro, minérios raros, petróleo, em criação de bovinos, em plantações de café etc? Produzir ou morrer, é a divisa do Ocidente. Os índios da América do Norte aprenderam isso na carne, quase todos mortos a fim de permitir a produção. Um de seus carrascos, o general Sherman, declarava-o ingenuamente numa carta endereçada a um famoso matador de índios, Buffalo Bill: "Pelo que posso calcular, havia, em 1862, cerca de 9 milhões e meio de bisões nas planícies entre o Missouri e as Montanhas Rochosas. Todos desapareceram, mortos em troca de sua carne, de sua pele e de seus ossos. [...] Na mesma data, havia cerca de 165 mil Pawnee, Sioux, Cheyenne, Kiowa e Apache, cuja alimentação anual dependia desses bisões. Eles também partiram e foram substituídos pelo dobro ou o triplo de homens e mulheres de raça branca, que fizeram dessa terra um jardim e que podem ser recenseados, taxados e governados segundo as leis da natureza e da civilização. Essa mudança foi salutar e se cumprirá até o fim."¹

O general tinha razão. A mudança se cumprirá até o fim, só acabará quando não houver absolutamente mais nada para mudar.

¹ Citado em René Thévenin & Paul Coze, *Moeurs et histoire des Indiens Peaux-Rouges* (Paris: Payot, 1952).

Capítulo 5

MITOS E RITOS DOS ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL

Mitos e ritos dos índios da América do Sul*

Não se poderia tentar a sério uma exposição das religiões índias da América do Sul sem antes enunciar, ainda que esquematicamente, um certo número de informações gerais relativas a essa área cultural. Embora por certo evidentes para o especialista, elas devem servir de introdução a fim de facilitar ao leitor menos familiarizado o exame do problema da religião. Seria possível abordar o campo das práticas e crenças dos índios sul-americanos sem primeiro saber como viviam esses povos, como funcionavam essas sociedades? Lembremos, pois, o que é um truísmo apenas em aparência: a América do Sul é um continente cuja imensa superfície, com raríssimas exceções (como o deserto de Atacama no extremo norte do Chile), era inteiramente ocupada pelos homens no momento do descobrimento da América no final do século XV. Ocupação, aliás, bastante antiga, de cerca de trinta milênios, como o atestam os estudos da pré-história. Por outro lado, convém observar que, contrariamente a uma concepção até pouco tempo muito difundida, a densidade da população indígena era relativamente elevada. As pesquisas de demografia, especialmente as da escola de Berkeley nos EUA, constituem uma reorientação radical do ponto de vista "clássico", para o qual a América do Sul, salvo em sua parte andina, era um quase-deserto. Pela antigüidade do povoamento, pelo número da população (várias dezenas de milhões), pela dimensão continental de seu território, a América do Sul oferecia as condições para uma muito ampla diferenciação cultural e portanto religiosa.

Quais são os traços sócio-culturais principais, as determinações etnológicas dos povos sul-americanos? A extensão territorial e a variação climática resultante dessa extensão fundam uma sucessão de ambientes ecológicos e de paisagens que vão da floresta equatorial úmida do norte (bacia amazônica) às savanas da Patagônia e aos climas inóspitos da Terra do Fogo. As diferenças no meio natural, pelas adaptações específicas que exigem dos homens, criaram modelos culturais muito contrastados: agricultores sedentários dos Andes, agricultores itinerantes com queimadas da floresta, caçadores-coletores nômades. Mas convém imediatamente observar que as culturas de caçadores são, na América do Sul, completamente minoritárias. Sua área de expansão corresponde, essencialmente, às zonas onde a agricultura era impossível

* Os textos a seguir foram escritos por Pierre Clastres para o *Dictionnaire des mythologies et des religions* (título provisório), obra coletiva que devia ser publicada pelas Edições Flammarion em 1981, sob a direção de Yves Bonnefoy. As Edições Flammarion, querendo se associar à homenagem aqui prestada a Pierre Clastres, autorizaram-nos excepcionalmente a reproduzir esses artigos antes mesmo da publicação do *Dictionnaire*. [N. E. francesa]

seja por causa do clima (Terra do Fogo), seja por causa da natureza da cobertura vegetal (pampa argentino desprovido de floresta). Em todas as outras partes, se a agricultura é possível do ponto de vista da tecnologia indígena (utilização do fogo, do machado de pedra, de instrumento para cavar etc), então ela existe, e isto há vários milênios, como nos informam as descobertas dos arqueólogos e dos etnobotânicos. Ora, trata-se da maior parte do continente sul-americano. E foi possível estabelecer, em relação às poucas e isoladas sociedades de caçadores que quebram estranhamente a monotonia dessa paisagem cultural, que a ausência de agricultura resulta entre eles não da persistência, através do tempo, de um modo de vida pré-agrícola, mas sim de uma perda: os Guayaki do Paraguai, os Siriono da Bolívia praticavam, como seus vizinhos, a agricultura à base de queimadas, mas, devido a circunstâncias históricas diversas, abandonaram-na, em épocas mais ou menos antigas, e voltaram a ser caçadores-coletores. Em outras palavras, em vez de uma infinita variedade de culturas, observa-se antes um enorme bloco homogêneo de sociedades com um modo de produção semelhante.

Mas sabemos por outro lado que, para reconhecer um princípio de ordem na diversidade dos povos que habitam uma dada região, para submeter a uma primeira classificação a multiplicidade de suas culturas, recorre-se, de preferência, ao critério lingüístico. E vemos desde então se dissipar a imagem de uma quase perfeita unidade cultural, imagem sugerida pela recorrência mais ou menos continental de bases materiais quase idênticas. Qual é, em linhas gerais, o quadro lingüístico da América do Sul? Talvez em nenhuma outra região do mundo o desmembramento das línguas seja levado a tal extremo. As grandes famílias lingüísticas contam-se às dezenas, cada uma delas incluindo uma quantidade de dialetos suficientemente afastados às vezes da língua mãe para que a compreensão entre eles seja impossível aos povos que os falam. Dessa extraordinária fragmentação no plano das línguas resulta como que uma espécie de atomização cultural. Com efeito, a unidade da língua funda, na maioria das vezes, a unidade cultural de um povo, o "estilo" de sua civilização, o espírito de sua cultura. Certamente descobre-se, aqui ou ali, alguma exceção a essa "regra". É assim que os Guayaki, caçadores nômades, pertencem do ponto de vista de sua língua ao grande tronco tupi-guarani que agrupa tribos de agricultores. Esses casos aberrantes são muito raros e dependem de conjunturas históricas mais ou menos fáceis de estabelecer. Um ponto essencial deve ser destacado aqui: os Tupi-Guarani, por exemplo, ocupavam, aos milhões, um território imenso e falavam a mesma língua, com a ressalva de variações dialetais muito pequenas para impedir a comunicação. Ora, a despeito das distâncias que separam os grupos mais afastados, a homogeneidade cultural é notável tanto no que se refere à vida sócio-econômica

quanto no que diz respeito às atividades rituais ou à estrutura dos mitos. Não é preciso dizer que unidade cultural não significa de modo algum unidade política: as tribos tupi-guarani participavam do mesmo modelo cultural sem no entanto constituir uma "nação", pois viviam entre si num estado de guerra permanente.

Mas, ao reconhecer essa afinidade entre língua e cultura, e descobrindo na primeira o princípio de unidade da segunda, somos imediatamente obrigados a aceitar a consequência mais imediata dessa relação: a de que haverá, em suma, tantas configurações culturais, e portanto sistemas de crenças, quantas forem as línguas. A cada etnia corresponderá um conjunto particular de crenças, ritos e mitos. O problema doravante colocado é de ordem metodológica: não se pode evidentemente adotar a solução ilusória de um "dicionário" que faria sucederem-se a interminável lista das tribos conhecidas e a variedade abundante de suas crenças e práticas. A dificuldade de escolher um método de apresentação dos fatos religiosos provém em grande parte da contradição entre a homogeneidade cultural constatada no plano sócio-econômico e a irreduzível heterogeneidade no plano propriamente dito da cultura, tal como cada etnia possui e cultiva sua personalidade particular, entre as bases materiais e o "ponto de honra". Mas será que não se pode descobrir linhas de força suscetíveis de dividir uma identidade demasiado abstrata, transversalidades capazes de agrupar diferenças muito específicas? Foi exatamente uma tal divisão entre os povos ameríndios que operaram os primeiros europeus chegados ao Novo Mundo: de um lado, as sociedades dos Andes submetidas ao poder imperial da eficiente máquina de Estado inca, de outro, as tribos que povoavam o resto do continente, índios da floresta, da savana e do pampa, "gente sem fé, sem lei, sem rei", como diziam os cronistas do século XVI. E não é muito surpreendente ficar sabendo que esse ponto de vista europeu, amplamente fundado sobre o etnocentrismo dos que o formulavam, correspondia exatamente à opinião professada pelos Incas quanto às populações distribuídas nas bordas do Império: para eles, eram apenas desprezíveis selvagens, bons selvagens precisamente quando se podia reduzi-los, fazê-los pagar tributo ao rei. Tampouco causa espanto saber que a repugnância dos Incas diante dos povos da floresta devia-se muito aos costumes, considerados bárbaros, destes últimos: tratava-se, na maioria das vezes, das práticas rituais.

É exatamente essa linha que divide e separa os povos indígenas da América do Sul: os andinos e os outros, os civilizados e os selvagens, ou, em termos de classificação tradicional, as altas culturas, de um lado, as civilizações florestais, de outro. A diferença cultural (e também religiosa) enraíza-se tanto no modo de funcionamento político quanto no modo de produção econômica. Em outras palavras, não há diferença substancial — do ponto de vista dos ritos e dos mitos — entre povos

caçadores e povos agricultores que formam juntos, em compensação, um bloco cultural homogêneo frente ao mundo andino: oposição que pode também ser enunciada como a das sociedades sem Estado (ou sociedades primitivas) e sociedades com Estado, que permite pelo menos estruturar o espaço religioso da América pré-colombiana e assegurar ao mesmo tempo a economia da exposição que faremos. Eis por que a primeira parte desta será dedicada ao mundo religioso das sociedades primitivas, seja de agricultores, seja de caçadores. A apresentação da religião andina ocupará a segunda parte: procuraremos distinguir entre dois planos autônomos, um inscrito na antiqüíssima tradição das comunidades camponesas dessa região, o outro, bem mais recente, consecutivo à formação e à expansão do Estado inca.

Teremos assim garantida a "cobertura" dos dois domínios nos quais se desenvolve a espiritualidade dos índios sul-americanos. Contudo, pelas dimensões sócio-culturais gerais dessas sociedades, a bi-partição do campo religioso não ofereceria uma imagem suficientemente exata de seu objeto. Com efeito, constata-se que certo número de etnias, que pertencem ao modelo "primitivo" clássico tanto por seu modo de produção quanto por suas instituições políticas, afasta-se desse modelo precisamente pelas formas inabituais ou mesmo enigmáticas que adquirem seu pensamento e sua prática religiosos: afastamento levado ao extremo pelas tribos tupi-guarani, cuja etnografia religiosa exige uma explanação especial que constituirá, portanto, a terceira parte desta exposição.

Devemos considerar todo documento relativo à América índia como uma fonte etnográfica. Assim, a informação disponível é muito abundante, pois começa a se constituir já na época do descobrimento. Mas ela é ao mesmo tempo incompleta: de muitas tribos desaparecidas subsiste apenas o nome. Essa deficiência é no entanto amplamente compensada pelos resultados de pesquisas de campo efetuadas de duas décadas para cá junto a populações pouco ou de modo nenhum destruídas. Dispomos portanto, sobre as sociedades primitivas, de documentos escalonados desde os cronistas do século XVI aos trabalhos mais recentes. Quanto às religiões andinas, quase totalmente extirpadas pelos espanhóis já na metade do século XVII, elas nos são conhecidas graças às descrições deixadas pelos companheiros de Pizarro e pelos primeiros colonizadores, sem contar os testemunhos recolhidos diretamente, logo após a conquista, junto aos sobreviventes da aristocracia inca.

As sociedades da floresta

Viajantes, missionários ou etnólogos observaram constantemente, para festejá-lo ou deplorá-lo, o forte apego dos povos primitivos a seus costumes e tradições, isto é, sua profunda religiosidade. De fato, uma estadia um pouco prolongada no seio de

uma sociedade amazônica, por exemplo, permite constatar não apenas a devoção dos selvagens, mas o investimento da vida social na preocupação religiosa, a ponto de parecer dissolver-se a distinção do leigo e do religioso, de apagar-se o limite entre o domínio do profano e a esfera do sagrado: em suma, a natureza é, como a sociedade, atravessada de uma ponta à outra pelo sobrenatural. É assim que animais ou plantas podem ser ao mesmo tempo seres da natureza e agentes sobrenaturais: uma queda de árvore que causa o ferimento de alguém, ou uma mordida de cobra, ou um ataque de fera, a passagem de uma estrela cadente, serão interpretados não como acidentes mas como efeitos de uma agressão deliberada de forças sobrenaturais, como espíritos da floresta, almas dos mortos ou mesmo xamãs inimigos. Essa recusa decidida do acaso e da descontinuidade entre profano e sagrado deveria logicamente levar a abolir a autonomia do campo religioso, identificável desde então em todos os acontecimentos individuais e coletivos da vida cotidiana do grupo. Na realidade, mesmo se nunca está totalmente ausente dos múltiplos aspectos nos quais se manifesta uma cultura primitiva, a dimensão do religioso encontra um meio de se afirmar como tal em algumas circunstâncias rituais específicas. Elas serão mais facilmente determináveis se isolarmos antes o lugar e a função das figuras divinas.

OS DEUSES

Conforme a idéia européia de religião, tal como ela define as relações entre humanos e divinos e, mais precisamente, entre os homens e o deus, evangelizadores e pesquisadores tentaram — imbuídos, às vezes sem o saber, da convicção de que não há fato religioso senão sob a espécie do monoteísmo — descobrir entre os índios sul-americanos versões locais do grande deus único, ou o germe embrionário da unicidade do divino. Ora, a etnografia nos mostra a inconsistência de tal tentativa. Com efeito, quase sempre as práticas cultuais desses povos desenrolam-se, como veremos, sem referência implícita a uma figura única ou central do divino. Em outras palavras, a vida religiosa, apreendida em sua realização ritual, desdobra-se num espaço exterior ao que o pensamento ocidental está acostumado a chamar esfera do divino: os "deuses" estão ausentes dos cultos e dos ritos que os homens celebram porque estes não lhes são destinados. A ausência do culto prestado significa assim a ausência do divino? Acreditou-se poder desvendar, aqui ou ali, nos mitos de diversas tribos, figuras divinas dominantes. Mas quem decide dessa dominância, quem avalia a hierarquia desses representantes do divino? São precisamente os etnógrafos, às vezes, os missionários, com mais freqüência, que, mergulhados no fantasma monoteísta, imaginam sua expectativa satisfeita pela descoberta dessa ou daquela divindade nomeada. Quem são esses "deuses" que nenhum culto vem honrar? Seus

nomes designam, na verdade, os corpos celestes visíveis: Sol, Lua, estrelas, constelações, sendo que numerosos mitos contam as metamorfoses de humanos em astros; designam igualmente os fenômenos naturais "violentos", como o trovão, a tempestade, o raio. Com muita frequência os nomes dos "deuses" referem-se não à ordem da natureza, mas da cultura: fundadores míticos da civilização, inventores da agricultura, heróis culturais às vezes destinados, aliás, depois de cumprida sua tarefa terrestre, a serem corpos celestes ou animais — os Gêmeos, heróis míticos das tribos tupi-guarani, abandonam a Terra para se transformar um no Sol, o outro na Lua. Embora o Sol, nosso irmão mais velho, desempenhe um papel muito importante no pensamento religioso dos Guarani contemporâneos, ele não é o objeto de nenhum culto especial. Em outras palavras, todos esses "deuses" não passam na maioria das vezes de nomes, nomes mais comuns do que pessoais e, como tais, índice e designação do mais além da sociedade, do Outro da cultura: alteridade cósmica do céu e dos corpos celestes; alteridade terrena da natureza próxima. Alteridade originária da própria cultura, sobretudo: a ordem da Lei, como instituição do social (ou do cultural), é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens, ela se origina no tempo mítico, pré-humano, a sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma, no conjunto das regras e instruções legadas pelos grandes antepassados ou heróis culturais, geralmente designados, uns e outros, pelo nome de Pai, Grande-Pai ou Nosso Pai Verdadeiro. O nome desse deus longínquo e abstrato, indiferente ao destino dos homens, desse deus sem culto, isto é, privado da relação geral que une os humanos aos divinos, é o nome da Lei que, inscrita no núcleo do social, garante a manutenção de sua ordem e pede aos homens apenas o respeito à tradição. É exatamente o que nos ensina o exemplo das tribos da Terra do Fogo, entre as quais os americanistas foram às vezes tentados a identificar as figuras mais acabadas do monoteísmo "selvagem": o Temaukel dos Ona ou o Watauinewa dos Yaghan reúnem sob seu nome, na verdade, as normas intangíveis da vida social deixadas aos homens por esses "deuses" e ensinadas aos adolescentes durante os ritos iniciáticos. Aliás, foi observado que, contrariamente às sociedades andinas, os outros povos sul-americanos não representam jamais os "deuses". Únicas exceções notáveis: os *zemi*, ou ídolos dos Taïno-Arawak das Antilhas, e as imagens divinas que os templos de algumas tribos da Colômbia e da Venezuela abrigavam. Ora, em ambos os casos, os historiadores da religião invocam influências procedentes, para os primeiros, da América central, para os segundos, dos Andes, ou seja, das chamadas altas culturas.

Estranha religião sem deuses, a dos índios sul-americanos: ausência tão irritante que mais de um missionário chamou esses povos de verdadeiros ateus! Povos, no

entanto, de uma extrema religiosidade: é que esta, antes de ser individual e privada, é social e coletiva, por dizer respeito em primeiro lugar às relações da sociedade como mundo dos vivos com esse Outro que é para ela o mundo de seus mortos.

OS RITUAIS DA MORTE

É preciso aqui evitar desde o início a confusão entre culto dos antepassados e culto dos mortos. Com efeito, o pensamento indígena distingue nitidamente os mortos antigos e os mortos recentes, e cada uma dessas duas categorias de não-vivos recebe tratamentos diferentes. Entre a comunidade dos vivos e a dos antepassados se estabelecem uma relação diacrônica marcada pela ruptura da continuidade temporal e uma relação sincrônica marcada pela vontade de continuidade cultural. Em outras palavras, o pensamento indígena situa os antepassados num tempo anterior ao tempo, num tempo em que se desenrolam os acontecimentos narrados pelos mitos: tempo primordial em que ocorrem os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade, verdadeiro tempo dos antepassados com os quais vêm se confundir as almas dos mortos antigos, anônimos e separados dos vivos por uma grande profundidade genealógica. Por outro lado, a sociedade, instituída como tal no ato fundador dos antepassados míticos, não cessa de reafirmar, pela voz dos líderes e dos xamãs ou por intermédio das práticas rituais, sua vontade de perseverar em seu ser cultural, isto é, de se conformar às normas e regras legadas pelos antepassados e transmitidas pelos mitos. Por essa razão, os antepassados são freqüentemente honrados com rituais cujas circunstâncias serão determinadas. Nisso se revela que, longe de poderem ser assimilados aos mortos, os antepassados e seu gesto mítico são pensados como a vida mesma da sociedade.

Completamente diferente é a relação com os mortos. Eles são, em primeiro lugar, os contemporâneos dos vivos, aqueles que a idade ou a doença arrancam da comunidade, parentes e aliados dos sobreviventes. Ora, se a morte abole o corpo, ela faz ao mesmo tempo advir ao ser, à existência autônoma, aquilo que, na falta de termo mais apropriado, chama-se a alma. Segundo as crenças particulares a cada cultura considerada, o número de almas da pessoa pode variar: ora uma só, ora duas, às vezes mais. Mas mesmo quando são mais de uma, uma delas torna-se o fantasma do defunto, uma espécie de mor-to-vivo. De fato, os ritos funerários propriamente ditos, enquanto se referem ao corpo morto, são essencialmente destinados a afastar definitivamente dos vivos as almas dos mortos: a morte libera com ela um fluxo de forças más, agressivas, contra as quais os vivos devem se proteger. Pois as almas não querem deixar as imediações da aldeia ou do acampamento, elas vagueiam, sobretudo à noite, na proximidade dos parentes e amigos para os quais são fontes de perigo, de

doença, de morte. Assim, enquanto os antepassados, como fundadores míticos da sociedade, estão marcados com um sinal positivo e por essa razão se acham próximos da comunidade de seus "descendentes", os mortos, como destruidores potenciais dessa mesma sociedade, estão marcados com um sinal negativo, e a seu respeito os vivos se perguntam: como livrar-se deles?

Segue-se, portanto, que não se pode falar de culto dos mortos entre os povos da América do Sul: longe de pensar em celebrá-los, eles se ocupam bem mais em apagá-los da memória. Por isso cerimônias como a "festa das almas dos mortos" dos Shipaya, ou então os ritos aos quais os Bororo convocam os mortos (*aroe*), parecem decorrer antes da vontade de obter a benevolência dos antigos mortos, isto é, os antepassados, que do desejo de celebrar os mortos recentes: com os antepassados, a comunidade dos vivos busca concluir e reforçar a aliança que garante sua sobrevivência; contra os mortos, ela faz funcionar os mecanismos de defesa que a protegerão de seus ataques.

Que se faz com os mortos? Eles são, geralmente, enterrados. Quase em toda parte, na área em questão, o túmulo é um buraco cilíndrico às vezes recoberto de um pequeno teto de palmas. O corpo é na maioria das vezes depositado em posição fetal, rosto voltado na direção da suposta morada das almas. A ausência quase total de cemitérios deve-se não aos deslocamentos periódicos das aldeias quando as plantações tornam-se improdutivas, mas sim à relação de exclusão que separa os vivos dos mortos. Com efeito, o cemitério é um espaço fixo reservado aos mortos, a quem se pode portanto visitar e que, dessa maneira, são mantidos na permanência e na proximidade em relação ao espaço dos vivos. Ora, a preocupação maior dos índios é abolir até mesmo a lembrança dos mortos: como se lhes reservaria então um espaço privilegiado, um cemitério? A vontade de ruptura com eles leva assim numerosas sociedades a abandonar simplesmente a aldeia quando ocorre um falecimento, a fim de criar a maior distância possível entre o túmulo do morto e o espaço dos vivos. Todos os bens do morto são queimados ou destruídos, um tabu é lançado sobre seu nome que daí por diante não mais se pronunciará. Em suma, o morto é completamente anulado.

Que os mortos possam, até a angústia, atormentar os vivos, não implica de modo algum ausência de emoção entre estes últimos: as manifestações do luto (crânio raspado para as mulheres, por exemplo, pinturas pretas, proibições sexuais ou alimentares etc.) não são somente sociais, pois a dor expressa não é fingida. A inumação do morto, por outro lado, não é feita às pressas e sem cuidado, ela se faz segundo as regras. Assim, num certo número de sociedades, o ritual funerário desenrola-se em dois tempos. Um ciclo cerimonial muito complexo acompanha, entre

os Bororo, o enterro do morto: caça ritual, danças (entre outras a dança dita do *mariddo*, executada pelos homens que portam na cabeça um enorme rolo de folhagem), cantos se sucedem durante cerca de quinze dias. O esqueleto, desembaraçado das carnes, é então exumado, pintado de urucum e ornado de plumas. Colocado num cesto, é finalmente conduzido em cortejo ao rio vizinho onde é lançado. Os antigos Tupi-Guarani inumavam geralmente seus mortos em grandes urnas funerárias enterradas no solo. Como os Bororo, eles procediam, no caso de chefes ou de xamãs famosos, a uma exumação do esqueleto, o qual, quando se tratava de um grande xamã, era objeto de um culto entre os Guarani. Estes últimos mantêm ainda, no Paraguai, o costume de conservar às vezes o esqueleto de uma criança: invocado em certas circunstâncias, ele assegura a mediação com os deuses e permite assim a comunicação entre humanos e divinos.

CANIBALISMO

Algumas sociedades, porém, não enterram seus mortos: elas os comem. Esse tipo de antropofagia deve ser distinguido do tratamento, bem mais difundido, reservado por várias tribos a seus prisioneiros de guerra, como os Tupi-Guarani ou os Karib que executavam e consumiam ritualmente seus cativos. Chama-se endocanibalismo o ato de comer o corpo de seus próprios mortos e não o do inimigo. Ele pode assumir várias feições. Os Yanomami da Amazônia venezuelana queimam o cadáver numa fogueira; recolhem os fragmentos ósseos que escaparam combustão e os reduzem a pó. Este será mais tarde consumido, misturado ao purê de bananas, pelos parentes do morto. Inversamente, os Guayaki do Paraguai assam numa grelha de madeira o cadáver retalhado. A carne, acompanhada de miolo de pindoba, é consumida por toda a tribo, com exclusão da família do morto. Quanto aos ossos, eles são quebrados e queimados ou abandonados. O efeito aparente do endocanibalismo é uma integração total dos mortos aos vivos, já que uns absorvem os outros. Poder-se-ia portanto pensar que esse ritual funerário opõe-se absolutamente à atitude habitual dos índios que buscam, ao contrário, aprofundar ao máximo a distância que os separa dos mortos. Mas é só aparência. O endocanibalismo, na realidade, leva ao extremo a separação dos vivos e dos mortos, no sentido de que os primeiros, ao comer os segundos, chegam mesmo a privá-los dessa última fixação no espaço que seria um túmulo: não subsiste mais nenhuma possibilidade de contato entre uns e outros, e o endocanibalismo cumpre da maneira mais radical a missão que se atribuem os ritos funerários.

Vê-se assim o quanto é errônea a confusão entre culto dos antepassados e culto dos mortos. Não apenas não existe, nas tribos sul-americanas, nenhum culto dos

mortos, já que estes são destinados ao esquecimento definitivo, como também, por outro lado, o pensamento indígena tende a marcar tanto positivamente sua relação com o mundo dos antepassados míticos quanto negativamente sua relação com o mundo dos mortos reais. A sociedade busca, com os antepassados-fundadores, a conjugação, a aliança e a inclusão, ao passo que a comunidade dos vivos mantém a dos mortos na disjunção, na ruptura, na exclusão. Disso resulta que todo acontecimento suscetível de transformar a pessoa viva remete logicamente à transformação suprema, a morte como divisão da pessoa num cadáver e num fantasma hostil. A doença, como risco de morte, diz respeito não apenas ao destino individual da pessoa mas também ao futuro da comunidade. Eis por que o empreendimento terapêutico visa, para além da cura do doente, a proteção da sociedade, e também por isso o ato médico, pela teoria da doença que ele implica e põe em ação, é uma prática essencialmente religiosa.

XAMANISMO E DOENÇA

Enquanto médico, o xamã situa-se no centro da vida religiosa do grupo que lhe confia assegurar a boa saúde de seus membros. De que maneira se fica doente? Que vem a ser a doença? Sua causa não é atribuída a um agente natural, mas a uma origem sobrenatural: agressão desse ou daquele espírito da natureza, ou da alma de um morto recente, ataque de um xamã pertencente a um grupo inimigo, transgressão (voluntária ou involuntária) de um tabu alimentar ou sexual etc. A etiologia indígena coloca em relação imediata a doença, como distúrbio corporal, e o mundo das forças invisíveis: determinar qual delas é responsável, tal é a missão confiada ao xamã. Mas, seja qual for a causa do mal, sejam quais forem os sintomas perceptíveis, a forma da doença é quase sempre a mesma: ela consiste numa antecipação provisória daquilo que a morte realiza de maneira definitiva, a saber: a separação entre o corpo e a alma. A boa saúde se mantém pela coexistência do corpo e da alma unificados na pessoa, a doença é a perda dessa unidade pela partida da alma. Tratar a doença, restaurar a boa saúde, é reconstituir a unidade corpo-alma da pessoa: como médico, o xamã deve descobrir o lugar onde a alma é retida prisioneira, libertá-la do cativeiro onde a força que dela se apoderou a mantém, reconduzi-la por fim ao corpo do paciente.

O XAMÃ

Convém afastar decididamente, a propósito desse personagem essencial á vida de toda sociedade primitiva, a convicção largamente difundida, e infelizmente difundida por alguns etnólogos, de que o xamã é uma espécie de doente mental que sua sociedade assumiria e arrancaria da doença e da marginalidade encarregando-o de

assegurar a comunicação entre este mundo e o além, entre a comunidade e o sobrenatural. Ao transformar o psicopata em médico, a sociedade o integraria a si beneficiando-se de seus "dons", e bloquearia desse modo o desenvolvimento provável de sua psicose: o xamã não seria mais o médico da tribo, mas, em suma, um grande doente cuidado por sua sociedade. O absurdo de tal discurso se deve a uma única razão: os que o proferem naturalmente nunca viram um xamã.

Com efeito, este último não é em nada diferente de seus pacientes, com a única exceção de que detém um saber colocado a serviço deles. A obtenção desse saber não depende da personalidade do xamã mas de um longo trabalho, de uma paciente iniciação. Em outras palavras, raramente alguém está predisposto a ser xamã, de modo que, no limite, qualquer um pode, se quiser, ser xamã. Alguns sentem esse desejo, outros não. Por que se pode desejar ser xamã? Um incidente (sonho, visão, encontro estranho etc.) pode ser interpretado como sinal de que esse é o caminho a seguir, e a vocação de xamã se desenvolve. O desejo de prestígio pode também determinar essa escolha "profissional": a reputação de um xamã "bem-sucedido" é capaz de ir muito além do quadro do grupo onde ele exerce seu talento. Bem mais decisivo, porém, parece ser o componente guerreiro da atividade xamanística, a vontade de potência do xamã, potência que ele quer exercer não sobre os homens mas sobre os inimigos dos homens, a multidão inumerável das forças invisíveis, espíritos, almas, demônios. É como guerreiro que o xamã as enfrenta e, como tal, almeja tanto conquistar a vitória sobre elas quanto devolver ao doente a saúde.

Algumas tribos (por exemplo, no Chaco) remuneram de certo modo os atos médicos do xamã por donativos de comida, tecidos, plumas, ornamentos etc. Mas, se em todas as sociedades sul-americanas o xamã goza de um estatuto considerável, o exercício de sua "profissão" não deixa de comportar riscos. Senhor da vida à qual seus poderes podem trazer os doentes de volta, ele é também, ao mesmo tempo, senhor da morte: esses mesmos poderes supostamente lhe conferem a possibilidade de atrair a morte aos outros, ele pode tanto matar quanto curar. Não tanto por malevolência ou perversidade pessoal. A figura do feiticeiro lançador de malefícios é rara na América do Sul. Mas se um xamã experimenta vários fracassos sucessivos em suas curas, ou se ocorrem na sociedade dramas incompreensíveis, logo irá descobrir-se o culpado: é o próprio xamã. Ele não consegue curar seus pacientes: é que não quer que sejam curados, dirão. Surge uma epidemia ou uma morte estranha: o xamã aliou-se certamente com espíritos malignos para agredir a comunidade. Personagem com destino incerto, portanto: às vezes detentor de um imenso prestígio, mas, ao mesmo tempo, responsável designado de antemão pela desgraça do grupo, bode

expiatório encarregado da culpabilidade. E que não se subestime a pena imposta ao xamã: na maioria das vezes, é a morte.

Por via de regra, os xamãs são homens. Conhecem-se no entanto exceções: nas tribos do Chaco, por exemplo (Abipones, Moco-vi, Toba etc), ou ainda entre os Mapuche do Chile ou os Goajiro da Venezuela, essa função é com freqüência desempenhada por mulheres, que nela não se distinguem menos que os homens. Quando está seguro de sua vocação xamânica, o jovem empreende sua formação profissional. Com duração variável (de algumas semanas a vários anos), ela é adquirida geralmente sob a direção de outro xamã há muito confirmado, quando não é simplesmente a alma de um xamã morto que se encarrega do ensinamento do noviço (como entre os Campa do Peru). Há, entre os Karib das Guianas (Suriname), verdadeiras escolas de xamãs. A instrução dos aprendizes toma a forma de uma iniciação: uma vez que as doenças, que eles se destinam a medicar, são os efeitos de uma ação das forças sobrenaturais sobre o coipo, trata-se de conquistar os meios de agir sobre essas forças a fim de controlá-las, manipulá-las, neutralizá-las. A preparação do xamã visa portanto a proporcionar-lhe a proteção e a colaboração de um ou vários espíritos-guardiães que serão seus auxiliares em suas tarefas terapêuticas. Pôr em contato direto a alma do noviço e o mundo dos espíritos: tal é o objetivo da aprendizagem. Esta conduz com muita freqüência ao chamado "transe", isto é, ao momento em que o jovem sabe que as forças invisíveis o reconhecem como xamã, conhece a identidade de seu espírito-guardião e obtém a revelação do canto com o qual, daí por diante, acompanhará todas as suas curas. Para permitir o acesso iniciático da alma ao mundo sobrenatural é preciso de certo modo abolir o corpo. Por isso a formação do xamã passa pela ascese do corpo: por meio de jejuns prolongados, privação contínua de sono, isolamento na floresta ou no mato, por meio da absorção intensa de fumo ou de suco de tabaco (Tupi-Guarani, tribos do Chaco etc.) ou de drogas alucinógenas (noroeste amazônico), o aprendiz chega a um estado de esgotamento físico e de debilitação do corpo tais que é quase como uma experiência da morte. É então que a alma, liberada da gravidade terrestre, aliviada do peso do corpo, acha-se enfim no mesmo nível que o sobrenatural: momento último do "transe" no qual o jovem, na visão que lhe é oferecida do invisível, é iniciado ao saber que faz dele, daí por diante, um xamã.

TERAPÊUTICA, VIAGEM. DROGA

Vimos que o pensamento indígena determina a doença (com exclusão de toda patologia introduzida na América pelos europeus) como ruptura da unidade pessoal alma-corpo, e a cura como restauração dessa unidade. Disso resulta que o xamã,

enquanto médico, é um viajante: ele deve partir em busca da alma mantida cativa pelos espíritos maus, deve lançar-se, assistido por seu espírito auxiliar, numa viagem de exploração do mundo invisível, combater os guardiões da alma e trazê-la de volta ao corpo do doente. Assim, cada cura, repetição da viagem iniciática que permitiu ao xamã adquirir seus poderes, exige dele colocar-se em estado de transe, de exaltação do espírito e de leveza do corpo. E portanto uma cura, isto é, a preparação de uma viagem, quase nunca se realiza sem o consumo, em grande quantidade, de tabaco fumado ou bebido em forma de suco, ou de drogas diversas, cultivadas sobretudo no oeste e no noroeste amazônico, onde os índios fazem um uso intensivo delas. Para algumas populações, como os Guarani, a alma, enquanto princípio de individuação que faz do corpo vivo uma pessoa, confunde-se com o nome próprio: a alma é o nome. Desse modo, uma doença particularmente grave pode ser diagnosticada como inadequação do nome à pessoa do doente: o erro de nomeação é a causa da doença, o doente não possui o nome-alma que lhe convém. O xamã parte então em viagem para descobrir o verdadeiro nome. Quando este lhe é comunicado pelos deuses, ele o faz conhecer ao doente e a seus parentes. A cura prova que ele efetivamente descobriu o verdadeiro nome do paciente. Enquanto seu espírito está em busca da alma perdida (indo às vezes muito longe, até ao Sol), o xamã dança e canta em volta do paciente sentado ou estendido no chão. Em muitas sociedades, o xamã ritma sua dança com o auxílio de um chocalho (maracá), instrumento de música mas também voz dos espíritos com os quais ele dialoga. Conforme a natureza do mal diagnosticado (a identidade do espírito que se apoderou da alma), o xamã pode ter necessidade, para o sucesso da cura, de metamorfosear-se: assim ele transforma-se às vezes em jaguar, cobra, ave etc. De quando em quando, interrompe seu movimento para soprar sobre o doente (geralmente a fumaça do tabaco), friccioná-lo, chupar a parte do corpo da qual este se queixa. Em toda parte, o sopro e a saliva dos xamãs são reputados conter uma grande força. Quando a alma perdida reintegrou o corpo enfermo, este é considerado curado, a cura está terminada. Com muita frequência, o xamã prova seu êxito exibindo, no final da cura, uma substância estranha que ele conseguiu extrair do corpo do doente: espinho, pequeno seixo, pluma de pássaro etc, que ele conservava em sua boca. A ausência da alma, a presença de um corpo estranho não são, de fato, duas causas diferentes da doença: muito pelo contrário, parece que, no lugar deixado vago pela captura da alma, o espírito mau coloca um objeto que atesta, por sua simples presença, a ausência da alma. Assim a reinserção desta última é publicamente indicada, segundo a mesma lógica, pela "extração" do objeto que, perceptível e palpável, garante ao paciente a realidade de sua cura e prova a competência do médico. Embora essencial, a função terapêutica não é a única que o xamã realiza. Já

foi sublinhada a dificuldade de traçar, nas culturas indígenas, uma linha de demarcação nítida entre o social e o religioso, o profano e o sagrado, o cotidiano e o sobrenatural. Vale dizer que a intervenção do xamã é constantemente requerida pelos acontecimentos que marcam a vida individual das pessoas ou a vida social do grupo. Assim ele será chamado a interpretar um sonho ou uma visão, a decidir se tal sinal é favorável ou nefasto, por exemplo quando se prepara uma expedição guerreira contra uma tribo inimiga. Nessa última circunstância, aliás, o xamã pode agir como feiticeiro e lançador de malefícios: ele é capaz de enviar aos inimigos doenças que irão enfraquecê-los ou mesmo matá-los. Em suma, não há atividade ritual de alguma importância em que o xamã não desempenhe um papel decisivo.

RITOS E CERIMÔNIAS

É evidente que a vida religiosa das sociedades consideradas não se reduz à ritualização de sua relação com os mortos ou a doença. A celebração da vida tem uma importância igualmente grande, não apenas em suas manifestações naturais (o nascimento de uma criança), mas também em seus aspectos mais propriamente sociais (ritos de passagem). De acordo com a profunda religiosidade desses povos, vê-se assim a esfera do religioso levar em conta e impregnar as grandes etapas do destino individual para manifestá-las como acontecimentos sócio-rituais.

Nascimento

Um nascimento de criança vai muito além de sua dimensão biológica. Ele diz respeito não apenas ao pai e à mãe do recém-nascido, mas à comunidade inteira, justamente por causa de suas implicações e de seus efeitos no plano religioso. A vinda à existência de um membro suplementar do grupo ocasiona uma perturbação da ordem cósmica, esse acréscimo de vida, pelo desequilíbrio que instaura, faz despertar todo tipo de poderes contra os quais o grupo deve proteger a criança, pois são poderes de morte hostis a toda vida nova. Esse empreendimento de proteção traduz-se (antes e depois do nascimento) por múltiplos ritos de purificação, tabus alimentares, proibições sexuais, caças rituais, cantos, danças etc, todos encontrando sua justificação na certeza de que, se não forem cumpridos, a criança estará ameaçada de morte. A *couvade*, praticada por todas as tribos tupi-guarani, atraiu especialmente a atenção dos observadores: o pai da criança, no momento do parto, recolhe-se em sua rede e ali jejua até a queda do cordão umbilical, sem o quê a mãe e a criança correriam graves perigos. Entre os Guayaki, um nascimento, pelo abalo cósmico que desencadeia, ameaça a criança mas também o pai: sob pena de ser devorado por um

jaguar, ele deve partir para a floresta e matar um animal de caça. A morte de uma criança é, evidentemente, imputada à derrota dos homens diante das forças malignas.

Iniciação

Não será surpreendente descobrir uma analogia estrutural entre os ritos que envolvem um nascimento e os que sancionam a passagem dos rapazes e das meninas à idade adulta. Passagem imediatamente legível em dois níveis: marca primeiro o reconhecimento social da maturidade biológica dos indivíduos que não podem mais ser considerados como crianças; traduz a seguir a aceitação pelo grupo da entrada em seu seio dos novos adultos, da pertença ampla e completa dos jovens à sociedade. Ora, a ruptura com o mundo da infância é percebida pelo pensamento indígena e expressa no rito como uma morte e um renascimento: tornar-se adulto é morrer para a infância e nascer para a vida social, pois a partir de então moças e rapazes podem livremente deixar desenvolver-se sua sexualidade. Compreende-se assim que os ritos de passagem se desenrolem, como os ritos de nascimento, numa atmosfera dramatizada ao extremo. A comunidade dos adultos desempenha nesse drama a recusa de reconhecer seus novos iguais, a resistência em aceitá-los como tais, finge ver neles concorrentes, inimigos. Mas quer igualmente, por meio da prática ritual, mostrar aos jovens que, se eles sentem orgulho de chegar à idade adulta, é ao preço de uma perda irremediável, a perda do mundo despreocupado e feliz da infância. E é exatamente por isso que, em numerosíssimas sociedades sul-americanas, os ritos de passagem comportam provações físicas muito penosas, uma dimensão de crueldade e dor que faz dessa passagem um acontecimento inesquecível: tatuagens, escarificações, flagelações, picadas de vespas ou de formigas etc, que os jovens iniciados devem suportar no maior silêncio: eles desmaiam, mas sem gemer. E nessa pseudo-morte, nessa morte provisória (o desmaio deliberadamente provocado pelos mestres do rito) mostra-se claramente a identidade que o pensamento indígena estabelece entre nascimento e passagem: esta é um renascimento, uma repetição do primeiro nascimento, que deve portanto ser precedido de uma morte simbólica.

MITO E SOCIEDADE

Mas sabemos, por outro lado, que os ritos de passagem são também identificados como rituais de iniciação. Ora, todo procedimento iniciático visa a fazer passar o postulante de um estado de ignorância a um estado de conhecimento; tem por objetivo conduzi-lo à revelação de uma verdade, à comunicação de um saber. Qual saber os ritos dos índios sul-americanos comunicam aos jovens, qual verdade lhes revelam, a qual conhecimento os iniciam? A pedagogia imanente aos ritos iniciáticos

não diz respeito, evidentemente, à relação interpessoal que une o mestre e o discípulo, não se trata aqui de uma aventura individual. O que está em jogo é o social como tal, a sociedade em si mesma, de um lado, e, de outro, os jovens na medida em que vão pertencer plenamente a essa sociedade. Em outras palavras, os ritos de passagem, enquanto ritos de iniciação, têm por missão comunicar aos jovens um saber sobre sua sociedade, que se dispõe a acolhê-los. Mas isso é ainda dizer pouco: o saber adquirido por via iniciática não é, na realidade, um saber *sobre* a sociedade, portanto um saber exterior a ela. Ele é, necessariamente, o saber *da* própria sociedade, saber que lhe é imanente e que, como tal, constitui a substância da sociedade, seu Si substancial, o que ela é em si mesma. No rito iniciático, os jovens recebem da sociedade — representada pelos organizadores do ritual — o saber daquilo que é, em seu ser, a sociedade, daquilo que a constitui, a institui como tal: o universo de suas regras e normas, o universo ético-político da lei. Ensino da lei e, conseqüentemente, prescrição da fidelidade a essa lei, na medida em que ela assegura a continuidade, a permanência do ser da sociedade.

MITO E FUNDAÇÃO

E qual é a origem da lei como fundamento da sociedade? por quem ela foi promulgada? quem é o legislador? O pensamento indígena, como já foi observado, considera a relação entre a sociedade e seu fundamento (isto é, entre a sociedade e ela mesma) como uma relação de exterioridade. Ou, em outras palavras: se a sociedade é auto-reprodutora de si mesma, nem por isso é autofundadora de si mesma. E aos ritos iniciáticos, em particular, que cabe a função de assegurar a auto-reprodução da sociedade, a repetição de seu Si, de acordo com as regras e normas tradicionalmente em vigor. Mas o ato fundador do social, a instituição da sociedade, remetem ao pré-social, ao meta-social: são obra dos que precederam os homens num tempo anterior ao tempo humano, são obra dos antepassados, e o mito, como relato do gesto fundador da sociedade pelos antepassados, constitui o fundamento da sociedade, a compilação de suas máximas, de suas normas e de suas leis, o conjunto mesmo do saber transmitido aos jovens no ritual de iniciação.

Em resumo, portanto, a dimensão iniciática dos ritos de passagem remete à verdade rumo à qual são conduzidos os iniciados; essa verdade aponta para o fundamento da sociedade, sob a espécie de sua "lei orgânica", e esse saber de si da sociedade afirma sua própria origem no ato fundador dos Antepassados, do qual o mito constitui a crônica. Eis por que, no plano do desenrolar concreto dos momentos do ritual, os antepassados estão, implícita ou explicitamente, implicados e presentes por necessidade. Não é deles, de fato, que os jovens se preparam para receber o

ensinamento? Figuras principais de todo rito de iniciação, os antepassados são, de fato, o objeto real de um culto nos ritos de passagem: os verdadeiros cultos dos antepassados míticos ou dos heróis culturais são os ritos de iniciação que adquirem, desde então, uma importância central na vida religiosa dos povos ameríndios.

Entre os Yaghan da Terra do Fogo, o momento privilegiado da vida religiosa era o rito de iniciação das moças e rapazes: ele consistia, essencialmente, em ensinar aos iniciados as regras tradicionais da sociedade, instituídas nos tempos míticos por Watauinewa, o herói cultural, o grande ancestral. Entre os Bororo, as almas dos antepassados (*aroe*) são convidadas por um grupo específico de xamãs (*aroettaware*) a participar de certas cerimônias, entre outras a iniciação dos jovens, cuja passagem à idade adulta e o ingresso no mundo social se operam assim sob a égide dos antepassados fundadores. Os Cubeo do Brasil, da mesma maneira, articulam a iniciação dos rapazes com a invocação dos antepassados, representados nessa circunstância por grandes trombetas, como o são noutras partes por cabaças-maracás. É igualmente muito provável que, entre as tribos do noroeste amazônico (Tukano, Witoto, Yagua, Tukuna etc.) ou do Alto Xingu (Kamayurá, Aweti, Bakairi etc.) ou do Araguaia (Karajá, Javaé), que representam seus "deuses" sob forma de máscaras usadas pelos dançarinos masculinos, essas máscaras, assim como os instrumentos de música, simbolizem não apenas os espíritos da floresta ou dos rios, mas também os antepassados.

As sociedades primitivas da América do Sul envolvem-se totalmente em sua vida religiosa e ritual, que se manifesta como afirmação incessantemente repetida do Si comunitário. Cada cerimônia é a ocasião renovada de lembrar que, se a sociedade é boa e permite viver, isso se deve ao respeito das normas outrora legadas pelos antepassados. Compreende-se assim que a referência aos antepassados esteja implicada logicamente nos ritos iniciáticos: o discurso mítico, a palavra dos antepassados, e somente eles, garantem a perenidade da sociedade e sua repetição eterna.

O mundo andino

Ao penetrar no mundo andino, vemo-nos diante de um horizonte cultural, de um espaço religioso muito diferente do dos selvagens. Para estes últimos, embora agricultores em sua imensa maioria, permanece muito considerável o peso específico dos recursos alimentares naturais: caça, pesca, coleta. A natureza como tal não é abolida pelas plantações, e as tribos florestais contam com a fauna e as plantas selvagens tanto quanto com as plantas cultivadas. Não por deficiência técnica — bastar-lhes-ia aumentar a superfície das plantações -, mas por causa do menor esforço

que requer a exploração "predadora" de um ambiente ecológico amiúde muito generoso (animais de caça, peixes, raízes, bagas e frutas). A relação tecno-ecológica que os povos andinos mantêm com seu meio natural segue uma linha bem diferente: todos são, obviamente, agricultores, e quase exclusivamente agricultores, no sentido de que para eles contam muito pouco os recursos selvagens. Vale dizer que os índios dos Andes estabelecem com a terra uma relação infinitamente mais intensa que os povos da Amazônia: para eles, a terra é realmente a mãe provedora, o que naturalmente terá incidências profundas na vida religiosa e na prática ritual. Do ponto de vista da ocupação real e simbólica do espaço, os índios florestais são povos do território, enquanto os dos Andes são povos da terra: eles são, noutras palavras, camponeses.

Esse enraizamento terrícola é muito antigo nos Andes. A agricultura é ali atestada desde o terceiro milênio antes de nossa era e conheceu um desenvolvimento excepcional, como o provam a especialização muito desenvolvida das técnicas de cultivo, a extensão das obras de irrigação, a espantosa variedade de espécies vegetais obtidas por seleção e adaptadas aos diferentes patamares ecológicos dispostos desde o nível do mar até o altiplano central. As sociedades andinas distinguem-se no horizonte sul-americano por uma propriedade ausente noutras partes: são hierarquizadas, estratificadas, em uma palavra, divididas segundo o eixo vertical do poder político. Aristocracias ou castas religiosas e militares reinam sobre uma massa de camponeses que devem lhes pagar tributo. Essa divisão do corpo social em dominantes e dominados é muito antiga nos Andes, como o indicou a pesquisa arqueológica. A civilização de Chavin, datada do início do primeiro milênio antes de nossa era, mostra já que o habitat torna-se urbano e que a vida social organiza-se em torno dos templos, lugares de culto e peregrinação, sob a égide dos sacerdotes. A história dos Andes parece ser, desde essa época, uma sucessão de aparecimentos e desmoronamentos de impérios fortemente marcados de teocratismo, o último dos quais, e o mais conhecido, é o dos Incas. Sobre as religiões andinas pré-incaicas há apenas informações fragmentárias, fornecidas pelo mobiliário funerário dos túmulos, pelos monumentos que restaram, pelos tecidos, pela cerâmica etc. O período incaico, que se estende do século XIII até a chegada dos espanhóis, é naturalmente mais bem conhecido: não só pela grande abundância de documentos arqueológicos, mas também pelas descrições dos cronistas e pelos inquéritos dos missionários que empreenderam extirpar sistematicamente as idolatrias a fim de cristianizar os índios.

A fundação e a expansão do império inca modificaram, como era de esperar, a face religiosa dos Andes sem alterá-la em profundidade. Com efeito, o imperialismo político dos Incas era ao mesmo tempo cultural e particularmente religioso, já que os

povos submetidos deviam não apenas reconhecer a autoridade do imperador mas admitir a religião dos vencedores. De outro lado, porém, os Incas pouco buscaram substituir por seu próprio conjunto de crenças o das populações integradas ao império: não empreenderam nenhuma extirpação dos cultos e ritos locais. Por isso encontram-se nos Andes desse período dois grandes sistemas religiosos: o dos Incas propriamente ditos, cuja difusão ia de par com a expansão política, e o das religiões locais, em vigor bem antes do aparecimento do Estado inca.

A RELIGIÃO POPULAR

Ela exprime nitidamente a relação com o mundo dos índios andinos: é uma religião essencialmente de camponeses, uma religião agrária, quer se trate dos habitantes do litoral ou do planalto. Conciliar as forças que, presidindo à repetição regular do ciclo sazonal, asseguravam a abundância das colheitas e a fecundidade dos rebanhos de lhamas, tal era a preocupação principal dos índios andinos. E é certamente por isso que, para além de particularidades locais, pode-se falar de cultos e crenças pan-andinos, englobando o litoral e o planalto, ou os Quichua e os Aymara e os Mochica.

Os deuses

São elevados à condição de poderes divinos os elementos naturais que regulam a vida cotidiana desses povos camponeses: o Sol e a Lua, com frequência pensados como irmão e irmã ao mesmo tempo que esposos; as estrelas do anoitecer e do amanhecer; o arco-íris; a Pacha-Mama, Terra-Mãe etc. Todas essas figuras divinas eram objeto de cultos e de imponentes cerimônias, como se verá adiante. A planta essencial da agricultura andina, o milho, é representada por numerosas imagens de espigas de ouro, prata ou pedra: são as *sara-mama*, mães do milho, das quais se espera abundância de colheita. Honram-se essas divindades com oferendas, libações (bebidas feitas de milho fermentado) ou sacrifícios: imolações de lhamas, em particular, com cujo sangue se aspergiam os campos de milho e se untava o rosto dos participantes do ritual.

Os cultos dos antepassados e dos mortos

Eles mostram toda a distância que separa as tribos "selvagens" dos povos andinos. Entre as primeiras, como foi visto, os antepassados não são os mortos contemporâneos dos vivos, mas os fundadores míticos da sociedade. Nos Andes, ao contrário, a vida sócio-religiosa da comunidade se apoiava em grande parte no culto dos antepassados e dos mortos ao mesmo tempo; estes eram os descendentes

daqueles, e o pensamento andino, contrariamente ao pensamento amazônico, esforça-se por marcar a continuidade entre mundo dos vivos e mundo dos mortos: continuidade da comunidade camponesa que ocupa a mesma terra sob a proteção de seus deuses e de seus mortos. O antepassado mítico fundador era frequentemente representado por uma rocha, *markayok*, venerada da mesma forma que o lugar, *pakarina*, por onde o antepassado havia surgido do mundo subterrâneo. Cada comunidade ou *ayllu* tinha assim seu antepassado e prestava-lhe um culto: *markayok e pakarina*, testemunhando a permanência e a identidade da *ayllu* ao longo do tempo, fundavam a solidariedade das famílias que compunham a comunidade.

Enquanto os ritos funerários dos índios da floresta tendem sobretudo a abolir os mortos para lançá-los no esquecimento, os índios andinos, ao contrário, depositavam-nos em verdadeiros cemitérios: os túmulos eram reunidos e protegidos em cavernas, ou em espécies de jazigos construídos em forma de torre, ou em aberturas feitas em falésias. Eles continuavam a participar da vida coletiva, pois os parentes vinham visitá-los para consultas, oferendas regulares mantinham sua benevolência, sacrifícios eram-lhes oferecidos. Portanto, longe de esquecer seus mortos, os índios dos Andes faziam o possível para que os mortos não esquecessem os vivos e zelassem por sua prosperidade: relação de aliança e inclusão, e não de exclusão e hostilidade como na floresta. Por isso, dizem os padres espanhóis encarregados de extirpar as idolatrias, os mortos reais — sob a forma de esqueletos ou de múmias (*malqui*) — eram, como os mortos míticos, objetos de culto e veneração: em algumas circunstâncias cerimoniais, eram ornados de plumas e tecidos preciosos.

As guaca

E o nome que os índios davam a todo ser ou objeto natural supostamente continha um poder sobrenatural. As pedras sagradas que representavam os antepassados eram *guaca*, assim como os mortos mu-mificados. Mas o eram também os ídolos ou os lugares onde estes se achavam, uma montanha ou uma planta, uma fonte ou uma gruta, um recém-nascido com uma malformação ou um templo, uma constelação ou um túmulo. Num trajeto, os lugares privilegiados, como um desfiladeiro na montanha ou um ponto de parada no caminho, eram marcados com montes de pedras, *apachita*, que os viajantes consideravam também *como guaca*: eles punham ali sua própria pedra e ofereciam em sacrifício um bocado de coca. O espaço era assim inteiramente marcado de sobrenatural e o sistema das *guaca* constituía uma espécie de codificação sagrada do mundo.

Ao conjunto das *guaca* não pertenciam apenas os pontos de junção entre extensão espacial e esfera do sagrado, mas também objetos, estatuetas, amuletos que

representavam as forças tutelares de cada família. São as *conopa*, que podem ser tanto pedras de forma ou de cor estranhas quanto estatuetas talhadas ou moldadas em forma de lhama ou de espiga de milho. As *conopa* de família tinham um lugar nas casas, a fim de proteger seus habitantes contra doenças, ou então eram enterradas nos campos para garantir sua fecundidade. As *conopa* comunitárias (das *ayllu*) eram, em certos momentos do ano, tiradas dos esconderijos onde ficavam: a elas faziam-se homenagens, ofereciam-se sacrifícios de lhamas ou de coca e dirigiam-se preces.

Havia, em cada comunidade, pelo menos um médico ou xamã. Era geralmente designado pelo deus Trovão, que o marcava com o raio. Além de suas funções terapêuticas, tinha o ofício de adivinho. Mas, diferentemente das tribos florestais, o xamanismo não era nos Andes o centro da vida religiosa. Esta desenvolvia-se num conjunto de práticas rituais que pediam aos deuses, aos antepassados, aos mortos, a todas as forças ditas *guaca*, para assegurar o bem-estar das *ayllu* garantindo a prosperidade da Terra-Mãe. Religião eminentemente agrária, que traduz o profundo envolvimento do camponês com sua terra, pela qual os divinos têm a missão de velar.

A RELIGIÃO DOS INCAS

Por sua origem e sua substância, ela não difere profundamente da religião dita popular. Por volta do século XIII de nossa era, os Incas são uma pequena tribo da região de Cuzco. Agricultores e pastores, sua vida religiosa e ritual enraíza-se, a exemplo de todas as comunidades camponesas do litoral e do planalto, num desejo de repetição da ordem cósmica, de retorno eterno do mesmo, e na esperança de que, graças aos ritos que os celebram e aos sacrifícios que lhes são oferecidos, os poderes divinos, os antepassados e os mortos garantirão aos humanos a fecundidade da terra e a permanência da sociedade. Por razões ainda misteriosas, a tribo dos Incas inaugura no século XII uma marcha conquistadora que somente terá fim com a chegada dos espanhóis. Durante esse período relativamente breve, os Incas aumentaram desmedidamente as fronteiras de seu império (que contava entre doze e quinze milhões de habitantes em 1530) e montaram uma espantosa máquina de poder, um aparelho de Estado que surpreende ainda pela "modernidade" de suas instituições.

A sociedade imperial, inscrita numa pirâmide rigorosamente hierarquizada, exprime em primeiro lugar a radical divisão entre a aristocracia triunfante dos Incas e a massa dos povos, etnias, tribos integrados ao império, cujo poder eles reconhecem pelo tributo que lhe pagam. No topo da hierarquia reina o monarca, o Inca, ao mesmo tempo chefe de sua etnia, senhor do império e representante neste mundo da principal força divina. Seria errôneo acreditar que o expansionismo político-militar dos Incas era acompanhado de um proselitismo religioso, de modo que eles teriam imposto seu

próprio sistema aos povos submetidos, eliminando crenças e ritos tradicionais dos vencidos. Primeiro, porque, em suas linhas essenciais, a religião dos Incas não era muito diferente da de seus tributários; depois, porque seu empreendimento de dominação buscava obter apenas a obediência dos súditos e não, como fizeram os espanhóis, extirpar suas "idolatrias". Na realidade, eles deixavam subsistir a "codificação" religiosa tradicional para impor-lhe a "sobrecodificação" constituída por sua própria religião: a liberdade de culto era deixada aos vassallos dos Incas, sob a condição de que reconhecessem e honrassem os deuses dos vencedores.

Estes, à medida que aumentava seu poderio, procederam a uma modificação de seu antigo sistema de crenças, exaltando certas figuras de seu panteão, dando às festas e cerimônias tradicionais um caráter grandioso, conferindo à religião um peso sócio-político considerável pela instituição de um clero numeroso e fortemente hierarquizado, pela construção de templos e lugares de cultos múltiplos, pela alocação a esse clero de uma parte importante do tributo pago aos Incas pelos súditos.

O culto do Sol

O astro solar, Inti, impunha-se como figura maior do panteão inca em razão de uma dupla lógica: a da tradição, que havia muito fizera do Sol uma divindade pan-peruana; a da inovação sociopolítica que, pela instituição de um sistema imperial, atravessava praticamente todos os despotismos arcaicos e conduzia à identificação do senhor do império ao Sol. Eis por que este se tornou o principal deus inca, como grande ancestral fundador da linhagem real: os imperadores eram filhos do Sol. Assim o culto que lhe prestavam tinha ao mesmo tempo o valor de um culto de ancestral dinástico e de uma religião oficial imposta a todos: é pelo culto do Sol que a religião dos Incas era uma religião de Estado.

Quando os Incas obtinham a submissão de uma etnia, tomavam imediatamente uma série de medidas administrativas (recenseamento da população, dos recursos etc.) e religiosas: os vencidos deviam integrar a seu sistema religioso o culto de Inti. O que implicava a instalação de uma infraestrutura cultuai constituída pelos templos que era preciso edificar, pelo clero destinado a neles officiar e, evidentemente, pelos recursos postos à disposição desse clero para assegurar-lhe a subsistência e permitir a realização dos sacrifícios exigidos para celebrar o Sol. Sabe-se que os Incas procediam, em relação a toda comunidade submetida, a uma tripartição das terras: uma parte permanecia à disposição das *ayllu*, outra era destinada ao Estado e a terceira consagrada ao Sol. A construção de numerosos templos do Sol edificadas nas províncias seguia o modelo do mais célebre deles, o da capital imperial, o Coricancha, verdadeiro centro religioso e político do império, lugar de culto e

peregrinação onde se achavam também as múmias dos imperadores passados. O muro em volta do Coricancha, de plano retangular, media 400 m de comprimento. Ao longo de toda a construção, feita com muito esmero, corria uma faixa constituída de placas de ouro fino com 30 a 40 cm de altura. O Coricancha abrigava diversos santuários repletos de oferendas de ouro e prata, além dos alojamentos do numeroso pessoal encarregado do serviço do templo. Ali havia também um jardim com pés de milho lavrados em ouro. Trabalhando ritualmente nesse jardim, o próprio Inca inaugurava a estação das sementeiras no império.

O pessoal de cada templo do Sol compreendia, além do conjunto hierarquizado dos sacerdotes, adivinhos, servidores etc, um grupo de mulheres, as virgens do Sol, *as Aclla*, que funcionários reais escolhiam em todo o império por sua graça e beleza. Reunidas e educadas em espécies de claustros (*acclahuasi*), elas aprendiam ali a fabricar os luxuosos tecidos de vicunha ou de alpaca, oferecidos em enormes quantidades por ocasião dos sacrifícios; preparavam a *chi-cha*, bebida de milho fermentado necessária em todas as cerimônias. Votadas, como as vestais, a uma absoluta castidade, era entre elas no entanto que o Inca escolhia suas concubinas ou as mulheres com as quais presenteava os nobres do império que ele queria recompensar. Algumas delas eram sacrificadas em momentos cruciais: advento de um novo imperador, doença grave ou morte do Inca, terremoto etc. Cerca de 4000 pessoas compunham o pessoal do Coricancha, entre as quais mais de 1500 virgens do Sol. No topo da hierarquia religiosa do império achava-se o grande sacerdote do Sol, o Vilca-Oma, tio ou irmão do imperador, que vivia asceticamente no Coricancha onde dirigia a vida religiosa do império.

O culto de Viracocha

Trata-se de uma figura antropomórfica ao mesmo tempo muito antiga e pan-peruana, pois é conhecida e honrada tanto pelos Aymara quanto pelos Quichua. Por meio dos mitos dedicados a Viracocha, geralmente obscuros, adivinha-se a imagem do deus eterno criador de todas as coisas (do céu e da terra, do Sol e da Lua, do dia e da noite) e do herói civilizador que, após ter criado e aniquilado várias humanidades sucessivas, engendra os homens atuais a quem designa os respectivos territórios, ensina as artes que lhes permitirão viver, e as normas cujo respeito garantirá a boa ordem social e cósmica. Uma vez cumprida sua tarefa, Viracocha, chegando à beira do mar, transforma em barco seu manto e desaparece definitivamente rumo ao oeste. Em seus primeiros contatos com os espanhóis, os índios os chamavam *viracocha*.

Os Incas impuseram à totalidade do império o culto de seu deus étnico, o Sol. Por um procedimento inverso, transformaram Viracocha, figura pan-andina, num

deus tribal. É sob o reinado do grande imperador Pachacuti (reinou de 1438 a 1471) que se estabelece essa modificação na hierarquia do panteão inca, o Inti cedendo a posição central a Viracocha, embora o imperador continue sendo descendente do Sol. Essa preeminência concedida a Viracocha pode ser o efeito acumulado de várias razões: trabalho propriamente teológico de sacerdotes que buscavam uma presença religiosa mais fundamental que a do visível, mesmo a solar; crença pessoal do próprio Pachacuti, que Viracocha ajudou, em sonho, a obter uma vitória militar essencial sobre os Chanca; lógica enfim imanente, talvez, a todo sistema despótico, sua vocação teocrática tendendo às vezes a realizar-se na afirmação e instituição do monoteísmo.

Em todo caso, foi esse o caminho que tomou Pachacuti, que mandou construir em Cuzco, na intenção de Viracocha, um templo onde figurava o deus sob a forma de uma estátua de ouro maciço, "do tamanho de uma criança de dez anos". Em cada capital provincial foi igualmente edificado um santuário de Viracocha, dotado de um clero consagrado a seu serviço exclusivo e de recursos destinados à manutenção do templo e dos sacerdotes. O culto de Viracocha - Senhor antigo, Senhor longínquo, excelentíssimo Senhor - nunca se tornou um culto popular, como o do Sol. Aliás, é possível que os Incas nem quisessem isso, preocupados que estavam em instituir um culto mais abstrato, mais esotérico, menos enraizado no mundo sensível que os cultos populares, a fim de marcar, mesmo no plano religioso, sua especificidade de casta dominante. Assim o culto de Viracocha, ao contrário dos cultos populares, não sobreviveu um único instante ao final do império.

O culto do Trovão e as *guaca*

Illapa, o trovão, era igualmente uma figura pan-andina do panteão inca. Senhor da tempestade, do granizo, do raio e da chuva, ele produzia no céu seu estrondo ao fazer disparar sua funda. Os povos andinos, por serem agricultores, eram muito atentos às atividades de Illapa, ao qual suplicavam que lhes concedesse chuva suficiente e a quem ofereciam grandes sacrifícios em caso de seca. É exatamente o caráter agrário das sociedades andinas que explica a posição superior, logo depois de Viracocha e Inti, de Illapa no panteão inca. Tanto para a casta dos Incas quanto para as massas camponesas, as *guaca* constituíam um "reticulado" sagrado do espaço. A rede popular das *guaca*, os Incas acrescentavam seu próprio sistema, definido, em lugares santificados, por uma ligação real ou imaginária entre a pessoa do imperador e determinado local por onde ele passara ou com o qual havia sonhado. Quaisquer que fossem, as *guaca* eram veneradas e honradas com sacrifícios (cerveja de milho, coca, lhamas, crianças ou mulheres escolhidas, cujo coração era oferecido à

divindade). Diz-se que somente a cidade de Cuzco contava com quinhentas delas. As *guaca* do império eram dispostas segundo eixos imaginários, os *zeke*, que partiam do Coricancha e atingiam, como raios de um círculo, os limites do império. A proliferação das divindades, tanto inferiores quanto superiores, é um indício, nos Andes, de uma contaminação do espaço e do tempo pelo sagrado. A marcação do espaço pelas *guaca* corresponde a pontuação do tempo pelas práticas rituais.

Festas e cerimônias

Os acontecimentos raros ou imprevisíveis ofereciam a ocasião de manifestações cerimoniais importantes: os eclipses da Lua ou do Sol, os terremotos, as secas davam ensejo a solenes sacrifícios pelos quais tentava-se aplacar a cólera dos divinos. Por outro lado, tudo o que afetava a pessoa do imperador repercutia sobre o bem-estar do império: como filho do Sol, ele ocupava o ponto de contato entre mundo dos deuses e mundo dos homens, de modo que o destino coletivo do povo dependia estritamente do destino pessoal do Inca. Inversamente, transgredir as normas da vida social equivalia a ofender o imperador e, portanto, a suscitar a cólera dos deuses. Por isso, a entronização de um novo Inca, a morte do imperador, suas doenças, suas derrotas militares punham em questão a saúde mesma do império e a sobrevivência do povo: numerosos sacrifícios humanos (crianças, prisioneiros de guerra, virgens do Sol) tentavam restabelecer em favor dos homens a ordem sócio-cósmica alterada.

Essas circunstâncias excepcionais em que se manifestava a diferença maligna na "prosa do mundo" convocavam uma resposta ritual de certo modo improvisada. Mas havia também um ciclo anual de cerimônias religiosas que acompanhava de perto o movimento da vida social, movimento articulado principalmente com o ciclo agrário: sementeiras, colheitas, solstícios, pagamento do tributo. Embora o ano fosse dividido em doze meses lunares, era o movimento do Sol no céu que preocupava os índios dos Andes. Cada mês era marcado por uma festa particular que determinava o momento de plantar, de colher, de repartir os campos, de prepará-los para as sementeiras etc. Essas festas realizavam-se nos templos e, muitas vezes, nas praças públicas reservadas para essa finalidade, especialmente a grande praça de Cuzco onde se expunham então todas as figuras do panteão inca, sem esquecer as múmias dos imperadores passados. Nesse ciclo cerimonial regular, três festas distinguem-se por sua importância e dimensão: duas correspondem aos solstícios, a terceira era originalmente uma festa da Lua.

O solstício de inverno austral (21 de junho) era consagrado ao Inti Raymi, celebração do Sol e ao mesmo tempo glorificação de seu filho na terra, o próprio Inca. Por isso eram convocados a Cuzco, nessa ocasião, todos os altos funcionários e

chefes locais do país. O imperador, cercado de toda a sua parentela e da corte, esperava na grande praça da capital que aparecesse o primeiro clarão do astro. Todos então ajoelhavam-se e o Inca oferecia ao Sol, para beber, *chicha* num vaso de prata. Como todas as grandes festas, o Inti Raymi era acompanhado de libações, sacrifícios, cantos e danças. Durante o período do solstício de verão (21 de dezembro) desenrolava-se o Capac Raymi, festa solar igualmente, mas destinada também à realização dos ritos de iniciação que marcavam a passagem dos jovens nobres à idade adulta. Enquanto na classe camponesa essa passagem não era ritualmente marcada, na casta dominante, ao contrário, ela era motivo de grandes cerimônias: ingresso na idade adulta, ingresso na aristocracia dos senhores. Como todo ritual iniciático, o *huara-chicoy* (*huara* é o tapa-sexo entregue aos jovens no final do ritual) compreendia, além dos sacrifícios aos deuses, provações físicas (flagelações, lutas, jejuns, corridas), exortações a seguir o exemplo dos antepassados etc. Com o tapa-sexo dos adultos, os jovens recebiam também suas armas e tinham as orelhas furadas para serem ornadas de discos. No *huarachicoy*, o que se enfatizava era menos a passagem à idade adulta que o ingresso pleno na aristocracia e a necessidade de uma fidelidade absoluta no serviço do Inca.

A terceira grande cerimônia inca realizava-se em setembro. A *sitowa* era um empreendimento de purificação geral da capital, de onde se expulsavam todos os males. Ao surgimento da lua nova, a multidão, reunida na grande praça, exclamava: "Doenças, desastres, infelicidades, deixai este país!". Pelas quatro estradas principais que conduziam às quatro regiões em que se dividia o império, lançavam-se quatro grupos de cem guerreiros armados para fazer recuar os males. Na cidade, os habitantes sacudiam as roupas à entrada de suas casas. Cantos, danças e procissões animavam a noite. Ao amanhecer, todos tomavam um banho purificador nos riachos. Os deuses e os imperadores participavam da *sitowa*, pois eram exibidas na praça suas estátuas e suas múmias. Lhamas brancos lhes eram oferecidos em sacrifício e no sangue dos animais era embebida uma massa de farinha de milho preparada para a circunstância, a *sanku*, com que deuses e múmias eram untados e da qual todos os habitantes de Cuzco comiam uma porção.

Nessa sociedade impregnada de religiosidade de alto a baixo, qualquer empreendimento, individual ou coletivo, humilde ou imperial, devia ser precedido de uma consulta às forças sobrenaturais: donde o papel muito importante dos adivinhos que observavam a disposição das folhas de coca lançadas ao chão, os fios de saliva entre os dedos, as entranhas dos animais imolados, os pulmões de lhamas nos quais se soprava para interpretar o desenho dos vasos sanguíneos. Num tal mundo, como toda desordem só podia provir da transgressão (voluntária ou involuntária) de uma

interdição, descobrir o culpado e purificá-lo competia também aos adivinhos. Quando as circunstâncias exigiam, havia sessões coletivas e públicas de "confissão", destinadas a restabelecer a ordem sócio-cósmica perturbada pelas faltas cometidas. Os templos de Pachacamac e Lima, locais de peregrinação tradicionais, abrigavam oráculos célebres em todo o império; os próprios imperadores não hesitavam em consultá-los. Acrescentemos para concluir que, apesar dos esforços da Igreja, muitos ritos indígenas, sincreticamente mesclados ao culto cristão, subsistem ainda hoje entre os Aymara da Bolívia e os Quichua do Peru.

O mundo tupi-guarani

Ainda que breve, a exposição precedente permite traçar, em suas linhas essenciais, um quadro fiel das crenças e práticas religiosas dos povos sul-americanos. Nesse quadro, a religiosidade das sociedades florestais revela-se ao mesmo tempo extrovertida e coletiva: ela é cantada, dançada, manifestada em ação; se o sagrado, dizíamos, atravessa o social de ponta a ponta, inversamente o social penetra totalmente o religioso. Dizer que o "sentimento" religioso existe principalmente em sua expressão pública não põe em causa de modo algum a intensidade da adesão individual. Como todos os povos primitivos, os índios da América do Sul mostraram, e mostram ainda, uma firmeza exemplar na fidelidade a seus mitos e a seus ritos. Ainda assim é verdade que a "equação pessoal" do fato religioso se apaga amplamente em benefício de seu componente coletivo, o que explica a enorme importância da prática ritual. Com isso, as exceções a essa situação geral ganham ainda mais relevo. De fato, diversos pesquisadores recolheram, na segunda metade do século XIX, entre as populações (hoje extintas) estabelecidas ao longo do curso inferior e médio do Amazonas, um conjunto de textos muito diferente do *corpus* "clássico" de mitos. A inquietude religiosa e mesmo mística que neles se manifesta, sugere nessas sociedades a existência, não mais de narradores de mitos, mas de filósofos ou de pensadores entregues a um trabalho de reflexão pessoal, em forte contraste com a exuberância ritual das outras sociedades florestais. Essa particularidade rara, repetimos, na América do Sul, desenvolveu-se a um ponto extremo entre os Tupi-Guarani.

O termo reúne um número considerável de tribos de mesma filiação lingüística e de grande homogeneidade cultural. Essas populações ocupavam um território muito vasto: ao sul, os Guarani estendiam-se do rio Paraguai, a oeste, até o litoral atlântico, a leste; quanto aos Tupi, eles povoavam esse mesmo litoral até a foz do Amazonas, ao norte, e penetravam no interior do país numa profundidade imprecisa. Esses índios contavam-se em vários milhões. Do ponto de vista da vida econômica e da

organização social, os Tupi-Guarani conformavam-se ao modelo em vigor em toda a área florestal: agricultura com queimadas, caça, pesca; aldeias constituídas de várias grandes casas coletivas. Um fato notável entre esses índios: sua densidade demográfica era nitidamente mais elevada que a das populações vizinhas, as comunidades podiam reunir até dois mil indivíduos ou mais. Embora todas essas tribos tenham há muito desaparecido, com exceção de uns cinco mil Guarani que sobrevivem no Paraguai, elas figuram entre as mais bem conhecidas do continente sul-americano. De fato, foi com os Tupi do litoral que se estabeleceram os primeiros contatos entre europeus e índios na aurora do século XVI. Viajantes e missionários de diversas nacionalidades deixaram sobre esses povos uma abundante literatura, rica em observações de todo tipo, particularmente no que se refere às crenças e aos costumes.

Como em todas as sociedades primitivas do continente, a vida religiosa dos Tupi-Guarani centrava-se no xamanismo. Os pajés, xamãs-médicos, cumpriam as mesmas tarefas que noutras partes, e a vida ritual se efetuava, quaisquer que fossem as circunstâncias (iniciação, execução de um prisioneiro de guerra, enterros etc), sempre em referência às normas que o tempo todo asseguravam a coesão social, normas e regras de vida impostas aos homens pelos heróis culturais (Maíra, Monan, Sol, Lua etc.) ou os antepassados míticos. Até aí, portanto, os Tupi-Guarani não diferem em nada das outras sociedades florestais. No entanto, as crônicas dos viajantes franceses, portugueses e espanhóis testemunham uma diferença tão considerável que ela confere aos Tupi-Guarani uma posição absolutamente original no horizonte dos selvagens sul-americanos. Com efeito, os recém-chegados depararam com fenômenos religiosos de uma dimensão e de uma natureza tais que eram rigorosamente incompreensíveis para os europeus.

Que fenômenos eram esses? Além das guerras incessantes que opunham as diversas tribos umas às outras, essa sociedade era agitada em profundidade por um forte movimento de origem e intenção propriamente religiosas. Claro que os europeus puderam ver nisso apenas a manifestação paga do demônio e, nos artífices desse movimento, os sequazes de Satanás. É o estranho fenômeno do profetismo tupi-guarani, que deu motivo a numerosos erros de avaliação. Até uma data recente, ele era interpretado como um messianismo, como a resposta, comum entre muitos povos primitivos, a uma situação de grave crise consecutiva ao contato com a civilização ocidental. Um messianismo é assim uma reação a um choque cultural. Mas reduzir o profetismo tupi-guarani ao campo do messianismo seria desconhecer sua natureza radicalmente diferente, pela simples e irrevogável razão de que ele se originou entre esses índios bem antes da chegada dos brancos, talvez por volta de meados do século

XV. Trata-se portanto de um fenômeno autóctone, que nada deve ao contato com o Ocidente, e que não estava, por isso mesmo, de modo algum orientado contra os brancos; trata-se claramente de um profetismo selvagem, do qual a etnologia não assinalou nenhum equivalente noutros lugares.

OS PROFETAS

Com poucas condições de compreender esse fenômeno, os primeiros cronistas souberam no entanto não confundir com os xamãs alguns personagens enigmáticos que haviam surgido da sociedade, os *karai*. Com efeito, estes nada tinham a ver com a prática terapêutica, que cabia somente aos pajés. Tampouco cumpriam uma função ritual especializada, não eram nem os ministros de um culto tradicional nem os fundadores de um culto novo. Nem xamãs nem sacerdotes, que eram então os *karai*? Esses homens situavam-se, total e exclusivamente, no campo da fala, falar era sua única atividade: homens do discurso (cujo conteúdo se determinará a seguir), que se diziam confiados a proferir em todos os lugares. Em todo lugar, de fato, e não apenas no seio de sua própria comunidade. Os *karai* deslocavam-se incessantemente, indo de aldeia em aldeia discursar aos índios atentos. Essa vocação de nomadismo dos profetas é tanto mais surpreendente quanto os grupos locais, às vezes reunidos em federações de várias aldeias, guerreavam-se sem piedade. Ora, os *karai* podiam circular impunemente de um campo a outro; não corriam risco algum e, pelo contrário, eram acolhidos em toda parte com fervor, as pessoas chegavam a cobrir de folhas os caminhos de acesso à aldeia e a correr ao encontro deles para conduzi-los em cortejo: de onde quer que viessem, os *karai* nunca eram considerados inimigos.

Como isso era possível? Na sociedade primitiva, o indivíduo se define primeiramente por sua pertença a um grupo de parentesco e a uma comunidade local. Portanto, uma pessoa se acha de saída inscrita numa cadeia genealógica de parentes e numa rede de aliados. Entre os Tupi-Guarani, sendo a descendência patrilinear, pertencia-se à linhagem do pai. No entanto, eis o discurso muito estranho que proferiam a respeito de si mesmos os *karai*: eles afirmavam não ter pai, mas ser filhos de uma mulher e de uma divindade. Trata-se aqui de deter-se menos na fantasia megalômana que fazia os profetas autodivinizarem-se, do que na denegação e na recusa do pai. Com efeito, enunciar a ausência do pai equivalia imediatamente a afirmar sua não-pertença a uma linhagem de parentes e, por conseguinte, à própria sociedade. Por ser enunciado nesse tipo de sociedade, tal discurso adquire uma carga subversiva incomparável, pois nega o arcabouço mesmo da sociedade primitiva, o que até recentemente era chamado de laços de sangue.

Percebe-se facilmente que o nomadismo dos *karai* resultava não de seu capricho ou de um gosto excessivo pelas viagens, mas sim do fato de não pertencerem a nenhuma comunidade. Eles não pertenciam, literalmente, a parte alguma e não podiam, por definição, fixar-se em parte alguma, pois não eram membros de nenhuma linhagem. E é exatamente por isso que, ao chegar em qualquer aldeia, não podiam ser considerados como representantes de um grupo inimigo. Ser um inimigo é estar inscrito numa estrutura social, o que justamente não era o caso dos *karai*. Assim também, por serem de parte nenhuma, eles eram de certo modo de toda parte, estavam em toda parte em sua casa. Em outras palavras, sua semidivindade, sua parcial não-humanidade os obrigava, por arrancá-los da sociedade humana, a viver segundo sua natureza de "seres das lonjuras". Mas esta lhes garantia ao mesmo tempo uma total segurança em seus deslocamentos de tribo em tribo: os índios não sentiam em relação a eles nem um pouco da hostilidade manifestada para com todo estrangeiro, pois consideravam-nos como deuses e não como homens: o que leva a constatar que os índios, longe de tomar os *karai* por loucos, não punham em dúvida a coerência de seu discurso e estavam dispostos a acolher sua palavra.

O DISCURSO DOS PROFETAS

Que diziam os *karai*? A natureza de seu discurso era congruente com seu estatuto em relação à sociedade. Tratava-se de um discurso para além do discurso, da mesma maneira que eles próprios se achavam para além do social. Ou, para dizer de outro modo, o que eles articulavam diante das multidões índias fascinadas, extasiadas, era um discurso de ruptura com o discurso tradicional, um discurso que se desenvolvia no exterior do sistema de normas, regras e valores antigos legados e impostos pelos deuses e os antepassados míticos. É nisso que o fenômeno profético que agitava essa sociedade nos interroga de maneira perturbadora. Temos aí, de fato, uma sociedade primitiva que, como tal, tende a perseverar em seu ser pela manutenção decidida, conservadora, das normas em vigor desde a aurora do tempo humano: e dessa sociedade surgem, enigmáticos, homens que proclamam o fim dessas normas, o fim do mundo elevado a essas normas, organizado para o respeito delas.

O discurso profético dos *karai* pode ser resumido a uma constatação e a uma promessa: por um lado, eles afirmavam sem parar o caráter intrinsecamente mau do mundo; por outro, exprimiam a certeza de que era possível a conquista de um mundo bom. "O mundo é mau! A terra é feia!", eles diziam; "abandonemo-la!", concluía. E sua descrição absolutamente pessimista do mundo encontrava um eco na aquiescência geral dos índios que os escutavam. Disso resulta que, apesar da diferença completa

com o discurso habitual que toda sociedade primitiva faz sobre si mesma — discurso da repetição e não da diferença, discurso da fidelidade à tradição e não discurso de abertura à inovação —, disso resulta, portanto, que o discurso dos *karai* não aparecia aos índios como um discurso doente, um delírio de louco, pois ele repercutia como a expressão de uma verdade à espera da qual eles se encontravam, como uma nova prosa que exprimia a nova figura — figura má — do mundo. Em suma, não era o discurso dos profetas que estava doente, mas sim o mundo do qual falavam, a sociedade onde viviam. A infelicidade de viver neste mundo enraizava-se, para eles, no mal que destruía a sociedade, e a novidade de seu discurso devia-se exclusivamente à mudança que aos poucos se manifestara na vida social para alterá-la e desfigurá-la.

De onde provinha essa mudança e de que modo se operava? Não se trata aqui de tentar uma genealogia da diferença nessa sociedade, mas somente de tentar elucidar seu efeito principal: o aparecimento dos profetas e desse discurso que dizia a imanência do mal. Pela radicalidade do discurso se mede a profundidade do mal que ele revelava: ocorria muito simplesmente que a sociedade tupi-guarani, sob a pressão de forças diversas, estava em vias de deixar de ser uma sociedade primitiva, isto é, uma sociedade de recusa da mudança, de recusa da diferença. O discurso dos *karai* constatava a morte da sociedade. Que doença havia, pois, corrompido a tal ponto as tribos tupi-guarani? Pelo efeito conjugado de fatores demográficos (forte crescimento da população), sociológicos (tendência à concentração da população em grandes aldeias, em vez do processo habitual de dispersão), políticos (emergência de chefias poderosas), manifestava-se, nessa sociedade primitiva, a inovação mais mortal: a da divisão social, a da desigualdade. Um mal-estar profundo, sinal de uma grave crise, agitava essas tribos, e foi desse mal-estar que tomaram consciência os *karai*, para reconhecê-lo e enunciá-lo como presença do mal e da infelicidade na sociedade, como feiúra e mentira do mundo. Os profetas, diremos, homens mais sensíveis que os outros às lentas transformações que se operavam a seu redor, foram os primeiros a tomar consciência delas e a proclamar o que todos sentiam mais ou menos confusamente, mas com suficiente força para que o discurso dos *karai* não lhes parecesse de modo algum uma aberração de loucos. Concordância profunda entre os índios e os profetas que lhes diziam: é preciso mudar o mundo.

A TERRA SEM MAL

A emergência dos profetas e seu discurso de identificação do mundo como lugar do mal e espaço da infelicidade resultavam de circunstâncias históricas particulares a essa sociedade: reação a uma crise profunda, sintoma de uma doença grave do corpo

social, pressentimento da morte da sociedade. Que remédio os *karai* propunham diante dessa ameaça? Eles exortavam os índios a abandonar *ywy mba 'emegua*, a terra má, para alcançar *ywy mara eÿ*, a Terra sem Mal. Esta última é, na verdade, a morada dos deuses, o lugar onde as flechas vão sozinhas até a caça, onde o milho cresce sem que ninguém se ocupe dele, território dos divinos do qual toda alienação está ausente, território que foi, antes da destruição da primeira humanidade pelo dilúvio universal, o lugar comum aos humanos e aos divinos. Assim, é o retorno ao passado mítico que fornecia aos profetas o meio de escapar ao mundo presente. Mas a radicalidade de seu desejo de ruptura com o mal não se limitava a prometer um mundo sem preocupação, ela conferia a seu discurso uma carga destrutiva de toda norma e de toda regra, uma carga de subversão total da ordem antiga. O chamado ao abandono das regras não deixava nenhuma à parte, englobava explicitamente o fundamento último da sociedade humana, a regra de troca das mulheres, a lei que proíbe o incesto: daqui por diante, eles diziam, dai vossas mulheres a quem quiserdes! Onde se situava a Terra sem Mal? Aqui igualmente se revela em todo o seu alcance a mística sem limite dos profetas. O mito do paraíso terrestre é mais ou menos comum a todas as culturas e é somente após a morte que os homens são capazes de chegar a ele. Ora, para os *karai*, a Terra sem Mal era um lugar real, concreto, acessível *hic et nunc*, isto é, sem passar pela prova da morte. De acordo com os mitos, ela situava-se a leste, do lado do sol nascente. É para encontrá-la que eram feitas, já no final do século xv, as grandes migrações religiosas dos Tupi-Guarani. Sob a condução dos profetas, os índios, aos milhares, abandonando aldeias e plantações, jejuando e dançando sem parar, eles próprios transformados em nômades, punham-se em marcha para o leste em busca do país dos deuses. Ao chegar à beira do oceano, descobriam o obstáculo maior, o mar para além do qual se achava, seguramente, a Terra sem Mal. Algumas tribos pensavam, ao contrário, encontrá-la a oeste, do lado do poente. Uma migração reunindo mais de dez mil índios partiu assim da foz do Amazonas, no começo do século XVI. Dez anos mais tarde, em número de aproximadamente trezentos, chegaram ao Peru já ocupado pelos espanhóis: todos os outros haviam morrido de privações, de fome, de fadiga. O profetismo dos *karai* era uma constatação do perigo de morte que corria a sociedade, mas traduzia também em seu efeito prático — a migração religiosa — uma vontade de subversão que chegava até o desejo de morte, até o suicídio coletivo.

A tudo isso convém acrescentar que o profetismo não desapareceu com os Tupi do litoral. Com efeito, ele é mantido entre os Guarani do Paraguai, cuja última migração em busca da Terra sem Mal ocorreu em 1947: ela conduziu algumas dezenas de índios Mbyá até a região de Santos, no Brasil. Se o fluxo migratório se

interrompeu entre os últimos Guarani, sua vocação mística persiste no entanto a inspirar seus *karai*. Estes, não podendo agora guiar as pessoas para a Terra sem Mal, não cessam de pôr-se em marcha em viagens interiores que os lançam no caminho de uma investigação de pensamento, de um trabalho de reflexão sobre seus próprios mitos, caminho de uma especulação propriamente metafísica, como o comprovam os textos e os cantos sagrados que podem ainda ser ouvidos de sua boca. Como seus antepassados de há cinco séculos, eles sabem que o mundo é mau e esperam seu fim, não mais por meio de um impossível acesso à Terra sem Mal, mas graças a sua destruição pelo fogo e pelo grande jaguar celeste, que não deixarão subsistir da humanidade contemporânea senão os índios Guarani. Seu orgulho imenso, patético, mantém-nos na certeza de que são os Eleitos e que, cedo ou tarde, os deuses os convidarão a juntar-se a eles. A espera escatológica do fim do mundo, os índios Guarani sabem que então seu reinado chegará e que a Terra sem Mal será sua verdadeira morada.

BIBLIOGRAFIA

AS SOCIEDADES DA FLORESTA

- BIOCCA, Ettore. *Yanoama*. Paris: Plon, 1968.
- BUTT, Audrey. "Réalité et idéal dans la pratique chamanique". *L'Homme*, 11, n. 3, 1962.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972.
- COLBACCHINI, Antonio & César ALBISETTI. *Os Bororos orientais*. São Paulo, 1942.
- DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los Abipones*, 3 v. Resistência (Chaco): Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), Facultad de Humanidades, 1967-1970.
- GIRARD, Rafael. *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*. Paris: Payot, 1963.
- GUMILLA, José. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: 1963.
- GUSINDE, Martin. *Die Feuerland-Indianer*, 3 v. Viena: 1931-39.
- HSAI — *Handbook of South-American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, v. I, III, IV, 1946.
- GUXLEY, Francis. *Aimables sauvages*. Paris: Plon, 1960 (tradução francesa).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*, 4 v. Paris: Plon, 1964-71.
- LIZOT, Jacques. *Le Cercle des feux*. Paris: Seuil, 1976.
- LOZANO, Pedro. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán (Argentina), 1941.
- METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard, 1967.
- PERRIN, Michel. *Le Chemin des indiens morts*. Paris: Payot, 1976.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana*. Paris: Gallimard, 1973.
- SLÍBAG, Lucien. "Le Chamanisme ayoreo". *L'Homme*, V, n. 1, n. 2, 1964.

O MUNDO ANDINO

- BAUDIN, Louis. *L'Empire socialiste des Inka*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1928.
- BUSHNELL, G. H. S. *Le Pérou*. Paris: Arthaud, 1958.
- ENGEL, Frédéric André. *Le Monde précolombien des Andes*. Paris: Hachette, 1972.
- VEGA, Garcilaso de La. *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires, 1943.
- NÉTRAUX, Alfred. *Les Incas*. Paris: Seuil, 1962.
- NURRA, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- PEASE, Franklin. *Les Derniers Incas du Cuzco*. Mame, 1974.
- POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *Nueva crónica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.
- ROWE, John H. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". *Handbook of South-American Indians*, v. II. Washington: 1946.
- WACHTEL, Nathan. *La Vision des vaincus*. Paris: Gallimard, 1971.
- ZUIDEMA, R. Tom. *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco*. Leide, 1962.

O MUNDO TUPI-GUARANI

- ABBEVILLE, Claude d'. *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnon...* Graz: 1963.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira*. São Paulo: 1959.

- CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e da gente do Brasil*. Rio de Janeiro: 1925.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal*. Paris: Seuil, 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Le Grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Seuil, 1974.
- ÉVREUX, Yves d'. *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*. Leipzig/Paris, 1864.
- LEITE, Serafim (ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, 3 v. São Paulo: 1954.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faite en la terre du Brésil*, 2 v. Paris: 1880.
- LOZANO, Pedro. *Historia de la conquista del Paraguay...*, 5 v. Buenos Aires: 1873.
- MÉTRAUX, Allred. *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: 1928.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual del Paraguay*. Bilbao: 1892.
- NIMUENDAJU, Curt. *Leyenda de la Creación y Juicio final del mundo...* São Paulo: 1944.
- SEPP, Anton. *Viagem às missões jesuíticas...* São Paulo: 1972.
- SOARES de Souza, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: 1971.
- STADEN, Hans. *Vera Historia...* Buenos Aires: 1944.
- THEVFT, André. "La Cosmographie universelle. Histoire de deux voyages", in *Les Français en Amérique*, v. II. Paris: PUF, 1953.

Capítulo 6

A QUESTÃO DO PODER NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

A questão do poder nas sociedades primitivas*

Durante as duas últimas décadas, a etnologia conheceu um desenvolvimento brilhante, graças ao qual as sociedades primitivas escaparam, se não a seu destino (o desaparecimento), pelo menos ao exílio a que as condenava, no pensamento e na imaginação do Ocidente, uma tradição de exotismo muito antiga. A convicção cândida de que a civilização européia era absolutamente superior a qualquer outro sistema de sociedade foi aos poucos substituída pelo reconhecimento de um relativismo cultural que, renunciando à afirmação imperialista de uma hierarquia dos valores, admite agora, abstendo-se de julgá-las, a coexistência das diferenças sócio-culturais. Em outras palavras, não se projeta mais sobre as sociedades primitivas o olhar curioso ou divertido do amator mais ou menos esclarecido, mais ou menos humanista; elas são levadas de certo modo a sério. A questão é saber até onde vai essa seriedade.

O que se entende exatamente por sociedade primitiva? A resposta nos é fornecida pela mais clássica antropologia quando ela quer determinar o ser específico dessas sociedades, quando quer indicar o que faz delas formações sociais irreduzíveis: as sociedades primitivas são as sociedades sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político. E conforme a presença ou a ausência do Estado que se opera uma primeira classificação das sociedades, pela qual elas se distribuem em dois grupos: as sociedades sem Estado e as sociedades com Estado, as sociedades primitivas e as outras. O que não significa, evidentemente, que todas as sociedades com Estado sejam idênticas entre si: não se poderia reduzir a um único tipo as diversas figuras históricas do Estado, e nada permite confundir entre si o Estado despótico arcaico, o Estado liberal burguês, ou o Estado totalitário fascista ou comunista. Cuidando de evitar, portanto, essa confusão que impediria, em particular, compreender a novidade e a especificidade radicais do Estado totalitário, assinalaremos que uma propriedade comum faz com que se oponham em bloco as sociedades com Estado às sociedades primitivas. As primeiras apresentam, todas, aquela dimensão de divisão desconhecida entre as outras, todas as sociedades com Estado são divididas, em seu ser, em dominantes e dominados, enquanto as sociedades sem Estado ignoram essa divisão: determinar as sociedades primitivas como sociedades sem Estado é enunciar que elas são, em seu ser, homogêneas porque indivisíveis. E reconhecemos aqui a definição etnológica dessas sociedades: elas não têm órgão separado do poder, o poder não está separado da sociedade.

* Publicado na revista *Interrogations*, n. 7, jun. 1976.

Levar a sério as sociedades primitivas significa assim refletir sobre esta proposição que, de fato, define-as perfeitamente: nelas não se pode isolar uma esfera política distinta da esfera do social. Sabe-se que, desde sua aurora grega, o pensamento político do Ocidente soube ver no político a essência do social humano (o homem é um animal político), ao mesmo tempo que apreendia a essência do político na divisão social entre dominantes e dominados, entre os que sabem, e portanto mandam, e os que não sabem, e portanto obedecem. O social é o político, o político é o exercício do poder (legítimo ou não, pouco importa aqui) por um ou alguns sobre o resto da sociedade (para seu bem ou seu mal, pouco importa também): tanto para Heráclito como para Platão e Aristóteles, não há sociedade senão sob a égide dos reis, a sociedade não é pensável sem a divisão entre os que mandam e os que obedecem, e lá onde não existe o exercício do poder cai-se no infra-social, na não-sociedade.

É mais ou menos nesses termos que os primeiros europeus julgaram os índios da América do Sul, na aurora do século XVI. Constatando que os "chefes" não possuíam nenhum poder sobre as tribos, que ninguém mandava e ninguém obedecia, eles disseram que esses povos não eram policiados, que não eram verdadeiras sociedades: selvagens "sem fé, sem lei, sem rei".

É verdade que, mais de uma vez, os próprios etnólogos sentiram um certo embaraço quando se tratava, não tanto de compreender, mas simplesmente de descrever essa particularidade muito exótica das sociedades primitivas: os que são chamados líderes são desprovidos de todo poder, a chefia institui-se no exterior do exercício do poder político. Funcionalmente, isso parece absurdo: como pensar na disjunção entre chefia e poder? De que servem os chefes, se lhes falta o atributo essencial que faria deles justamente chefes, a saber, a possibilidade de exercer o poder sobre a comunidade? Na realidade, que o chefe selvagem não detenha o poder de mandar não significa que ele não sirva para nada: ao contrário, ele é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade. Que faz um chefe sem poder? Essencialmente, compete-lhe assumir a vontade da sociedade de mostrar-se como uma totalidade una, isto é, assumir o esforço concertado, deliberado, da comunidade, com vistas em afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades. Em outras palavras, o líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com os outros. Ora, estes se repartem sempre, para toda comunidade primitiva, em duas classes: os amigos e os

inimigos. Com os primeiros trata-se de estabelecer ou de reforçar relações de aliança; com os segundos, de levar a cabo, quando for o caso, operações guerreiras. Segue-se que as funções concretas, empíricas do líder desdobram-se no campo, poderíamos dizer, das relações internacionais, exigindo portanto as qualidades relativas a esse tipo de atividade: habilidade, talento diplomático para consolidar as redes de aliança que garantirão a segurança da comunidade; coragem, disposição guerreira capaz de assegurar uma defesa eficaz contra os ataques dos inimigos ou, se possível, a vitória em caso de expedição contra eles.

Mas não são exatamente essas, objetarão, as tarefas de um ministro de Assuntos Estrangeiros ou de um ministro da Defesa? Seguramente. Com esta única diferença, porém fundamental: é que o líder primitivo nunca toma decisões em seu nome, para depois impô-las à comunidade. A estratégia de aliança ou a tática militar que ele desenvolve nunca são as suas próprias, mas as que respondem exatamente ao desejo ou à vontade explícita da tribo. Todos os eventuais expedientes ou negociações são públicos, a intenção de fazer a guerra só é proclamada quando a sociedade quer que seja assim. E, naturalmente, não pode ser de outro modo: com efeito, se um líder tivesse a idéia de conduzir, por conta própria, uma política de aliança ou de hostilidade com os vizinhos, não teria de maneira alguma meios de impor seus objetivos à sociedade, pois sabemos que é desprovido de qualquer poder. Na verdade, ele dispõe apenas de um direito ou, melhor, de um dever de porta-voz: dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade.

Por outro lado, quais são as funções do chefe, não mais como representante de seu grupo nas relações exteriores com os estrangeiros, mas em suas relações internas com o próprio grupo? É evidente que, se a comunidade o reconhece como líder (como porta-voz) quando afirma sua unidade em relação às outras unidades, é que ele possui um mínimo de confiança garantida pelas qualidades que manifesta precisamente a serviço de sua sociedade. É o que chamam de prestígio, muito comumente confundido, e sem razão, com poder. Compreende-se assim muito bem que, no seio de sua própria sociedade, a opinião do líder, escorada no prestígio que ele desfruta, seja, eventualmente, ouvida com mais consideração que a dos outros indivíduos. Mas a atenção particular que é dada (aliás, nem sempre) à palavra do chefe nunca chega ao ponto de deixá-la transformar-se em voz de comando, em discurso de poder: o ponto de vista do líder só será escutado enquanto exprimir o ponto de vista da sociedade como totalidade una. Disso resulta não apenas que o chefe não formula ordens, às quais sabe de antemão que ninguém obedeceria, mas também que é incapaz (isto é, não detém tal poder) de arbitrar quando se apresenta, por exemplo, um conflito entre dois indivíduos ou duas famílias. Ele tentará, não

resolver o litígio em nome de uma lei ausente da qual seria o órgão, mas apaziguá-lo apelando ao bom senso, aos bons sentimentos das partes opostas, referindo-se a todo instante à tradição de bom entendimento legada, desde sempre, pelos antepassados. Da boca do chefe saem, não as palavras que sancionariam a relação de comando-obediência, mas o discurso da própria sociedade sobre si mesma, discurso por meio do qual ela se autoproclama comunidade indivisa e vontade de perseverar nesse ser indiviso.

As sociedades primitivas são portanto sociedades indivisas (e por isso cada uma se quer totalidade una): sociedades sem classes — não há ricos exploradores dos pobres —, sociedades sem divisão em dominantes e dominados — não há órgão separado do poder. É o momento agora de tomar totalmente a sério essa última propriedade sociológica das sociedades primitivas. A separação entre chefia e poder significa que nelas a questão do poder não se coloca, que essas sociedades são apolíticas? A essa questão, o "pensamento" evolucionista — e sua variante aparentemente menos sumária, o marxismo (engelsiano, sobretudo) — responde que é realmente assim e que isso se deve ao caráter primitivo, isto é, primário dessas sociedades: elas são a infância da humanidade, a primeira idade de sua evolução, e, como tais, incompletas, inacabadas, destinadas portanto a crescer, a tornar-se adultas, a passar do apolítico ao político. O destino de toda sociedade é sua divisão, é o poder separado da sociedade, é o Estado como órgão que sabe e diz o bem comum a todos, que ele se encarrega de impor.

Tal é a concepção tradicional, quase geral, das sociedades primitivas como sociedades sem Estado. A ausência do Estado marca sua incompletude, o estágio embrionário de sua existência, sua a-historicidade. Mas será de fato assim? Percebe-se bem que tal julgamento não é, na verdade, senão um preconceito ideológico, implicando uma concepção da história como movimento necessário da humanidade ao longo das figuras do social que se engendram e se encadeiam mecanicamente. Mas digamos que se recuse essa neoteologia da história e seu continuísmo fanático: com isso as sociedades primitivas deixam de ocupar o grau zero da história, grávidas que estariam ao mesmo tempo de toda a história por vir, inscrita antecipadamente em seu ser. Liberada desse exotismo pouco inocente, a antropologia pode então tomar a sério a verdadeira questão do político: por que as sociedades primitivas são sociedades sem Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas e não mais como embriões infra-políticos, as sociedades primitivas não têm o Estado porque o recusam, porque recusam a divisão do corpo social em dominantes e dominados. Com efeito, a política dos selvagens é exatamente opor-se o tempo todo ao aparecimento de um órgão

separado do poder, impedir o encontro de antemão fatal entre instituição da chefia e exercício do poder. Na sociedade primitiva, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí por que os chefes não têm poder, por que o poder não se separa do corpo uno da sociedade. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas. Elas sabiam perfeitamente que, renunciando a essa luta, deixando de se opor às forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão, sem a liberação das quais não se poderia compreender a irrupção da dominação e da servidão, elas sabiam que perderiam sua liberdade.

A chefia, na sociedade primitiva, é apenas o lugar suposto, aparente do poder. Qual é seu lugar real? É o corpo social ele próprio, que o detém e o exerce como unidade indivisa. Esse poder não separado da sociedade se exerce num único sentido, ele anima um único projeto: manter na indivisão o ser da sociedade, impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão na sociedade. Segue-se que tal poder se exerce sobre tudo o que é suscetível de alienar a sociedade, de nela introduzir a desigualdade: ele se exerce, entre outras coisas, sobre a instituição de onde poderia surgir a captação do poder, a chefia. O chefe está sob vigilância na tribo: a sociedade cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder. Se o desejo de poder do chefe torna-se muito evidente, o procedimento empregado é simples: ele é abandonado ou mesmo morto. O espectro da divisão talvez assombre a sociedade primitiva, mas ela possui os meios de exorcizá-lo.

O exemplo das sociedades primitivas nos ensina que a divisão não é inerente ao ser do social, que, noutras palavras, o Estado não é eterno, que ele tem, aqui e ali, uma data de nascimento. Por que emergiu o Estado? A questão de sua origem deve ser assim precisada: em que condições uma sociedade deixa de ser primitiva? Por que as codificações que rechaçam o Estado falham, nesse ou naquele momento da história? Não resta dúvida que somente a interrogação atenta do funcionamento das sociedades primitivas permitirá esclarecer o problema das origens. E talvez a luz assim lançada sobre o momento do nascimento do Estado esclarecerá igualmente as condições de possibilidade (realizáveis ou não) de sua morte.

Capítulo 7

LIBERDADE, MAU ENCONTRO, INOMINÁVEL

Liberdade, Mau encontro, Inominável*

Pensamento mais livre que o de Étienne de La Boétie não é, com certeza, freqüente encontrar. Firmeza singular de um propósito de jovem ainda adolescente: mas por que não um Rimbaud do pensamento? Audácia e gravidade de uma interrogação evidentemente accidental: que irrisão tentar explicá-lo pelo século, rebaixar esse olhar altaneiro — insuportável — ao círculo fechado e sempre traçado dos acontecimentos! Quantos mal-entendidos, desde o *Contra* um** dos reformadores! Não é certamente a referência a qualquer determinismo histórico (circunstâncias políticas do momento, pertença a uma classe social) que conseguirá desarmar a virulência sempre ativa do Discurso, desmentir a afirmação essencial da liberdade que o fundamenta e o anima. A história local e momentânea mal chega a ser, para La Boétie, ocasião, pretexto: nele não há nada do panfletário, do publicista, do militante. Sua agressão tem um alcance muito maior: ele coloca uma questão totalmente livre porque absolutamente liberada de toda "territorialidade" social ou política, e é exatamente porque sua questão é trans-histórica que somos capazes de entendê-la. Como é possível, pergunta La Boétie, que a maioria obedeça a um só, não apenas lhe obedeça mas o sirva, não apenas o sirva mas queira servi-lo?

A natureza e o alcance de tal questão excluem de saída que se possa reduzi-la a essa ou àquela situação histórica concreta. A possibilidade mesma de formular uma interrogação tão destrutiva remete, simples mas heroicamente, a uma lógica dos contrários: se sou capaz de me espantar que a servidão voluntária seja a invariante comum a todas as sociedades, a minha mas também aquelas sobre as quais me informam os livros (com exceção, talvez retórica, da Antigüidade romana), é evidentemente porque imagino o contrário de uma tal sociedade, é porque imagino a possibilidade lógica de uma sociedade que ignorasse a servidão voluntária. Heroísmo e liberdade de La Boétie: basta essa ligeira e fácil passagem da História à lógica, basta essa abertura no que é o mais naturalmente evidente, basta essa brecha na convicção geral de que não se poderia pensar a sociedade sem sua divisão entre dominantes e dominados. Ao espantar-se com isso, ao recusar a evidência natural, o jovem La Boétie transcende toda a história conhecida para dizer: uma outra coisa é possível. Não, certamente, como programa a realizar: La Boétie não é um prosélito. Pouco lhe importa, num certo sentido, o destino do povo, na medida em que este não se revolta: é por isso que ele, autor do Discurso sobre a servidão voluntária, pode ser

* Publicado em "La Boétie et la question du politique", in *La Boétie. Le Discours de la servitude volontaire* (Paris: Payot, 1976).

** Cf. La Boétie, *Le Contr'un ou Discours de la servitude volontaire*, 1574. [N.E.]

ao mesmo tempo funcionário do Estado monárquico (donde o ridículo de fazer dele um "clássico do povo"). O que ele descobre, ao sair da História, é precisamente que a sociedade na qual o povo quer servir o tirano é histórica, que ela não é eterna e não existiu sempre, que ela tem uma data de nascimento e que alguma coisa necessariamente deve ter se passado para que os homens caíssem da liberdade na servidão: "...que mau encontro foi esse, capaz de desnaturar tanto o homem, em verdade nascido apenas para viver abertamente, e de fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de recuperá-lo?".

Mau encontro: acidente trágico, infelicidade inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de se abolir a memória de antes, a ponto de o amor à servidão substituir o desejo de liberdade. Que diz La Boétie? Mais que qualquer outro clarividente, ele afirma em primeiro lugar que foi sem necessidade essa passagem da liberdade à servidão, ele afirma acidental — e que trabalho a partir de então para pensar o impensável mau encontro! — a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obedecem. O que é aqui designado é exatamente esse momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, esse irracional acontecimento ao qual nós, modernos, chamamos, de maneira semelhante, de nascimento do Estado. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o signo repugnante de uma perda talvez irreversível: o homem novo, produzido pelo incompreensível mau encontro, esse homem não é mais um homem, nem sequer um animal, pois "os animais... não podem se acostumar a servir senão com o protesto de um desejo contrário...", esse ser difícil de nomear está desnaturado. Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser-para-a-liberdade. Que mau encontro, portanto, o que pôde levar o homem a renunciar a seu ser e a fazê-lo desejar a perpetuação dessa renúncia!

O enigmático mau encontro no qual se origina a História desnaturou o homem ao instituir na sociedade uma divisão tal que dela é banida a liberdade não obstante consubstanciai ao ser primeiro do homem. O sinal e a prova dessa perda da liberdade são constatados não apenas na resignação à submissão mas, bem mais claramente, no amor à servidão. Em outras palavras, La Boétie opera uma distinção radical entre as sociedades de liberdade, conforme à natureza do homem — "em verdade nascido apenas para viver abertamente" — e as sociedades sem liberdade, nas quais um comanda os outros que lhe obedecem. Notar-se-á, por ora, que essa distinção permanece puramente lógica. Com efeito, ignoramos tudo quanto à realidade histórica da sociedade de liberdade. Sabemos simplesmente que, por necessidade natural, a primeira figura da sociedade deve ter se instituído segundo a liberdade,

segundo a ausência da divisão entre tirano opressor e povo apaixonado por sua servidão. Sobrevém então o mau encontro: tudo se inverte. Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que toda sociedade dividida é uma sociedade de servidão. Vale dizer que La Boétie não opera distinção no interior do conjunto constituído pelas sociedades divididas: não há príncipe bom que se possa opor ao mau tirano. La Boétie pouco se preocupa com caracterologia. Com efeito, que importa que o príncipe tenha uma índole amável ou cruel? De todo modo, não é ao príncipe que o povo obedece? La Boétie investiga não como psicólogo, mas como mecânico: ele está interessado no funcionamento das máquinas sociais. Ora, não há passagem progressiva da liberdade à servidão: não há intermediário, não há a figura de um social equidistante da liberdade e da servidão, mas sim o brutal mau encontro que faz desabar o antes da liberdade no depois da submissão. Que quer dizer isso? É que toda relação de poder é opressiva, que toda sociedade dividida é habitada de um Mal absoluto pelo fato de ser, como antinatureza, a negação da liberdade.

Por meio do mau encontro estabelecem-se assim o nascimento da História e a partilha entre boa e má sociedade: é boa a sociedade em que a ausência natural da divisão assegura o reinado da liberdade, é má a sociedade cujo ser dividido permite o triunfo da tirania.

Diagnosticando a natureza do mal que gangrena todo corpo social dividido, La Boétie, longe de enunciar os resultados de uma análise comparada das sociedades sem divisão e das sociedades divididas, exprime os efeitos de uma pura oposição lógica: seu Discurso remete à afirmação implícita, mas preliminar, de que a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade e, conseqüentemente, de que antes do aparecimento mal-afortunado da divisão social manifestava-se necessariamente, por conformidade à natureza do homem, uma sociedade sem opressão e sem submissão. Diferentemente de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie não diz que uma tal sociedade talvez nunca tenha existido. Mesmo se os homens perderam a lembrança dela, mesmo se ele, La Boétie, não tem muita ilusão sobre a possibilidade de seu retorno, o que ele sabe é que antes do mau encontro era esse o modo de existência da sociedade.

Ora, esse saber, que para La Boétie só podia ser a priori, ei-lo que se inscreve, para nós que agora fazemos ecoar a interrogação do Discurso, na ordem do conhecimento. Daquilo que La Boétie não conhecia, podemos adquirir um saber empírico, resultante não mais de dedução lógica mas de observação direta. É que a etnologia insere seu projeto no horizonte da partilha outrora reconhecida por La Boétie, ela quer realizar uma vocação de saber que diga respeito, em primeiro lugar, às sociedades anteriores ao mau encontro. Selvagens anteriores à civilização, povos

anteriores à escrita, sociedades anteriores à História: essas sociedades são, certamente, bem-nomeadas de primitivas, sociedades primeiras por se manifestarem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal mau encontro. Objeto privilegiado, quando não exclusivo, da etnologia: as sociedades sem Estado.

A ausência de Estado, critério interno à antropologia pelo qual se determina o ser das sociedades primitivas, implica a não-divisão desse ser. De modo nenhum no sentido de que a divisão da sociedade preexistiria à instituição estatal, mas sim no sentido de que é o próprio Estado que introduz a divisão, que é seu motor e seu fundamento. As sociedades primitivas são igualitárias, diz-se um tanto impropriamente. Enuncia-se, ao dizer assim, que nelas as relações entre os homens são relações entre iguais. Essas sociedades são "igualitárias" porque ignoram a desigualdade: nelas um homem não "vale" nem mais nem menos que outro, não há superior ou inferior. Em outras palavras, ninguém pode mais que um outro qualquer, ninguém é detentor do poder. A desigualdade ignorada das sociedades primitivas é a que separa os homens em detentores do poder e submetidos ao poder, a que divide o corpo social em dominantes e dominados. Por isso, a chefia não poderia ser o indicador de uma divisão da tribo: o chefe não manda, pois não pode mais que cada membro da comunidade.

O Estado, como divisão instituída da sociedade num alto e num baixo, é o estabelecimento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é somente uma aparência. E talvez, desse ponto de vista, algumas realezas, africanas ou outras,¹ deveriam ser classificadas na ordem, mais eficazmente enganadora do que se poderia pensar, da aparência. Seja como for, a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Por essa razão, ela é a essência mesma da instituição estatal, a figura mínima do Estado. Reciprocamente, o Estado é somente a extensão da relação de poder, o aprofundamento sempre mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência da relação de poder. Conseqüentemente, será dita com Estado toda sociedade cujo funcionamento implica, por mínimo que possa nos parecer, o exercício do poder. Em termos de La Boétie: sociedades anteriores ou posteriores ao mau encontro. Naturalmente, não é preciso dizer que a essência universal do Estado não se realiza de maneira uniforme em todas as formações estatais cuja variedade a história conhecida nos ensina. É somente por oposição às sociedades primitivas, às sociedades sem Estado, que todas as outras se revelam equivalentes. Mas, uma vez ocorrido o mau encontro, uma vez perdida a liberdade

¹ Cf., em particular, o belíssimo artigo de Jacques Dournes, "Sous couvert des maîtres", *Archives Européennes de Sociologie*, t. XIV, n. 2, 1973.

que rege naturalmente as relações entre iguais, o Mal absoluto é suscetível de todos os graus: há uma hierarquia do pior, e o Estado totalitário, sob suas diversas figurações contemporâneas, está aí para nos lembrar que, por profunda que seja a perda da liberdade, ela nunca é suficientemente perdida, nunca se acaba de perdê-la.

La Boétie não pode nomear senão de mau encontro a destruição da primeira sociedade, na qual a fruição da liberdade exprimia apenas o ser natural dos homens. Mau encontro, isto é, acontecimento fortuito que não tinha nenhuma razão de se produzir e que no entanto se produziu. Assim, o Discurso da servidão voluntária formula explicitamente duas questões: por que, em primeiro lugar, a desnaturação do homem ocorreu, por que a divisão se instalou na sociedade, por que adveio o mau encontro? A seguir, como os homens perseveraram em seu ser desnaturado, como a desigualdade se reproduz constantemente, como o infortúnio se perpetua a ponto de parecer eterno? A primeira questão, La Boétie não responde. Ela diz respeito, enunciada em termos modernos, à origem do Estado. De onde provém o Estado? É perguntar a razão do irracional, tentar reduzir o acaso à necessidade, querer, em uma palavra, abolir o mau encontro. Questão legítima, mas resposta impossível? Com efeito, nada permite a La Boétie justificar o incompreensível: por que os homens renunciaram à liberdade? Ele tenta, em troca, dar uma resposta à segunda questão: como pode a renúncia à liberdade ser duradoura? A intenção principal do Discurso é articular essa resposta.

Se, de todos os seres, o homem é "em verdade o único nascido para viver abertamente", se ele é, por natureza, um ser-para-a-liberdade, a perda da liberdade deve exercer seus efeitos no plano mesmo da natureza humana: o homem é desnaturado, ele muda de natureza. Supõe-se claramente que ele de modo nenhum adquire com isso uma natureza angélica. A desnaturação realiza-se não para o alto, mas para baixo, é uma regressão. Mas trata-se de uma queda da humanidade para a animalidade? Também não, pois observa-se que os animais só se submetem a seus mestres em razão do medo que estes lhes inspiram. Nem anjo nem animal, nem aquém nem além do humano, assim é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável. Donde a necessidade de uma nova idéia do homem, de uma nova antropologia. La Boétie é, na realidade, o fundador desconhecido da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Ele antecipa, com mais de três séculos de distância, o empreendimento de um Nietzsche — mais ainda que o de um Marx — de pensar a degradação e a alienação. O homem desnaturado existe na degradação porque perdeu a liberdade, existe na alienação porque deve obedecer. Mas é realmente assim? Não devem os próprios animais obedecer? A impossibilidade de determinar a desnaturação do homem como deslocamento regressivo para a

animalidade reside neste dado irreduzível: os homens obedecem, não forçados e coagidos, não sob o efeito do terror, não por medo da morte, mas voluntariamente. Obedecem porque têm vontade de obedecer, estão na servidão porque a desejam. Que quer dizer isso? Então o homem desnaturado seria ainda um homem, já que ele escolhe não ser mais um homem, isto é, um ser livre? Tal é, no entanto, a nova apresentação do homem: desnaturado mas ainda livre, já que ele escolhe a alienação. Estranha síntese, impensável conjunção, inominável realidade. A desnaturação consecutiva ao mau encontro engendra um homem novo, tal que nele a vontade de liberdade cede o lugar à vontade de servidão. A desnaturação faz com que a vontade mude de sentido, ela se volta para um objetivo contrário. Não é que o homem novo tenha perdido sua vontade, é que ele a dirige para a servidão: o povo, como se fosse vítima de um feitiço, de um encantamento, quer servir o tirano. E, embora não deliberada, essa vontade adquire então sua verdadeira identidade: ela é o desejo. Como isso começa? La Boétie nada diz a respeito. Como continua? É que os homens desejam que seja assim, responde La Boétie. Não se avançou muito e a objeção é até mesmo fácil. Pois o que está era jogo, discreta mas claramente fixado por La Boétie, é antropológico. Trata-se da natureza humana e da questão que se coloca, em suma, a seu respeito: o desejo de submissão é inato ou adquirido? Ele preexistiria ao mau encontro, que lhe teria então permitido realizar-se? Ou será que deve sua emergência ex nihilo à ocasião do mau encontro, como uma mutação letal rebelde a qualquer explicação? Interrogações menos acadêmicas do que parecem, como nos leva a pensar o exemplo das sociedades primitivas.

Com efeito, há uma terceira questão que o autor do Discurso não podia se colocar, mas que a etnologia contemporânea tem condições de formular: como funcionam as sociedades primitivas para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder? Como conseguem conjurar, evitar o mau encontro? Como fazem para que isso não comece? Pois, repetimos, se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de atingir a idade adulta que a presença do Estado marcaria, mas sim pela recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não o querem, a tribo mantém na disjunção chefia e poder porque não quer que o chefe se torne detentor de poder, ela recusa que o chefe seja chefe. Sociedades da recusa da obediência: tais são as sociedades primitivas. E evitemos aqui, igualmente, qualquer referência à psicologia: a recusa da relação de poder, a recusa de obedecer não são de maneira alguma, como acreditaram missionários e viajantes, um traço de caráter dos selvagens, mas o efeito, ao nível individual, do funcionamento das máquinas sociais, o resultado de uma ação e de uma decisão coletivas. Por outro lado, não há nenhuma necessidade de invocar, para explicar essa recusa da relação de

poder, um conhecimento prévio do Estado pelas sociedades primitivas, como se elas tivessem feito a experiência da divisão entre dominantes e dominados, experimentado o nefasto e o inaceitável de tal divisão e voltado então à situação anterior, ao tempo que antecedeu o mau encontro. Tal hipótese leva à afirmação da eternidade do Estado e da divisão da sociedade segundo a relação de comando-obediência. Muito pouco inocente na tentativa de legitimar a divisão da sociedade ao querer revelar no fato da divisão uma estrutura da sociedade como tal, essa concepção se veria invalidada, de resto, pelas informações da história e da etnologia. Com efeito, elas não nos oferecem nenhum exemplo de uma sociedade com Estado que tivesse voltado a ser sociedade sem Estado, sociedade primitiva. Parece haver, ao contrário, um ponto de não-retorno tão logo é ultrapassado, tal passagem fazendo-se apenas em sentido único: do não-Estado para o Estado, jamais no outro sentido. O espaço e o tempo, tal área cultural ou tal período de nossa história propõem o espetáculo permanente da decadência e da degradação nas quais se envolvem os grandes aparelhos estatais: o Estado pode perfeitamente desmoronar, multiplicar-se aqui em domínios feudais, dividir-se alhures em chefias locais, mas nunca se abole a relação de poder, nunca se reabsorve a divisão essencial da sociedade, nunca se efetua o retorno do momento pré-estatal. Irresistível, abatida mas não aniquilada, a força do Estado acaba sempre por se reafirmar, seja no Ocidente após a queda do Império romano, seja nos Andes sul-americanos, campo milenar de aparecimentos e desaparecimentos de Estados, dos quais a última figura foi o império dos Incas.

Por que a morte do Estado é sempre incompleta, por que não ocasiona a reinstalação do ser não dividido da sociedade? Por que, reduzida e enfraquecida, a relação de poder continua ainda assim a se exercer? Seria porque o homem novo, engendrado na divisão da sociedade e reproduzido com ela, é um homem definitivo, imortal, irrevogavelmente incapaz de qualquer retorno aquém da divisão? Desejo de submissão, recusa de obediência: sociedade com Estado, sociedade sem Estado. As sociedades primitivas recusam a relação de poder impedindo que o desejo de submissão se realize. De fato, não seria demais lembrar o que, depois de La Boétie, haveria de ser apenas truísmos: primeiro, o poder existe somente em seu exercício efetivo; a seguir, o desejo de poder só se realiza se consegue suscitar o eco favorável de seu necessário complemento, o desejo de submissão. Não há desejo realizável de mandar sem desejo correlativo de obedecer. Podemos dizer que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, fecham ao desejo de poder e ao desejo de submissão toda possibilidade de realizar-se. Máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como lugares de repressão do mau desejo. Nenhuma oportunidade lhe é deixada: os

selvagens não o querem. Consideram mau esse desejo porque deixá-lo realizar-se levaria a admitir a inovação social pela aceitação da divisão entre dominantes e dominados, pelo reconhecimento da desigualdade entre donos do poder e submetidos ao poder. Para que as relações entre homens se mantenham como relações de liberdade entre iguais, é preciso impedir a desigualdade, é preciso impedir a eclosão do mau desejo biface que assedia talvez toda sociedade e todo indivíduo de cada sociedade. A imanência do desejo de poder e do desejo de submissão — e não do próprio poder, da própria submissão — as sociedades primitivas opõem o deve-se e o não se deve de sua Lei: deve-se nada mudar em nosso ser indiviso, não se deve deixar realizar-se o mau desejo. Percebe-se bem, agora, que não é necessário ter feito a experiência do Estado para recusá-lo, ter conhecido o mau encontro para esconjurá-lo, ter perdido a liberdade para reivindicá-la. A seus filhos, a tribo proclama: sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que o outro, nenhum vale menos que o outro, a desigualdade é proibida pois ela é falsa, é ruim. E, para que não se perca a memória da lei primitiva, ela é inscrita, em marcas iguais dolorosamente recebidas, no corpo dos jovens iniciados ao saber dessa lei. No ato iniciático, o corpo individual, como superfície de inscrição da Lei, é o objeto de um investimento coletivo desejado pela sociedade inteira a fim de impedir que o desejo individual, transgredindo o enunciado da Lei, tente um dia tomar para si o campo social. E se, porventura, um dos iguais que compõem a comunidade resolvesse querer realizar o desejo de poder, tomar para si o corpo da sociedade, a esse chefe desejoso de comandar, a tribo, longe de obedecer, responderia: tu, um dos iguais que somos, quiseste destruir o ser indiviso de nossa sociedade afirmando-te superior aos outros, tu que não vales mais que os outros. Agora valerás menos que os outros. Efeito etnograficamente real desse discurso imaginário: quando um chefe quer bancar o chefe, seus companheiros o excluem da sociedade abandonando-o. Se ele insiste, podem chegar até a matá-lo: exclusão total, esconjuro radical.

Mau encontro: algo se produz que impede a sociedade de manter na imanência desejo de poder e desejo de submissão. Eles emergem à realidade do exercício, no ser dividido de uma sociedade doravante composta de desiguais. Assim como as sociedades primitivas que são conservadoras porque desejam conservar seu ser-para-a-liberdade, as sociedades divididas não se cansam de mudar, o desejo de poder e a vontade de servidão nunca acabam de se realizar.

Total liberdade do pensamento de La Boétie, dizíamos, trans-historicidade de seu discurso. A estranheza da questão que ele coloca não se dissolverá de modo algum por lembrar a pertença do autor à burguesia de juristas, nem por querer ver nela somente o eco indignado à repressão real que se abateu em 1549 sobre a revolta

contra o imposto sobre o sal, no sul da França. O empreendimento de La Boétie escapa a toda tentativa de aprisioná-lo no século, ele não é um pensamento familiar na medida em que se desenvolve precisamente contra o que oferece de tranquilizador a evidência naturalmente inerente a todo pensamento familiar. Pensamento solitário, portanto, o do Discurso, pensamento rigoroso que se alimenta apenas de seu próprio movimento, de sua própria lógica: se o homem nasceu para ser livre, então o modo primário de existência da sociedade humana teve necessariamente que se desenvolver na não-divisão, na não-desigualdade. Há em La Boétie como que uma dedução a priori da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva. E é talvez nesse ponto que se poderia, curiosamente, reconhecer uma influência do século, algo levado em conta por La Boétie daquilo que se passava na primeira metade do século XVI.

Com efeito, parece ser muito comum negligenciar que, se o século XVI é o do Renascimento, da ressurreição da cultura da Antigüidade grega e romana, ele vê igualmente produzir-se um acontecimento que, por seu alcance, vai subverter a figura do Ocidente, a saber: o descobrimento e a conquista do Novo Mundo. Retorno aos antigos de Atenas e de Roma, certamente, mas irrupção também do que até então não existia, a América. Pode-se avaliar o fascínio que exerceu sobre a Europa a descoberta do continente desconhecido pela extrema rapidez de difusão de todas as notícias provenientes de "além-mar". Limitemo-nos a assinalar alguns dados cronológicos.² Já em 1493 eram publicadas em Paris as cartas de Cristóvão Colombo relativas ao descobrimento. Podia-se ler em 1503, também em Paris, a tradução latina do relato da primeira viagem de Américo Vespúcio. América, como nome próprio do Novo Mundo, aparece pela primeira vez em 1507 numa outra edição das viagens de Vespúcio. A partir de 1515, a tradução francesa das viagens dos portugueses conhece um sucesso editorial. Em suma, na Europa do início do século, não foi necessário esperar muito para saber o que se passava na América. A abundância de informações e a rapidez de circulação — apesar das dificuldades de transmissão da época — denotam, em relação às terras novas e aos povos que nelas vivem, um interesse tão apaixonado entre as pessoas cultas da época quanto em relação ao mundo antigo revelado pelos livros. Dupla descoberta, mesma vontade de saber que se lança ao mesmo tempo à história antiga da Europa e à sua nova extensão geográfica.

Convém notar que essa rica literatura de viagens é sobretudo de origem espanhola e portuguesa. Os exploradores e conquistadores ibéricos aventuravam-se em nome e com o apoio financeiro das monarquias de Madri e de Lisboa. Suas expedições eram, na realidade, empreendimentos de Estado, e os viajantes tinham portanto a obrigação de informar com regularidade as exigentes e minuciosas

² Cf. Gilbert Chinard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI e siècle* (Paris: Hachette, 1911).

burocracias reais. Mas isso não significa que os franceses de então apenas dispusessem, para satisfazer sua curiosidade, dos documentos fornecidos pelos países vizinhos. Se a coroa da França, pouco preocupada na época com projetos de colonização no além-mar, apenas de longe com os esforços dos espanhóis e dos portugueses, os empreendimentos privados em direção ao Novo Mundo foram, em compensação, precoces e múltiplos. Os armadores e comerciantes dos portos do canal da Mancha e de toda a costa atlântica lançavam, desde o início do século XVI e talvez antes, expedição atrás de expedição destinadas às Ilhas e ao que mais tarde André Thevet haveria de chamar a França equinocial. Ao silêncio e à inércia do Estado respondia, de Honfleur a Bordéus, a intensa e ruidosa atividade dos barcos e das tripulações que muito cedo estabeleceram relações comerciais regulares com os selvagens sul-americanos. É assim que, em 1503, três anos após o português Cabral descobrir o Brasil, o capitão Gonville tocava o litoral brasileiro. Depois de muitas aventuras, ele conseguiu voltar a Honfleur em maio de 1505, acompanhado de um jovem índio, Essomericq, filho de um chefe de tribo tupinambá. Os cronistas da época retiveram somente alguns nomes, como o de Gonville, entre as centenas de ousados marinheiros que atravessavam o oceano.³ Mas não resta dúvida que a quantidade de informações disponíveis sobre essas viagens dá apenas uma pequena idéia da regularidade e da intensidade das relações entre franceses e selvagens. Nada de surpreendente nisso: tais viagens eram patrocinadas por armadores privados que, em razão da concorrência, certamente insistiam em guardar, tanto quanto possível, seus segredos de "fabricação"! E o que se pode facilmente imaginar é que a relativa raridade de documentos escritos era amplamente compensada por informações orais, fornecidas em primeira mão pelos marinheiros de volta da América, em todos os portos da Bretanha e da Normandia, até La Rochelle e Bordéus. Vale dizer que, já na segunda década do século XVI, um homem culto da França tinha condições, se quisesse, de manter-se informado sobre as coisas e os povos do Novo Mundo. Aliás, esse fluxo de informações, apoiado na intensificação das trocas comerciais, não cessaria de amplificar-se e detalhar-se. Em 1544, o navegador francês Jean Alfonse, descrevendo as populações do litoral brasileiro, é capaz de operar uma distinção propriamente etnográfica entre três grandes tribos, subgrupos da importantíssima etnia dos Tupi. Onze anos mais tarde, André Thevet e Jean de Léry desembarcavam nas mesmas costas para fazer suas crônicas, insubstituíveis testemunhos sobre os índios do Brasil. Mas, com esses dois mestres cronistas, já nos encontramos na segunda metade do século XVI.

³ Cf. Charles-André Julien, *Les Voyages de découverte et les Premiers Etablissements* (Paris: PUF, 1947).

O Discurso da servidão voluntária foi redigido, diz-nos Montaigne, quando La Boétie tinha dezoito anos, isto é, em 1548. Que Montaigne, numa edição ulterior dos Ensaios, desminta essa data para dizer que seu amigo tinha em realidade apenas 16 anos, não altera grande coisa quanto ao problema que nos ocupa. Resultaria simplesmente um pouco mais de precocidade desse pensamento. Por outro lado, que La Boétie tenha podido modificar o texto do Discurso, cinco anos mais tarde, quando, estudando em Orléans, escutava os cursos de professores de direito contestatários, parece-nos ao mesmo tempo possível e sem conseqüência. De fato, ou o Discurso foi redigido em 1548 e sua substância, sua lógica interna não podiam sofrer nenhuma alteração, ou foi escrito mais tarde. Montaigne é explícito: La Boétie tinha dezoito anos quando o escreveu. Portanto, qualquer modificação ulterior só pode ser de detalhe, superficial, destinada a esclarecer e refinar sua apresentação. Nada mais. E nada mais equívoco, também, do que essa obstinação erudita em reduzir um pensamento ao que se proclama à sua volta, nada mais obscurantista do que essa vontade de destruir a autonomia do pensamento pelo triste recurso às "influências". O Discurso está aí, com seu rigoroso movimento que se desenvolve duramente, livremente, como que indiferente a todos os discursos do século.

É provavelmente por isso que a América, sem estar de todo ausente do Discurso, nele aparece apenas sob a forma de uma alusão, aliás muito clara, a esses povos novos que acabam de ser descobertos: "Mas, a propósito, se porventura nascessem hoje povos inteiramente novos, nem acostumados à sujeição nem ávidos de liberdade, e que de ambas não soubessem mais que os nomes, se lhes propusessem a servidão ou a liberdade segundo leis que se atribuiriam, não cabe duvidar que prefeririam muito mais obedecer apenas à razão do que servir a um homem...". Pode-se, em suma, ter como certo que em 1548 o saber relativo ao Novo Mundo já era, na França, diverso, antigo e constantemente renovado pelos navegadores. E seria muito surpreendente que um La Boétie não se interessasse de perto pelo que se escrevia sobre a América ou pelo que se dizia em portos como Bordéus, por exemplo, perto de seu Sarladais natal. Claro que tal saber não era necessário ao autor do Discurso para que o pensasse e o escrevesse, ele poderia tê-lo articulado sem isso. Mas como poderia esse jovem que, ao interrogar-se com tanta seriedade sobre a servidão voluntária, sonhava com a sociedade anterior ao mau encontro, como poderia ele não ficar impressionado com a imagem que, havia já longos anos, os viajantes traçavam desses "povos inteiramente novos", selvagens americanos sem fé, sem rei, sem lei, povos em que o homem vive "sem lei, sem imperador e onde cada um é senhor de si mesmo"?

Numa sociedade dividida segundo o eixo vertical do poder entre dominantes e dominados, as relações que unem os homens não podem se desenvolver abertamente, na liberdade. Príncipe, déspota ou tirano, aquele que exerce o poder deseja apenas a obediência unânime de seus súditos. Estes respondem à sua expectativa, realizam seu desejo de poder, não por causa do terror que ele lhes inspira, mas porque, obedecendo, realizam seu próprio desejo de submissão. A desnaturação exclui a lembrança da liberdade e, com isso, o desejo de reconquistá-la. Toda sociedade dividida está portanto destinada a durar. A desnaturação se exprime ao mesmo tempo no desprezo que quem manda sente necessariamente pelos que obedecem e no amor dos súditos pelo príncipe, no culto que o povo presta à pessoa do tirano. Ora, esse fluxo de amor que não cessa de vir de baixo para se lançar sempre mais alto, esse amor dos súditos pelo senhor, desnatura igualmente as relações entre os sujeitos. Excluindo toda liberdade, estas ditam a nova lei que rege a sociedade: é preciso amar o tirano. Cada um zela pelo respeito à lei, cada um só estima seu próximo por sua fidelidade à lei. O amor à lei — o medo da liberdade — faz de cada súdito um cúmplice do Príncipe: a obediência ao tirano exclui a amizade entre sujeitos.

Que dizer então das sociedades não divididas, sociedades sem tirano, sociedades primitivas? Deixando desenvolver-se seu ser-para-a-liberdade, elas justamente só podem sobreviver no exercício de relações abertas entre iguais. Toda relação de outra natureza é, por essência, impossível, porque mortal para a sociedade. A igualdade quer apenas a amizade, a amizade só existe na igualdade. Ao jovem La Boétie foi dado ouvir o que dizem, em seus cantos mais sagrados, os índios Guarani de agora, descendentes envelhecidos mas irredutíveis dos "povos inteiramente novos"! Seu grande deus Namandu surge das trevas e inventa o mundo. Ele faz advir primeiro a Palavra, substância comum aos divinos e aos humanos. Atribui à humanidade o destino de acolher a Palavra, de nela existir e de dar-lhe abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos dos divinos. A sociedade é o usufruto do bem comum que é a Palavra. Instituída igual por decisão divina — por natureza! —, a sociedade se reúne num todo uno, isto é, indiviso: nele só pode então habitar mborayu, a vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, mborayu: a amizade, e a sociedade que ela fundamenta, é una, assim como os homens dessa sociedade são todos unos.⁴

⁴ Cf. Pierre Clastres, *Le Grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (Paris: Seuil, 1974). [A fala sagrada — mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990]

Capítulo 8

A ECONOMIA PRIMITIVA

A economia primitiva*

Um fascínio já muito antigo pelas sociedades primitivas assegura ao leitor francês um abastecimento regular e abundante de obras de etnologia. Nem todas têm um igual interesse, muito pelo contrário. De vez em quando, um livro se destaca no horizonte cinzento dessa produção: a ocasião é bastante rara para nos abstermos de assinalá-la. Iconoclasta e rigoroso, salutar e erudito, tal é o trabalho de Marshall Sahlins que alguns se alegrarão de ver finalmente publicado na França.¹ Professor norte-americano de grande reputação, Sahlins é um profundo conhecedor das sociedades melanésias. Mas seu projeto científico está longe de se reduzir à etnografia de uma área cultural determinada. Indo muito além do pontilhismo monográfico, como o testemunha a variedade transcontinental de suas referências, Sahlins empreende a exploração sistemática de uma dimensão do social há muito investigada pelos etnólogos, aborda de maneira radicalmente nova o campo da economia e coloca maliciosamente a questão fundamental: o que vem a ser a economia nas sociedades primitivas?² Interrogação, como veremos, de importância decisiva. Não que outros não a tivessem colocado antes dele. Por que voltar, nesse caso, a um problema que parecia resolvido de longa data? Mas logo se percebe, seguindo o procedimento de Sahlins, que a questão da economia primitiva não apenas não recebera, enquanto problema, resposta digna desse nome, mas sobretudo que numerosos autores a trataram com uma inacreditável superficialidade, quando não se entregaram simplesmente a uma verdadeira deformação dos fatos etnográficos. Estamos diante, aqui, não mais do erro de interpretação possível no movimento de toda pesquisa científica, mas sim do esforço, ainda persistente como tentaremos mostrar, de adaptar a realidade social primitiva a uma concepção prévia da sociedade e da história. Em outras palavras, alguns representantes da chamada antropologia econômica nem sempre souberam, é o mínimo que se pode dizer, fazer a separação entre o dever de objetividade, que obriga a respeitar os fatos, e o cuidado de preservar suas convicções filosóficas ou políticas. E a partir do momento em que, deliberada ou inconscientemente, pouco importa, a análise dos fatos sociais subordina-se a esse ou àquele discurso sobre a sociedade, quando a ciência rigorosa exigiria exatamente o contrário, muito rapidamente se é arrastado às fronteiras da mistificação.

* Prefácio a Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance* (Paris: Gallimard, 1976). Título adotado para a presente edição.

¹ Se o livro de Sahlins prima pelo saber, também prima pelo humor: a tradutora, Tina Jolas, soube restituí-lo perfeitamente.

² Dissipemos desde já um eventual mal-entendido. A economia da idade da pedra de que fala Sahlins diz respeito não aos homens pré-históricos mas, obviamente, aos primitivos observados desde vários séculos por viajantes, exploradores, missionários e etnólogos.

E a denúncia dessa mistificação que visa o trabalho exemplar de Marshall Sahlins. E nos enganaríamos de supor sua informação etnográfica muito mais abundante que a de seus predecessores: embora pesquisador de campo, ele não apresenta nenhum fato perturbador cuja novidade obrigaria a reconsiderar a idéia tradicional da economia primitiva. Contenta-se — mas com que vigor! - em restabelecer na sua verdade os dados há muito recolhidos e conhecidos, escolhe interrogar diretamente o material disponível, descartando sem piedade as idéias até então aceitas a propósito desse material. Vale dizer que a tarefa que Sahlins se atribui podia ter sido empreendida antes dele: o dossiê já existia, acessível e completo. Mas Sahlins é o primeiro a tê-lo reaberto, devemos saudar nele um pioneiro.

Qual é a questão? Os etnólogos economistas não cessaram de desenvolver a idéia de que a economia das sociedades primitivas é uma economia de subsistência. É evidente que tal enunciado não pretende ser uma simples repetição de um truísmo, a saber: que a função essencial, quando não exclusiva, do sistema de produção de uma sociedade dada consiste, obviamente, em assegurar a subsistência dos indivíduos que compõem a sociedade em questão. Segue-se que, ao determinar a economia arcaica como economia de subsistência, designa-se menos a função geral de todo sistema de produção que a maneira pela qual a economia primitiva cumpre essa função. Diz-se de uma máquina que ela funciona bem quando cumpre de modo satisfatório a função para a qual foi concebida. E com um critério semelhante que se avaliará o funcionamento da máquina de produção nas sociedades primitivas: funciona essa máquina de acordo com as metas que lhe atribui a sociedade? Assegura ela convenientemente a satisfação das necessidades materiais do grupo? Eis aí a verdadeira questão que se deve colocar a propósito da economia primitiva. A isto, a antropologia econômica "clássica" responde pela idéia da economia de subsistência:³ a economia primitiva é uma economia de subsistência porque mal consegue, com grande dificuldade, assegurar a subsistência da sociedade. Seu sistema econômico permite aos primitivos, ao preço de um labor incessante, não morrer de fome ou de frio. A economia primitiva é uma economia de sobrevivência porque seu subdesenvolvimento técnico lhe impede irremediavelmente a produção de excedente e a constituição de estoques que garantiriam pelo menos o futuro imediato do grupo. Tal é, em sua pouco gloriosa convergência com a certeza mais grosseira do senso comum, a imagem do homem primitivo veiculada pelos "cientistas": o selvagem esmagado por seu ambiente ecológico, a todo momento espreitado pela fome, assediado pela angústia permanente de obter para os seus os meios de não perecer.

³ Cf., no capítulo 1 do livro de Sahlins, as numerosas citações de autores que exprimem esse ponto de vista.

Em suma, a economia primitiva é uma economia de subsistência porque é uma economia da miséria.

A essa concepção da economia primitiva, Sahlins opõe não uma outra concepção, mas, simplesmente, os fatos etnográficos. Ele procede, entre outros, a um exame atento de trabalhos dedicados aos primitivos facilmente considerados como os mais desprovidos de todos, condenados que estão pelo destino a ocupar um meio eminentemente hostil, onde a escassez dos recursos somaria seus efeitos à ineficácia tecnológica: os caçadores-coletores nômades dos desertos da Austrália e da África do Sul, aqueles que, precisamente, ilustravam com perfeição, aos olhos de etno-economistas como Herskovits, a miséria primitiva. Ora, o que acontece na realidade? As monografias em que são respectivamente estudados os australianos da Terra de Arnhem e os Bochimans do Kalahari oferecem a particularidade nova de apresentar dados quantificados: os tempos dedicados às atividades econômicas são medidos. E percebe-se então que, longe de passar toda a sua vida na busca febril de um alimento aleatório, esses supostos miseráveis dedicam a isso no máximo cinco horas por dia em média, mais frequentemente entre três e quatro horas. O resultado portanto é que, num lapso de tempo relativamente curto, australianos e Bochimans asseguram muito convenientemente sua subsistência. Deve-se ainda observar, primeiro, que esse trabalho cotidiano só raramente é contínuo, sendo interrompido por freqüentes paradas de repouso; a seguir, que ele jamais envolve a totalidade do grupo; além do fato de as crianças e os jovens não participarem ou participarem pouco das atividades econômicas, não é sequer o conjunto dos adultos que se dedica simultaneamente à busca do alimento. E Sahlins assinala que esses dados quantificados, recentemente recolhidos, confirmam ponto por ponto os testemunhos muito mais antigos dos viajantes do século XIX.

E portanto desconsiderando informações sérias e conhecidas que alguns dos pais fundadores da antropologia econômica inventaram totalmente o mito de um homem selvagem condenado a uma condição quase animal por sua incapacidade de explorar eficazmente o meio natural. Trata-se de um redondo engano, e grande é o mérito de Sahlins de reabilitar o caçador primitivo, restabelecendo, contra a deturpação teórica (teórica!), a verdade dos fatos. Com efeito, resulta de sua análise que não apenas a economia primitiva não é uma economia da miséria, mas que ela permite, ao contrário, determinar a sociedade primitiva como a primeira sociedade de abundância. Expressão provocadora, que perturba o torpor dogmático dos pseudo-cientistas da antropologia, mas expressão justa: se em tempos curtos de baixa intensidade a máquina de produção primitiva assegura a satisfação das necessidades materiais das pessoas, é que ela funciona, como escreve Sahlins, aquém de suas

possibilidades objetivas, é que ela poderia, se quisesse, funcionar por mais tempo e mais depressa, produzir excedentes, constituir estoques. Se, portanto, podendo fazê-lo, a sociedade primitiva não o faz, é que ela não quer fazê-lo. Australianos e Bochimán, tão logo julgam ter recolhido suficientes recursos alimentares, cessam de caçar e de coletar. Por que se fatigariam coletando mais do que podem consumir? Por que nômades se esgotariam transportando inutilmente de um ponto a outro pesadas provisões, quando, diz Sahlins, "os estoques estão na própria natureza"? Os selvagens não são tão loucos quanto os economistas formalistas que, não podendo descobrir no homem primitivo a psicologia de um chefe de empresa industrial ou comercial, preocupado em aumentar incessantemente sua produção a fim de aumentar seu lucro, deduzem disso, os tolos, a inferioridade intrínseca da economia primitiva. Empreendimento salutar, portanto, o de Sahlins, ao desmascarar, tranqüilamente, essa "filosofia" que faz do capitalismo contemporâneo o ideal e a medida de todas as coisas. Mas quantos esforços, no entanto, para demonstrar que, se o homem primitivo não é um empreendedor, é porque o lucro não o interessa; que, se ele não "rentabiliza" sua atividade, como gostam de dizer os pedantes, não é porque não sabe fazê-lo, mas porque não tem vontade de fazê-lo!

Sahlins não se limita ao caso dos caçadores. Na categoria do Modo de Produção Doméstico (MPD), ele examina a economia das sociedades "neolíticas", dos agricultores primitivos tais como ainda podem ser observados na África ou na Melanésia, no Vietnã ou na América do Sul. Nada em comum, aparentemente, entre nômades do deserto ou da floresta e sedentários que, sem negligenciar a caça, a pesca e a coleta, são essencialmente tributários do produto de suas plantações. Poder-se-ia esperar, ao contrário, em função da mudança considerável que é a conversão de uma economia de caça numa economia agrária, a eclosão de atitudes econômicas inteiramente novas, sem falar, é claro, de transformações na própria organização da sociedade.

Baseando-se numa massa muito importante de estudos feitos em diversas regiões do globo, Sahlins submete a um exame detalhado as figuras locais (melanésias, africanas, sul-americanas etc.) do MPD, cujas propriedades recorrentes ele destaca: predominância da divisão sexual do trabalho; produção segmentar com fins de consumo; acesso autônomo aos meios de produção; relações centrífugas entre as unidades de produção. Ao explicar uma realidade econômica (o MPD), Sahlins põe em jogo, com razão, categorias propriamente políticas no sentido de tocarem o núcleo da organização social primitiva: segmentação, autonomia, relações centrífugas. Impossibilidade essencial de pensar o econômico primitivo no exterior do político. O que deve por ora reter a atenção é que os traços pertinentes com que se descreve o

modo de produção dos agricultores que praticam queimadas, permitem igualmente compreender a organização social dos povos caçadores. Desse ponto de vista, um bando nômade, assim como uma tribo sedentária, compõe-se de unidades de produção e de consumo — os "lares" ou os "grupos domésticos" — no interior dos quais prevalece de fato a divisão sexual do trabalho. Cada unidade funciona como um segmento autônomo do conjunto, e, mesmo se a rede de trocas estrutura solidamente o bando nômade, nem por isso o jogo das forças centrífugas está ausente. Para além das diferenças no estilo de vida, nas representações religiosas, na atividade ritual, o arcabouço da sociedade não varia da comunidade nômade à aldeia sedentária. Que máquinas de produção tão diferentes como a caça nômade e a agricultura com queimadas sejam compatíveis com formações sociais idênticas, eis um ponto cuja importância convém avaliar.

Toda comunidade primitiva aspira, do ponto de vista de sua produção de consumo, à autonomia completa; ela aspira a excluir toda relação de dependência com os grupos vizinhos. Expresso numa fórmula condensada, este é o ideal autárquico da sociedade primitiva: produz-se um mínimo suficiente para satisfazer todas as necessidades, mas dá-se um jeito de produzir a totalidade desse mínimo. Se o MPD é "um sistema intrinsecamente hostil à formação de excedente", ele não é menos hostil a deixar a produção cair abaixo do limiar que garante a satisfação das necessidades. O ideal de autarquia econômica é, na realidade, um ideal de independência política, a qual é assegurada enquanto não se tem necessidade dos outros. Esse ideal, naturalmente, não se realiza sempre, nem em toda parte. As diferenças ecológicas, as variações climáticas, os contatos ou empréstimos podem levar uma sociedade a sentir falta de determinado alimento ou de determinado material, ou de um objeto que outros sabem fabricar, sem poder satisfazê-la. Por isso, como mostra Sahlins, grupos vizinhos ou mesmo afastados vêm-se envolvidos em relações mais ou menos intensas de troca de bens. Mas, ele esclarece também, ao longo de sua paciente análise do "comércio" melanésio, que "as sociedades melanésias não conhecem 'mercados', e certamente isso vale para todas as sociedades arcaicas". O MPD tende assim, em virtude do desejo de independência de cada comunidade, a reduzir o máximo possível o risco que se corre na troca determinada pela necessidade: "A reciprocidade entre parceiros comerciais é não apenas um privilégio mas também um dever. Especificamente, ela cria tanto a obrigação de receber quanto a de retribuir". O comércio entre tribos nada tem a ver com importação e exportação.

Ora, a vontade de independência — o ideal autárquico — imanente ao MPD, na medida em que ela concerne à comunidade como tal em sua relação com as outras

comunidades, essa vontade está presente também, num certo sentido, no interior da comunidade, onde as tendências centrífugas levam cada unidade de produção, cada "grupo doméstico", a proclamar: cada um por si! Naturalmente, um tal princípio, feroz em seu egoísmo, só raramente tem ocasião de se exercer: para tanto é preciso circunstâncias excepcionais, como a fome cujos efeitos foram observados por Firth sobre a sociedade tikopia, vítima de devastadores furacões em 1953-54. Essa crise, escreve Sahlins, "revelou a fragilidade do célebre 'nós' — Nós, os Tikopia — ao mesmo tempo que demonstrava com evidência a força do grupo doméstico. A família mostrou-se como a fortaleza do interesse privado, do grupo doméstico, uma fortaleza que, em caso de crise, isola-se do mundo exterior, recolhe suas pontes levadiças sociais — quando não sai a pilhar as plantações de seus parentes". Enquanto nada de grave vem alterar o curso normal da vida cotidiana, a comunidade não deixa as forças centrífugas ameaçar a unidade de seu Si, continua-se a respeitar as obrigações do parentesco. Eis por que, ao cabo de uma análise bastante técnica do caso de Mazulu, aldeia de Valley Tonga, Sahlins pensa poder explicar a subprodução de certos grupos domésticos por sua certeza de que a solidariedade dos mais abastados virá a seu favor: "Pois, se alguns deles fracassam, não é precisamente porque sabem desde o início poder contar com outros?" Mas, se ocorrer um fato imprevisível (calamidade natural ou agressão exterior, por exemplo) que perturbe a ordem das coisas, então a tendência centrífuga de cada unidade de produção se afirma, o grupo doméstico tende a se fechar em si mesmo, a comunidade se "atomiza" até que passe o mau momento.

Isso não significa, porém, que mesmo em condições normais se respeitem sempre de bom grado as obrigações do parentesco. Na sociedade maori, "o grupo doméstico é... constantemente confrontado com um dilema, constantemente forçado a manobrar, a transigir entre a satisfação de suas necessidades próprias e as obrigações mais gerais para com os parentes distantes que ele deve procurar satisfazer sem comprometer seu próprio bem-estar". E Sahlins cita alguns saborosos provérbios maori em que se manifestam claramente a irritação sentida diante de parentes muito exigentes e o mau humor que encobre um ato generoso feito sem alegria de coração, se o beneficiado possui apenas um pequeno grau de parentesco.

O MPD assegura assim à sociedade primitiva uma abundância medida pela igualização da produção às necessidades, ele funciona tendo em vista a total satisfação delas e recusando ir mais além. Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir: "O MPD é uma produção de consumo cuja ação tende a frear os rendimentos e imobilizá-los num nível relativamente baixo". Tal "estratégia" implica evidentemente como que uma aposta no futuro, a saber: que ele será feito de repetição e não de diferença, que a terra, o céu os deuses cuidarão de manter o eterno

retorno do mesmo. E, em geral, é exatamente o que se passa: excepcional é a mudança que, como a catástrofe natural que vitimou os Tikopia, vem deformar as linhas de força da sociedade. Mas é também na raridade dessas circunstâncias que se põem a descoberto suas linhas de fraqueza: "A obrigação de generosidade inscrita na estrutura não resiste à prova do infortúnio". Incurável imprevidência dos selvagens, como dizem as crônicas dos viajantes? Nessa despreocupação lê-se, muito pelo contrário, a preocupação maior com sua liberdade.

Pela análise do MPD, é realmente uma teoria geral da economia primitiva que Sahlins nos propõe. Do fato de a produção estar exatamente adaptada às necessidades imediatas da família, ele retira, com grande clareza, a lei que subjaz ao sistema: "... o MPD contém um princípio antiexcedente; adaptado à produção de bens de subsistência, ele tende a imobilizar-se quando atinge esse ponto". A constatação, etnograficamente fundada, de que as economias primitivas são, por um lado, subprodutivas (trabalho de uma parte apenas da sociedade em tempos curtos de baixa intensidade) e, por outro, satisfazem sempre as necessidades da sociedade (necessidades definidas pela própria sociedade e não por uma instância exterior), essa constatação impõe, portanto, em sua paradoxal verdade, a idéia de que a sociedade primitiva é de fato uma sociedade de abundância (a primeira, com certeza, e talvez também a última), pois todas as necessidades são satisfeitas. Mas Sahlins faz igualmente aflorar a lógica que opera no centro desse sistema social: estruturalmente, ele escreve, a "economia" não existe ali. Vale dizer que o econômico, como setor que se desenvolve de maneira autônoma no campo social, está ausente do MPD; este último funciona como produção de consumo (assegurar a satisfação das necessidades) e não como produção de troca (obter lucro comercializando os excedentes). O que se impõe, no final das contas (o que o grande trabalho de Sahlins impõe), é a descoberta de que as sociedades primitivas são sociedades da recusa da economia.⁴

Os economistas formalistas se espantam que o homem primitivo não seja, como o capitalista, animado pelo gosto do lucro: num certo sentido, é exatamente disso que se trata. A sociedade primitiva atribui à sua produção um limite estrito que ela se proíbe franquear, sob pena de ver o econômico escapar do social e voltar-se contra a sociedade, abrindo a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros. Sociedade sem economia, certamente, porém, mais ainda, sociedade contra a economia: tal é a incontestável verdade para a qual nos

⁴ Não podemos deixar de assinalar aqui as pesquisas, exemplares também, que Jacques Lizot vem realizando há vários anos na última grande etnia amazônica, os índios Yanomami da Venezuela. Procedendo a centenas de medidas de tempo de trabalho entre esses agricultores de queimadas, Lizot chegou a conclusões que coincidem exatamente com a análise de Sahlins sobre o MPD. Cf., em particular, J. Lizot, "Économie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la Société des Américanistes*, IX, 1973.

conduz a reflexão de Sahlins sobre a sociedade primitiva. Reflexão rigorosa por seu movimento que nos ensina mais sobre os selvagens do que qualquer outra obra do mesmo gênero. Mas empreendimento também de verdadeiro pensamento, pois, livre de toda dogmática, ele se abre às mais essenciais questões: em que condições uma sociedade é primitiva? Em que condições a sociedade primitiva pode perseverar em seu ser indiviso?

Sociedade sem Estado, sociedade sem classes: assim a antropologia enuncia as determinações que fazem que uma sociedade possa ser dita primitiva. Sociedade, portanto, sem órgão separado do poder político, sociedade que impede, de maneira deliberada, a divisão do corpo social em grupos desiguais e opostos: "A sociedade primitiva admite a penúria para todos, mas não a acumulação por alguns". Eis aqui toda a importância do problema colocado pela instituição da chefia numa sociedade não dividida: o que acontece com a vontade igualitária inscrita no núcleo do MPD diante do estabelecimento de relações hierárquicas? A recusa da divisão que regula a ordem econômica cessaria de operar no campo do político? De que maneira o estatuto supostamente superior do chefe se articula com o ser indiviso da sociedade? De que maneira se tecem, entre a tribo e seu líder, as relações de poder? Essa problemática percorre o trabalho de Sahlins, que a aborda mais diretamente em sua minuciosa análise dos sistemas melanésios de big-man, nos quais se conjugam, na pessoa do chefe, a política e a economia.

Na maior parte das sociedades primitivas, exigem-se do chefe duas qualidades essenciais: talento oratório e generosidade. Não se reconhecerá como líder um homem inábil ao falar ou avarento. Não se trata, evidentemente, de traços psicológicos pessoais mas de propriedades formais da instituição: a posição de líder exclui a retenção de bens. Trata-se de uma verdadeira obrigação de generosidade, cuja origem e efeitos Sahlins examina em páginas penetrantes. No ponto de partida de uma carreira de big-man está "sua ambição desenfreada": gosto estratégico de prestígio, senso tático dos meios de adquiri-lo. É muito evidente que, para ser pródigo em bens, o chefe deve primeiro possuí-los. De que maneira irá obtê-los? Eliminado o caso, não pertinente do ponto de vista do problema colocado, dos objetos manufaturados que o líder recebe por exemplo de missionários ou de etnólogos para em seguida redistribuí-los aos membros da comunidade, levando em conta, por outro lado, que nessas sociedades faz-se sempre presente o princípio segundo o qual "a liberdade de ganhar em detrimento de outrem não está inscrita nas relações e modalidades da troca", resta que, para cumprir sua obrigação de generosidade, o big-man deverá produzir sozinho os bens de que necessita: ele não pode contar com os

outros. Somente lhe fornecerão ajuda e assistência aqueles que, por diversas razões, consideram útil trabalhar para ele, como os parentes que assim mantêm com ele uma relação de clientela. A contradição entre a solidão do chefe e a necessidade de ser generoso resolve-se igualmente por meio da poliginia: se, num grande número de sociedades primitivas, a regra monogâmica prevalece amplamente, a pluralidade das esposas é, em troca, quase sempre um "privilégio" dos homens importantes, isto é, dos líderes. Porém, bem mais que um privilégio, a poliginia dos chefes revela-se como uma necessidade no sentido de constituir para eles o principal meio de agir como líderes: a força de trabalho das esposas suplementares é utilizada pelo marido a fim de produzir os bens de consumo excedentes que ele distribuirá à comunidade. Portanto, um ponto se acha por ora solidamente estabelecido: na sociedade primitiva, a economia, enquanto não mais inserida no movimento do MPD, não é senão um meio da política, a atividade de produção subordina-se à relação de poder, é somente no nível da instituição da chefia que aparecem ao mesmo tempo a necessidade e a possibilidade de uma produção de excedentes.

Com razão, Sahlins revela aí a antinomia entre a força centrífuga imanente ao MPD e a força inversa que anima a chefia; tendência à dispersão no lado do modo de produção, tendência à unificação no lado da instituição. No lugar suposto do poder se situaria, portanto, o centro em torno do qual a sociedade, a todo instante trabalhada pelas forças de dissolução, institui-se como unidade e como comunidade: força de integração da chefia contra força de desagregação do MPD: "O big-man e sua ambição desenfreada são um dos meios pelos quais uma sociedade segmentar, 'acéfala' e fragmentada em pequenas comunidades autônomas resolve sua compartimentação... para constituir-se num campo de relações mais vasto e alcançar níveis de cooperação mais elevados". O big-man oferece assim, segundo Sahlins, a ilustração de uma espécie de grau mínimo na curva contínua do poder político, que conduziria progressivamente até as realezas polinésias, por exemplo: "Nessas sociedades piramidais, a integração das pequenas comunidades é consumada, ao passo que ela é apenas esboçada nos sistemas melanésios com big-man, e propriamente inimaginável no contexto dos povos caçadores". O big-man seria portanto a figura mínima do rei polinésio, e este último seria a extensão máxima do poder do big-man. Genealogia do poder, de suas formas as mais difusas a suas realizações as mais concentradas: teríamos aí, em seu segredo pouco misterioso, o fundamento da divisão social entre senhores e súditos, e a origem mais remota da máquina estatal?

Consideremos as coisas mais de perto. Como diz Sahlins, o big-man chega ao poder "com o suor de seu rosto". Não podendo explorar os outros a fim de produzir excedentes, ele explora a si mesmo, suas mulheres e seus parentes-clientes: auto-

exploração do big-man e não-exploração da sociedade pelo big-man, que não dispõe evidentemente do poder de coagir os outros a trabalhar para ele, já que é precisamente esse poder que ele busca conquistar. Portanto, não se poderia falar, em tais sociedades, de uma divisão do corpo social segundo o eixo vertical do poder político: nenhuma divisão em uma minoria de dominadores (o chefe e seus clientes), que mandariam, e uma maioria de dominados (o resto da comunidade), que obedeceriam. É antes o espetáculo contrário que nos oferecem as sociedades melanésias. Com efeito, na medida em que se pode falar de divisão, percebe-se que, se há uma, é somente a que separa uma minoria de trabalhadores "ricos" de uma maioria de "preguiçosos" pobres: mas, e aqui tocamos no fundamento mesmo da sociedade primitiva, os ricos só o são por seu próprio trabalho, cujos produtos são apropriados e consumidos pela massa ociosa dos pobres. Em outras palavras, a sociedade em seu conjunto explora o trabalho da minoria que cerca o big-man. Sendo assim, como falar de poder a propósito do chefe, se ele é explorado por sua sociedade? Paradoxal disjunção das forças que toda sociedade dividida mantém na unidade: teríamos, de um lado, o chefe exercendo seu poder sobre a sociedade e, de outro, a sociedade submetendo esse mesmo chefe a uma exploração intensiva? Mas qual é então a natureza desse estranho poder cuja força se busca em vão? Que acontece, no final das contas, com esse poder para cujo exercício a sociedade primitiva não oferece a menor oportunidade? Esse é exatamente todo o problema: por que Sahlins chama de poder o que, de forma evidente, não o é?

Revela-se aqui a confusão, mais ou menos geral na literatura etnológica, entre o prestígio e o poder. Que é que faz o big-man se esfalfar? Com vistas em quê ele transpira? Não, obviamente, com vistas num poder que, mesmo se sonhasse exercê-lo, as pessoas da tribo recusariam aceitar, mas com vistas no prestígio, com vistas na imagem vantajosa que lhe devolve o espelho de uma sociedade disposta a celebrar em coro a glória de um chefe tão pródigo e trabalhador. É essa incapacidade de pensar o prestígio sem o poder que prejudica tantas análises de antropologia política e que se revela singularmente enganadora no caso das sociedades primitivas. Ao confundir prestígio e poder, desconhece-se, em primeiro lugar, a essência política do poder e das relações que ele institui na sociedade, introduz-se a seguir na sociedade primitiva uma contradição que nela não pode se manifestar. Como é que a vontade de igualdade da sociedade poderia se acomodar cora o desejo de poder que quer precisamente fundar a desigualdade entre os que mandam e os que obedecem? Colocar a questão do poder político nas sociedades primitivas obriga a pensar a chefia no exterior do poder, obriga a refletir sobre este dado imediato da sociologia primitiva: o líder é desprovido de poder. Em troca de sua generosidade, o que obtém

o big-man? Não a realização de seu desejo de poder, mas a frágil satisfação de seu ponto de honra, não a capacidade de mandar mas o inocente gozo de uma glória que ele se esforça por manter. Ele trabalha, no sentido próprio, pela glória, e a sociedade lhe concede essa glória de bom grado, ocupada que está em saborear os frutos do labor de seu chefe. Todo adulator vive às expensas de quem o escuta.

Em razão de o prestígio do big-man não lhe conferir nenhuma autoridade, segue-se que não se pode reconhecer nele o primeiro grau na escala do poder político, que seria um erro ver nele o lugar real do poder. Sendo assim, como colocar em continuidade o big-man e as outras figuras da chefia? Aparece aqui uma conseqüência necessária da confusão de partida entre prestígio e poder. As poderosas realezas polinésias não resultam de um desenvolvimento progressivo dos sistemas melanésios com big-man, porque não há, em tais sistemas, nada que possa se desenvolver: a sociedade não deixa o chefe transformar seu prestígio em poder. Portanto, é preciso renunciar decididamente a essa concepção continuísta das formações sociais, e aceitar reconhecer o corte radical que separa as sociedades primitivas, nas quais os chefes não têm poder, das sociedades em que se desenvolve a relação de poder: descontinuidade essencial das sociedades sem Estado e das sociedades com Estado.

Ora, há um instrumento conceituai que, desconhecido geralmente dos etnólogos, permite resolver muitas dificuldades: trata-se da categoria de dívida. Voltemos por um instante à obrigação de generosidade à qual o chefe primitivo não pode deixar de se submeter. Por que a instituição da chefia passa por essa obrigação? Ela exprime, certamente, uma espécie de contrato entre o chefe e sua tribo, nos termos do qual ele recebe gratificações próprias a satisfazer seu narcisismo em troca de um fluxo de bens transmitidos à sociedade. A obrigação de generosidade contém em si, como se percebe, um princípio igualitário que coloca no mesmo nível os parceiros de troca: a sociedade "oferece" o prestígio, o chefe o adquire em troca dos bens. Não há reconhecimento de prestígio sem fornecimento de bens. Mas seria desconhecer a verdadeira natureza da obrigação de generosidade ver nela apenas um contrato que garante a igualdade das partes em questão. Dissimula-se, sob essa aparência, a profunda desigualdade da sociedade e do chefe, no sentido de que a obrigação de generosidade deste último é, na realidade, um dever, isto é, uma dívida. O líder está em situação de dívida para com a sociedade na medida, justamente, em que é o líder. E essa dívida, ele não pode jamais quitar, ao menos enquanto quiser continuar sendo o líder: se ele deixa de sê-lo, a dívida é imediatamente abolida, pois ela marca exclusivamente a relação que une chefia e sociedade. No núcleo da relação de poder se estabelece a relação de dívida.

Descobre-se então este fato importante: se as sociedades primitivas são sociedades sem órgão separado do poder, isso não significa porém que sejam sociedades sem poder, sociedades nas quais não se coloca a questão do político. Ao contrário, é ao recusar a separação do poder em relação à sociedade que a tribo mantém com seu chefe uma relação de dívida, pois é ela, de jato, que permanece detentora do poder e o exerce sobre o chefe. A relação de poder existe claramente: ela assume a figura da dívida que o líder deve pagar sempre. O eterno endividamento do chefe garante para a sociedade que ele permaneça exterior ao poder, que não se tornará o órgão separado. Prisioneiro de seu desejo de prestígio, o chefe selvagem aceita submeter-se ao poder da sociedade e à regra da dívida que todo exercício do poder institui. Pegando o chefe na armadilha de seu desejo, a tribo garante-se contra o risco mortal de ver o poder político separar-se dela para voltar-se contra ela: a sociedade primitiva é a sociedade contra o Estado.

Visto que a relação de dívida pertence ao exercício do poder, devemos ser capazes de encontrá-la onde quer que o poder se exerça. É exatamente o que nos mostram as realidades, polinésias ou outras. Quem paga, aqui, a dívida? Quem são os endividados? São, como sabemos bem, aqueles que os reis, grandes sacerdotes ou déspotas chamam "homens do povo", cuja dívida adquire o nome do tributo que eles devem aos dominantes. Do que resulta, de fato, que o poder sempre é acompanhado de dívida e, inversamente, que a presença da dívida significa a do poder. Os que detêm o poder, em qualquer sociedade, marcam sua realidade e provam que o exercem impondo aos que se submetem o pagamento do tributo. Deter o poder e impor o tributo é a mesma coisa, e o primeiro ato do déspota consiste em proclamar a obrigação de pagá-lo. Signo e verdade do poder, a dívida atravessa de ponta a ponta o campo do político, ela é imanente ao social como tal. Vale dizer que, como categoria política, ela oferece o critério seguro pelo qual avaliar o ser das sociedades. A natureza da sociedade muda com o sentido da dívida. Se a relação de dívida vai da chefia para a sociedade, é que esta permanece indivisa, é que o poder é restringido pelo corpo social homogêneo. Se, ao contrário, a dívida vai da sociedade para a chefia, é que o poder separou-se da sociedade para concentrar-se nas mãos do chefe, é que o ser doravante heterogêneo da sociedade contém a divisão em dominantes e dominados. Em que consiste o corte entre sociedades não divididas e sociedades divididas? Ele se produz quando há inversão do sentido da dívida, quando a instituição desvia em seu proveito a relação de poder para voltá-la contra a sociedade, a partir de então dividida entre uma base e um topo em direção ao qual não cessa de subir, sob a forma do tributo, o eterno reconhecimento da dívida. A ruptura no sentido de circulação da dívida opera entre as sociedades uma partilha tal que ela é

impensável na continuidade: não há desenvolvimento progressivo, não há figura do social intermediária entre a sociedade não dividida e a sociedade dividida. A concepção da História como um continuum de formações sociais que se engendram mecanicamente umas a partir das outras impede-se, em sua cegueira ao fato bruto do corte e do descontínuo, de articular os verdadeiros problemas: por que a sociedade primitiva cessa, em determinado momento, de codificar o fluxo do poder? Por que deixa a desigualdade e a divisão introduzir no corpo social a morte que ela afastava até então? Por que os selvagens realizam o desejo de poder do chefe? Onde nasce a aceitação da servidão?

A leitura atenta do livro de Sahlins suscita a cada instante semelhantes interrogações. Ele próprio não as formula explicitamente, pois o preconceito continuísta atua como um verdadeiro obstáculo epistemológico para a lógica da análise conduzida. Mas percebe-se claramente que seu rigor não cessa de aproximá-lo de uma tal elaboração conceitual. Ele de modo nenhum ignora a oposição entre o desejo de igualdade da sociedade e o desejo de poder do chefe, oposição que pode chegar até o assassinato do líder. Foi o que aconteceu entre os Paniai que, antes de matar seu big-man, explicaram-lhe: "... não debes ser o único rico entre nós, deveríamos ser todos semelhantes; assim, é preciso que sejas o igual de nós". Discurso da sociedade contra o poder, ao qual corresponde o discurso inverso do poder contra a sociedade, claramente enunciado por outro chefe: "Sou um chefe não porque as pessoas gostam de mim, mas porque elas me devem dinheiro e porque têm medo". Primeiro e único entre os especialistas de antropologia econômica, Sahlins lança as bases de uma nova teoria da sociedade primitiva ao nos permitir avaliar o imenso valor heurístico da categoria econômico-política da dívida.

Cumpramos enfim assinalar que a obra de Sahlins fornece uma peça essencial ao dossiê de um debate que, até agora furtivo, não poderia no entanto tardar muito a inscrever-se na ordem do dia: o que acontece com o marxismo na etnologia, e com a etnologia no marxismo? O que está em jogo nessa interrogação vai muito além da tranqüila arena universitária. Lembremos simplesmente, aqui, os termos de um problema que, cedo ou tarde, será levantado. O marxismo não é apenas a descrição de um sistema social particular (o capitalismo industrial), é igualmente uma teoria geral da História e da mudança social. Essa teoria afirma-se como a ciência da sociedade e da história, desdobra-se na concepção materialista do movimento das sociedades e descobre a lei desse movimento. Há portanto uma racionalidade da História, o ser e o devir do real sócio-histórico dependem, em última instância, das determinações econômicas da sociedade: são, no final das contas, o jogo e o desenvolvimento das

forças produtivas que determinam o ser da sociedade, e é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção que, engrenando a mudança social e a inovação, constitui a substância mesma e a lei da História. A teoria marxista da sociedade e da história é um determinismo econômico que afirma a prevalência da infraestrutura material. A história é pensável porque é racional, e é racional porque, por assim dizer, é natural, como diz Marx em *O Capital*: "O desenvolvimento da formação econômica da sociedade é assimilável à marcha da natureza e à sua história...". Segue-se que o marxismo, enquanto ciência da sociedade humana em geral, é apto a pensar todas as formações sociais que a história oferece como espetáculo. Aptidão, certamente: porém, mais ainda, obrigação de pensar todas as sociedades a fim de que a teoria encontre em toda parte sua validação. Portanto, os marxistas não podem não pensar a sociedade primitiva, são forçados a isso pelo continuísmo histórico afirmado pela teoria que invocam.⁵

Quando os etnólogos são marxistas, eles submetem evidentemente a sociedade primitiva à análise exigida e permitida pelo instrumento de que dispõem: a teoria marxista e seu determinismo econômico. Por conseguinte, devem afirmar que, mesmo nas sociedades muito anteriores ao capitalismo, a economia ocupa um lugar central, decisivo. Com efeito, não há nenhuma razão para que as sociedades primitivas, por exemplo, sejam uma exceção à lei geral que engloba todas as sociedades: as forças produtivas tendem a se desenvolver. Somos assim levados a colocar duas questões muito simples: a economia é central nas sociedades primitivas? Nelas se observa a tendência das forças produtivas a se desenvolver? São as respostas a essas perguntas que o livro de Sahlins formula muito precisamente. Ele nos ensina ou nos lembra que, nas sociedades primitivas, a economia não é uma "máquina" com funcionamento autônomo: impossível separá-la da vida social, religiosa, ritual etc. Não apenas o campo econômico não determina o ser da sociedade primitiva, mas é antes a sociedade que determina o lugar e os limites do campo da economia. Não apenas as forças produtivas não tendem ao desenvolvimento, mas a vontade de subprodução é inerente ao MPD. A sociedade primitiva não é o objeto passivo do jogo cego das forças produtivas; ao contrário, é a sociedade que exerce a todo momento um controle rigoroso e deliberado sobre sua capacidade de produção. É o social que regula o jogo econômico, é o político, em última instância, que determina o econômico. As sociedades primitivas são "máquinas" antiprodução. Qual é então o motor da história? Como deduzir as classes sociais da sociedade sem classes, a divisão da sociedade indivisa, o trabalho alienado da sociedade que só aliena o

⁵ Bem mais que no "marxismo" de Marx, pensamos aqui, é claro, no marxismo daqueles pelos quais Marx não escondia seu desprezo quando dizia a Engels: "Tudo o que sei é que não sou marxista" (apud Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot, 1974, p. 21). Epígonos sem talento, os marxistas contemporâneos proclamam orgulhosamente um pensamento (!) que nada tem a ver com o marxismo "vulgar". Como se o deles fosse muito distinto!

trabalho do chefe, o Estado da sociedade sem Estado? Mistérios. Resulta de tudo isso que o marxismo não pode pensar a sociedade primitiva porque a sociedade primitiva não é pensável no quadro dessa teoria da sociedade. A análise marxista vale, talvez, para as sociedades divididas ou para sistemas nos quais, aparentemente, a esfera da economia é central (o capitalismo). Uma tal análise é, mais do que impertinente, obscurantista quando quer se aplicar às sociedades não divididas, às sociedades que se afirmam na recusa da economia. Não se sabe se é fácil ou não ser marxista em filosofia, mas vê-se claramente que é impossível sê-lo em etnologia.

Iconoclasta e salutar, dizíamos do grande trabalho de Marshall Sahlins que ele põe abaixo as mistificações com que muito amiúde se contentam as ciências ditas humanas. Mais preocupado em elaborar a teoria a partir dos fatos do que adaptar os fatos à teoria, Sahlins nos mostra que a pesquisa só pode ser viva e livre, pois um grande pensamento pode perecer ao degradar-se em teologia. Economistas formalistas e antropólogos marxistas mostram em comum o fato de serem incapazes de refletir sobre o homem das sociedades primitivas sem incluí-lo nos quadros éticos e conceituais oriundos do capitalismo ou da crítica do capitalismo. Seus irrisórios empreendimentos têm o mesmo lugar de nascimento, produzem os mesmos efeitos: ambos praticam uma etnologia da miséria. E grande é o mérito de Sahlins por nos ajudar a compreender a miséria da etnologia deles.

Capítulo 9

O RETORNO DAS LUZES

O retorno das Luzes*

*Explicar-me-ei: mas será um cuidado o
mais inútil ou o mais supérfluo;
pois tudo o que vos direi só poderia ser
entendido por aqueles a quem não há
necessidade de dizê-lo.*

J. - J. Rousseau

É realmente uma honra que Pierre Birnbaum me faz, e serei o último a queixar-me da vizinhança onde ele me situa. Mas não reside aí o mérito principal de seu ensaio. Com efeito, esse escrito me parece digno de interesse por ser, de certo modo, anônimo (como um documento etnográfico): quero dizer que tal trabalho é absolutamente ilustrativo de uma maneira, muito difundida nas chamadas ciências sociais, de abordar (de não abordar) a questão do político, isto é, a questão da sociedade. Portanto, em vez de destacar seus aspectos cômicos, e sem deter-me muito diante da conjunção, aparentemente inevitável em alguns, entre a segurança no tom e a imprecisão nas idéias, tentarei circunscrever aos poucos o lugar "teórico" a partir do qual Birnbaum produziu seu texto.

Não sem antes corrigir alguns erros e preencher algumas lacunas. De acordo com o autor, parece que convido meus contemporâneos "a invejar a sorte dos selvagens". Candura ou artimanha? Assim como o astrônomo não convida outrem a invejar a sorte dos astros, não milito em favor do mundo dos selvagens. Birnbaum confunde-me com os promotores de uma empresa da qual não sou acionista (R. Jaulin e seus acólitos). Birnbaum não sabe então reconhecer as diferenças? Analista de um certo tipo de sociedade, tento descobrir modos de funcionamento e não elaborar programas: contento-me em descrever os selvagens; será que não é ele que os considera bons? Mas deixemos de lado essas fúteis e muito pouco inocentes conversas sobre o retorno do bom selvagem. Por outro lado, as referências constantes de Birnbaum a meu livro sobre os Guayaki deixam-me um tanto perplexo: acaso ele imaginaria que essa tribo constitui meu único ponto de apoio etnográfico? Seja como for, ele deixa transparecer em sua informação uma inquietante lacuna. Minha apresentação dos fatos etnográficos relativos à chefia indígena não é de modo algum nova: ela segue o rastro, até a monotonia, dos escritos de todos os viajantes, missionários, cronistas, etnógrafos que, desde o início do século XVI, sucedem-se no Novo Mundo. Não fui eu que, desse ponto de vista, descobri a América. Acrescentarei igualmente que meu trabalho é bem mais ambicioso ainda do que Birnbaum supõe: não é apenas sobre as sociedades primitivas americanas que tento

* Publicado na *Revue Française de Science Politique*, n. I. fev. 1977, era resposta a um artigo de Pierre Birnbaum publicado no mesmo número da revista.

refletir, mas sobre a sociedade primitiva em geral, na medida em que reúne sob seu conceito todas as sociedades primitivas particulares. Feitos esses diversos esclarecimentos, passemos agora às coisas sérias.

Com uma rara clarividência, Birnbaum inaugura seu texto com um erro que é um mau augúrio do que virá a seguir: "Desde sempre se tem interrogado, ele escreve, sobre as origens da dominação política...". É exatamente o contrário: nunca se interrogou sobre a questão da origem, pois, desde sua antigüidade grega, o pensamento ocidental sempre admitiu a divisão social em dominantes e dominados como imanente à sociedade enquanto tal. Apreendida como uma estrutura ontológica da sociedade, como o estado natural do ser social, a divisão em Senhores e Súditos foi constantemente pensada como pertencendo à essência de toda sociedade real ou possível. Portanto, não poderia haver, nessa visada do social, nenhuma origem à dominação política, já que ela é consubstancial à sociedade humana, já que é um dado imediato da sociedade. Donde a primeira estupefação dos primeiros observadores das sociedades primitivas: sociedades sem divisão, chefes sem poder, gente "sem fé, sem lei, sem rei". Que discurso podiam então os europeus enunciar sobre os selvagens? Podiam ou questionar sua convicção de que a sociedade não pode ser pensada sem a divisão, e admitir ao mesmo tempo que os povos primitivos constituíam sociedades no sentido pleno da palavra; ou decidir que um grupo não dividido, onde os chefes não mandam e onde ninguém obedece, não pode ser uma sociedade: logo, os selvagens são realmente selvagens e convém civilizá-los, "policiá-los". Caminho teórico e prático no qual, unanimemente, não deixaram de se lançar os ocidentais do século XVI. Com uma única exceção, porém: a de Montaigne e de La Boétie, o primeiro talvez sob a influência do segundo. Eles foram os únicos a pensar na contracorrente, o que, é claro, escapou a Birnbaum. Ele certamente não é o primeiro nem o último a pedalar no contra-senso; mas não tendo La Boétie necessidade de mim para defender-se, gostaria de voltar à intenção que anima Birnbaum.

Onde ele quer chegar? Sua meta (quando não sua abordagem) é perfeitamente clara. Trata-se para ele de estabelecer que "a sociedade contra o Estado apresenta-se [...] como uma sociedade de coerção total". Em outras palavras, se a sociedade primitiva ignora a divisão social, é ao preço de uma alienação bem mais terrível, a que submete a comunidade ao sistema esmagador das normas às quais não é permitido a ninguém alterar. O "controle social" se exerce de maneira absoluta: não é mais a sociedade contra o Estado, é a sociedade contra o indivíduo. Ingenuamente, Birnbaum nos explica por que sabe tanto acerca da sociedade primitiva: ele leu Durkheim. Leitor confiante, nem de leve lhe passa uma dúvida: a opinião de

Durkheim sobre a sociedade primitiva é realmente a verdade da sociedade primitiva. Prossigamos. Disso resulta então que a sociedade dos selvagens se distingue, não pela liberdade individual dos homens, mas pela "preeminência do pensamento místico e religioso que simboliza a adoração do todo". Birnbaum perdeu aí a ocasião de uma fórmula-choque, que lhe forneço: ele pensa, mas sem chegar a exprimir, que o mito é o ópio do selvagem. Humanista e progressista, Birnbaum almeja naturalmente a libertação dos selvagens: é preciso desintoxicá-los (é preciso civilizá-los). Tudo isso é um tanto risível. De fato, Birnbaum não chega a perceber que seu ateísmo de periferia, solidamente enraizado num cientificismo já démodé no final do século XIX, coincide totalmente, para justificá-los, com o discurso mais grosseiro dos empreendimentos missionários e a prática mais brutal do colonialismo. Não há do que se orgulhar.

Por outro lado, considerando a questão da relação entre sociedade e chefia, Birnbaum chama em socorro outro eminente especialista das sociedades primitivas, J. W. Lapierre, de quem ele adota a opinião: "... o chefe [...] tem o monopólio do uso do discurso legítimo e [...] ninguém pode tomar a palavra para opor-se à do chefe sem cometer um sacrilégio condenado pela opinião pública, unânime". Eis aí, pelo menos, o que é falar claro. Mas de onde vem o conhecimento do professor Lapierre, tão categórico? Em que livro leu isso? Leva ele em conta o conceito sociológico de legitimidade, quando diz que os chefes detêm o monopólio do discurso legítimo? E o que diz esse discurso legítimo? Teríamos muita curiosidade de saber. Assim, ninguém poderia, "sem cometer um sacrilégio", opor-se a esse discurso? Mas então trata-se de monarcas absolutos, espécies de Átila ou faraós! Perde-se tempo assim em refletir sobre a legitimidade de seu discurso: pois, se são os únicos a falar, é que eles mandam; se mandam, é que detêm o poder político; se detêm o poder político, é que a sociedade está dividida em Senhores e Súditos. Fora de questão: por ora me interesso pelas sociedades primitivas, não pelos despotismos arcaicos. Lapierre-Birnbaum deveria, para poupar-se uma ligeira contradição, escolher: ou a sociedade primitiva sofre a "coerção total" de suas normas, ou ela é dominada pelo "discurso legítimo do chefe". Deixemos o professor meditar e voltemos ao aluno que, visivelmente, tem necessidade de explicações suplementares, por breves que sejam.

O que é uma sociedade primitiva? É uma sociedade não dividida, homogênea, tal que, se ela ignora a diferença entre ricos e pobres, com mais razão desconhece a oposição entre exploradores e explorados. Mas não é isso o essencial. Ela desconhece sobretudo a divisão política em dominantes e dominados: os "chefes" não estão aí para mandar, ninguém é obrigado a obedecer, o poder não está separado da sociedade

que, como totalidade una, é a detentora exclusiva dele. Escrevi¹ diversas vezes (e penso que ainda não foi o bastante) que o poder só existe em seu exercício: um poder que não se exerce é, de fato, nada. Que faz então a sociedade primitiva com o poder que detém? Ela o exerce, claro, e em primeiro lugar sobre o chefe, para impedi-lo precisamente de realizar um eventual desejo de poder, para impedi-lo de bancar o chefe. De maneira mais geral, a sociedade exerce seu poder a fim de conservá-lo, a fim de impedir a separação desse poder, a fim de evitar a irrupção da divisão no corpo social, a divisão em Senhores e Súditos. Em outras palavras, o exercício do poder pela sociedade a fim de assegurar a conservação de seu ser indiviso põe em relação o ser social consigo mesmo. Que terceiro termo estabelece essa relação? Trata-se, justamente, daquilo que causa tanta preocupação a Birnbaum-Durkheim: é o mundo do mito e dos ritos, é a dimensão do religioso. O ser social primitivo está em relação consigo mesmo pela mediação da religião. Birnbaum ignora que não há sociedade senão sob o signo da Lei? É provável. A religião assegura assim a relação da sociedade com sua Lei, isto é, o conjunto das normas que regem as relações sociais. De onde vem a Lei? Qual a terra natal da Lei como fundamento legítimo da sociedade? É o tempo anterior à sociedade, o tempo mítico, é o espaço, a uma só vez imediato e infinitamente distante, dos Antepassados, dos heróis culturais, dos deuses. Foi aí que se instituiu a sociedade como corpo indiviso, foram eles que editaram a Lei como sistema de suas normas, essa Lei que a religião tem por missão transmitir e fazer eternamente respeitar. O que isso quer dizer? Que a sociedade encontra seu fundamento no exterior dela mesma, ela não é autofundadora de si mesma: a fundação da sociedade primitiva não provém da decisão humana mas da ação dos divinos. Diante dessa idéia, desenvolvida de forma absolutamente original por Marcei Gauchet, Birnbaum se declara surpreso: com efeito, como é surpreendente que a religião não seja ópio; que o fato religioso, longe de agir como "superestrutura" sobre a sociedade, seja ao contrário imanente ao ser social primitivo; assim como é surpreendente que essa sociedade deva ser lida como um fato social total!

Será que Birnbaum-Lapierre, apóstolo um pouco retardatário das Luzes, percebe melhor agora o que possui de legítimo o discurso do chefe selvagem? Como ele tem toda razão de duvidar, eu lhe explico. O discurso do chefe é legítimo por dizer a tradição (e, sendo assim, ele não possui evidentemente nenhum monopólio) — respeitemos as normas ensinadas pelos Antepassados! não alteremos em nada a ordem da Lei! —, é legítimo por dizer a Lei que funda para sempre a sociedade como corpo indiviso, a Lei que exorciza o espectro da divisão, a Lei que se compromete a garantir a liberdade dos homens contra a dominação. Titular do posto de porta-voz da

¹ Cf., por exemplo, "A questão do poder nas sociedades primitivas" (cap. 6, *supra*). Cf. também meu prefácio ao livro de Marshall Sahlins (cap. 8, *supra*).

Lei ancestral, o chefe não pode dizer mais que isso; não pode, sem correr os mais graves riscos, afirmar-se como legislador de sua própria sociedade, substituir a lei da comunidade pela lei de seu desejo. A que levariam, numa sociedade indivisa, a mudança e a inovação? Levariam tão-somente à divisão social, à dominação de alguns sobre o resto da sociedade. Birnbaum pode, depois disso, perorar sobre a natureza opressiva da sociedade primitiva; ou ainda sobre minha concepção organicista da sociedade. Será que ele não compreende o que lê? A metáfora da colméia (metáfora e não modelo) não é minha, mas dos índios Guayaki: com efeito, esses irracionais permitem-se, contra toda a lógica, comparar-se a uma colméia quando celebram a festa do mel! Birnbaum não faria isso; afinal, não é poeta, mas um cientista que tem a seu favor a fria Razão. Que ele a conserve.²

Na página 10 de seu ensaio, Birnbaum me declara "na impossibilidade de dar uma explicação sociológica do nascimento do Estado". Mas eis que, na página 19, parece que esse nascimento "pode agora explicar-se por um rigoroso determinismo demográfico...". Em suma, a escolha é do leitor. Alguns esclarecimentos poderão guiar essa escolha. Efetivamente, eu até agora nunca disse nada sobre a origem do Estado, isto é, sobre a origem da divisão social, sobre a origem da dominação. Por quê? Porque se trata de uma questão (fundamental) de sociologia, e não de teologia ou de filosofia da História. Em outras palavras, colocar a questão da origem pertence à analítica do social: em que condições a divisão social pode surgir na sociedade indivisa? Qual a natureza das forças sociais que levariam os selvagens a aceitar a divisão em Senhores e Súditos? Quais as condições de morte da sociedade primitiva como sociedade indivisa? Genealogia do mau encontro, pesquisa do clinâmen social que só podem evidentemente desenvolver-se na interrogação do ser social primitivo: o problema da origem é estritamente sociológico, e nem Condorcet nem Hegel, nem Comte nem Engels, nem Durkheim nem Birnbaum são, nesse ponto, de alguma valia. Para compreender a divisão social, é preciso partir da sociedade que existia para impedi-la. Quanto a saber se posso ou não articular uma resposta à questão da origem do Estado, ainda nada sei a respeito, e Birnbaum muito menos. Esperemos, trabalhemos, não há pressa.

Duas palavras agora a propósito de minha teoria da origem do Estado: "um rigoroso determinismo demográfico" explica seu aparecimento, faz-me dizer Birnbaum com um senso consumado da gag. Seria um verdadeiro alívio se pudéssemos, com um único salto, passar do crescimento demográfico à instituição do Estado, teríamos tempo para nos ocupar de outra coisa. Infelizmente, as coisas não são tão simples. Substituir o materialismo econômico por um materialismo

² Se Birnbaum se interessa pelas concepções organicistas da sociedade, deveria ler Leroi-Gourhan (*Le Geste et la parole*); vai adorar. Por outro lado, uma adivinha. Na América do Sul, os brancos chamam-se a si próprios *racionais*: em relação a quem?

demográfico? A pirâmide ainda continuaria apoiada em sua ponta. O que é certo, em contrapartida, é que etnólogos, historiadores e demógrafos durante muito tempo partilharam uma certeza falsa, a saber: que a população das sociedades primitivas era necessariamente pequena, estável, inerte. Pesquisas recentes demonstram o contrário: a demografia primitiva evolui e, o mais das vezes, no sentido do crescimento. De minha parte, tentei mostrar que, em certas condições, o demográfico não pode deixar de ter efeitos sobre o sociológico, e que esse parâmetro deve, de modo igual aos outros (não mais, mas não menos), ser levado em conta se quisermos determinar as condições de possibilidade de mudança na sociedade primitiva. Daí a uma dedução do Estado...

Como todo mundo, Birnbaum acolhia placidamente o que ensinava a etnologia: as sociedades primitivas são sociedades sem Estado — sem órgão separado do poder político. Muito bem. Tomando a sério, de um lado, as sociedades primitivas e, de outro, o discurso etnológico sobre essas sociedades, pergunto-me por que elas são sem Estado, por que nelas o poder não está separado do corpo social. E aos pouco descobro que essa não-separação do poder, que essa não-divisão do ser social devem-se não a um estado fetal ou embrionário das sociedades primitivas, não a um inacabamento ou a uma incompletude, mas se relacionam com um ato sociológico, com uma instituição da sociedade como recusa da divisão, como recusa da dominação: se as sociedades primitivas são sem Estado, é porque elas são contra o Estado. De repente, Birnbaum, e com ele muitos outros, não entendem mais o que digo. Ficam perturbados. Admitem o sem Estado, mas contra o Estado, alto lá! É uma provocação. E Marx, então? E Durkheim? E nós? Não se pode mais digerir tranqüilamente? Não podemos mais continuar contando nossas historinhas? Ah, não! Isso não ficará assim! Em suma, eis aí um caso interessante do que a psicanálise chama resistência. Percebe-se muito bem a quem resistem todos esses doutores, e que a terapêutica será longa.

Os leitores de Birnbaum poderão talvez se cansar de ter a todo momento que escolher. Pois o autor fala, na página 9, de meu "voluntarismo que descarta toda explicação estrutural do Estado", para constatar, na página 20, que abandono "a dimensão voluntarista que anima o Discurso de La Boétie...". Parece que pouco habituado a pensar logicamente, Birnbaum confunde dois planos distintos de reflexão: um plano teórico e um plano prático. O primeiro articula-se em torno de uma questão histórica e sociológica: qual é a origem da dominação? O segundo remete a uma questão política: que devemos fazer para abolir a dominação? Não é aqui o lugar de abordar este último ponto. Voltemos portanto ao primeiro. Parece-me que Birnbaum simplesmente não leu meu breve ensaio sobre La Boétie: claro que

nada o obriga a isso, mas por que diabos resolve ele então escrever a propósito de coisas das quais não faz a menor idéia? Citar-me-ei, portanto, quanto ao caráter voluntário da servidão e à questão propriamente antropológica do Discurso de La Boétie: "E, embora não deliberada, essa vontade adquire então sua verdadeira identidade: ela é o desejo" (p. 162, supra). Um aluno de pré-vestibular já sabe tudo isto: que o desejo remete ao inconsciente, que o desejo social remete ao inconsciente social e que a vida sociopolítica não se manifesta apenas na contabilidade das vontades conscientemente expressas. Para Birnbaum, cujas concepções psicológicas devem datar da metade do século XIX, a categoria de desejo é certamente o pornô, enquanto a vontade é a Razão. De minha parte, tento circunscrever o campo do desejo como espaço do político, estabelecer que o desejo de poder não pode se realizar sem o desejo inverso e simétrico de submissão, procuro mostrar que a sociedade primitiva é o lugar de repressão desse duplo mau desejo, e me pergunto: Em que condições esse desejo é mais poderoso que sua repressão? Por que a comunidade dos Iguais divide-se em Senhores e Súditos? Como pôde o respeito à Lei ser suplantado pelo amor ao Um?

Não nos aproximamos da verdade? Parece que sim. O sistema de análise último de tudo isso não seria a questão do que chamam o marxismo? É exato que utilizei, para descrever a antropologia que invoca esse sistema, a expressão (que parece incomodar Birnbaum) "pântano marxista". Foi num momento de excessiva benevolência. O estudo e o pensamento de Karl Marx é uma coisa, o exame de tudo que se afirma "marxista" é outra bem diferente. No que se refere ao "marxismo" antropológico — a antropologia marxista —, uma evidência começa lentamente a manifestar-se: a dita "antropologia" constitui-se por meio de uma dupla impostura. Impostura, de um lado, em sua afirmação descarada de uma relação qualquer com a letra e o espírito do pensamento marxiano; impostura, de outro, em seu fanático projeto de dizer "cientificamente" o ser social da sociedade primitiva. Eles desdenham, os "antropólogos marxistas", as sociedades primitivas! Elas nem sequer existem para esses teólogos obscurantistas que só sabem falar de sociedades "pré-capitalistas". Nada a não ser o santo Dogma! A Doutrina antes de tudo! Antes, sobretudo, da realidade do ser social.

As ciências sociais (e em particular a etnologia) são atualmente, como se sabe, o palco de uma poderosa tentativa de investimento ideológico. Marxização! Esgança uma direita que, matreira como de costume, há muito perdeu o hábito de compreender. Mas, ao que me parece, Marx pouco tem a ver com essa bazófia. Ele enxergava um pouco mais além que Engels, via-os chegar de longe, os "marxistas"

em cimento armado. A ideologia de combate deles, sombria, elementar, dominadora (isso não diz nada a Birnbaum, a dominação?), reconhecemo-la sob as máscaras intercambiáveis que têm o nome de leninismo, stalinismo, maoísmo (de uns tempos para cá, seus partidários mostram-se elegantes): foi essa ideologia de conquista do poder total (isso não diz nada a Birnbaum, o poder?), foi essa ideologia de granito, dura de destruir, que Claude Lefort começou a perfurar.³ Não seria esse, afinal de contas, o lugar a partir do qual Birnbaum tenta falar (o pântano onde parece ter vontade de chafurdar)? Não seria a esse empreendimento que ele quer trazer sua modesta contribuição? E, não obstante, com a maior caradura, ele não teme falar-me de liberdade, de pensamento, de pensamento da liberdade.

Quanto a suas alfinetadas a propósito de meu pessimismo, textos como o seu não são, com certeza, próprios a me fazer otimista. Mas posso garantir a Birnbaum uma coisa: não sou derrotista.

³ Cf. *Un Homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag* (Paris: Seuil, 1976).

Capítulo 10
OS MARXISTAS E SUA ANTROPOLOGIA

Os marxistas e sua antropologia*

Não que seja muito divertido, mas é preciso refletir um pouco sobre a antropologia marxista, sobre suas causas e seus efeitos, suas vantagens e seus inconvenientes. Pois se o etnomarxismo constitui, por um lado, uma corrente ainda poderosa nas ciências humanas, a etnologia dos marxistas é, por outro, de uma nulidade absoluta ou, melhor, radical: é nula na raiz. Eis por que não é necessário entrar no detalhe das obras: pode-se sem dificuldade tomar em bloco a abundante produção dos etnomarxistas, como um bloco homogêneo igual a zero. Convém portanto interrogarmo-nos sobre esse nada transbordante de ser (veremos de qual se trata), sobre essa conjunção entre discurso marxista e sociedade primitiva.

Antes, algumas referências históricas. A antropologia francesa desenvolveu-se, de vinte anos para cá, graças à promoção institucional das ciências sociais (criação de numerosos cursos de etnologia nas universidades e no CNRS [Centre National de Recherches Scientifiques], mas também na esteira de um empreendimento muito considerável por sua originalidade, o de Lévi-Strauss. Assim a etnologia desenvolveu-se, até uma data recente, sob o signo principalmente do estruturalismo. Mas, há cerca de uns dez anos, produziu-se uma mudança de tendência: o marxismo (o que chamam marxismo) aos poucos se impôs como linha importante da pesquisa antropológica, reconhecida por numerosos pesquisadores não marxistas como discurso legítimo e respeitável sobre as sociedades que os etnólogos estudam. O discurso estruturalista cedeu assim o passo ao discurso marxista, como discurso dominante da antropologia.

Por quais razões? Invocar, nesse ou naquele marxista, um talento superior ao de Lévi-Strauss, por exemplo, provocaria a hilaridade geral. Se os marxistas brilham, não é pelo talento, pois não o possuem (por definição, poder-se-ia dizer): a máquina marxista não funcionaria, precisamente, se seus mecânicos tivessem o menor talento, como se verá. Por outro lado, atribuir, como se faz amiúde, a regressão do estruturalismo à versatilidade da moda parece inteiramente superficial. Na medida em que o discurso estruturalista veicula um pensamento forte (um pensamento), ele é transconjuntural e indiferente à moda: um discurso vazio é rapidamente esquecido. Veremos daqui a algum tempo o que resta dele. Claro que não se pode tampouco relacionar à moda a progressão do marxismo em etnologia. Este estava pronto de antemão a preencher uma enorme lacuna do discurso estruturalista (na verdade, o

* Publicado na revista *Libre*, n. 3, 1978, com a seguinte nota: "Estas páginas foram redigidas por Pierre Clastres alguns dias antes de sua morte. Ele não pôde fazer sua transcrição e revisão, o que resultou em alguns problemas de decifração do manuscrito. As palavras duvidosas estão entre chaves. As palavras ou expressões ilegíveis foram deixadas em branco".

marxismo não preenche absolutamente nada, como tentarei mostrar). Que lacuna é essa onde se implanta o fracasso do estruturalismo? É que esse importante discurso da antropologia social não fala da sociedade. O que é evacuado, apagado do discurso estruturalista (essencialmente o de Lévi-Strauss: pois, salvo alguns discípulos mais ou menos hábeis, capazes de ser no máximo um sub-Lévi-Strauss, quem são os estruturalistas?), aquilo de que esse discurso não pode falar, porque não é feito para isso, é da sociedade primitiva concreta, de seu modo de funcionamento, de sua dinâmica interna, de sua economia e de sua política.

Mas afinal, dirão, o parentesco, os mitos, não são importantes? Certamente. Com exceção de alguns marxistas, todos concordam em reconhecer a importância decisiva do trabalho de Lévi-Strauss sobre *As estruturas elementares do parentesco*. Aliás, esse livro suscitou, entre os etnólogos, uma formidável inflação de estudos de parentesco, que não se cansam de falar do irmão da mãe ou da filha da irmã. A ponto de perguntarmo-nos se são capazes de falar de outra coisa. Mas coloquemos de uma vez por todas a verdadeira questão: o discurso sobre o parentesco é um discurso sobre a sociedade? O conhecimento do sistema de parentesco de determinada tribo nos informa sobre sua vida social? De modo nenhum: quando se descascou um sistema de parentesco, pouco se avançou no conhecimento da sociedade que o emprega, ainda estamos no limiar. O corpo social primitivo não se reduz aos laços de sangue e de aliança, ele não é apenas uma máquina de fabricar relações de parentesco. Parentesco não é sociedade: quer isso dizer que as relações de parentesco são secundárias no tecido social primitivo? Muito pelo contrário: elas são fundamentais. Em outras palavras, a sociedade primitiva, menos que qualquer outra, não pode ser pensada sem as relações de parentesco, e no entanto o estudo do parentesco (em todo caso, tal como foi conduzido até o presente) nada ensina sobre o ser social primitivo. Para que servem as relações de parentesco nas sociedades primitivas? O estruturalismo pode apenas fornecer uma única resposta, maciça: para codificar a proibição do incesto. Essa função do parentesco explica que os homens não são animais, não mais do que isso: ela não explica de que maneira o homem primitivo é um homem particular, diferente dos outros, de que maneira a sociedade primitiva é irredutível às outras. E, no entanto, os laços de parentesco cumprem uma função determinada, imanente à sociedade primitiva como tal, isto é, como sociedade indivisa constituída de iguais: parentesco, sociedade, igualdade estão do mesmo lado. Mas essa é uma outra história, da qual falaremos noutra oportunidade.

É no terreno da mitologia que se situa o outro grande êxito de Lévi-Strauss. A análise dos mitos provocou menos vocações que a do parentesco: entre outras coisas, porque é mais difícil e porque certamente ninguém conseguiria fazer tão bem quanto

o mestre. Qual a condição para que sua análise possa se desenvolver? A de que os mitos constituam um sistema homogêneo, a de que os mitos "se pensem entre si", como diz o próprio Lévi-Strauss. Os mitos têm portanto relação uns com os outros, eles são pensáveis. Muito bem. Mas o mito (tal mito particular) limita-se a pensar seus vizinhos para que o mitólogo possa pensá-los todos juntos? Seguramente não. Aqui também, a concepção estruturalista abole, de uma maneira particularmente clara, a relação com o social: é a relação dos mitos entre si que é desde o início privilegiada, por elisão do lugar de produção e invenção do mito, a sociedade. Que os mitos se pensam entre si, que sua estrutura seja analisável, não há dúvida, e Lévi-Strauss oferece uma prova brilhante; mas isso, de certo modo, é secundário: pois eles pensam primeiramente a sociedade que se pensa neles, e aí reside sua função. Os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, eles envolvem uma dimensão sociopolítica que a análise estrutural evita, naturalmente, levar em conta, sob pena de entrar em pane. O estruturalismo só é operatório à condição de separar os mitos da sociedade, de apreendê-los, etéreos, flutuando a uma boa distância de seu espaço de origem. E por isso quase nunca fala daquilo que, no entanto, impõe-se como experiência privilegiada da vida social primitiva, a saber: o rito. Com efeito, que há de mais coletivo, de mais social do que um ritual? O rito é a mediação religiosa entre o mito e a sociedade: mas, para a análise estrutural, a dificuldade provém de que os ritos não se pensam entre si. Impossível pensá-los. Logo, retira-se o rito e, com ele, a sociedade.

Quer se aborde o estruturalismo por seu cume (a obra de Lévi-Strauss), quer se considere esse cume segundo suas duas encostas principais (análise do parentesco; análise dos mitos), uma constatação se impõe, a constatação de uma ausência: esse discurso elegante, com freqüência muito rico, não fala da sociedade. O estruturalismo é como uma teologia sem deus: é uma sociologia sem sociedade.

Conjugando-se a um maior poder das ciências humanas, manifestou-se portanto uma forte — e legítima — demanda entre os pesquisadores e estudantes: queremos falar da sociedade, falem-nos da sociedade! É então que a cena muda. Ao gracioso minueto dos estruturalistas, polidamente dispensados, sucede um novo balé, o dos marxistas (como eles próprios se chamam): estes dançam uma robusta bourrée e, com seus tamancos guarnecidos de pregos, batem com rudeza o solo da pesquisa. Por diversas razões (políticas e não científicas), o público, numeroso, aplaude. E que o marxismo, de fato, como teoria da sociedade e da história, está por natureza habilitado a estender seu discurso ao campo da sociedade primitiva. Melhor: a lógica da doutrina marxista a obriga a não negligenciar nenhum tipo de sociedade, faz parte

de sua natureza dizer a verdade a propósito de todas as formações sociais que balizam a história. E por isso que, imanente ao discurso marxista global, há um discurso antecipadamente pronto a ser feito sobre a sociedade primitiva.

Os etnólogos marxistas constituem uma falange obscura mas numerosa. Em vão procuramos, nesse corpo disciplinado, uma individualidade marcante, um espírito original: devotos da mesma doutrina, todos professam a mesma crença e salmodiam o mesmo credo; cada um zelando para que o vizinho respeite na ortodoxia a letra dos cânticos entoados por esse coro pouco angélico. No entanto, objetar-me-ão, tendências ali se enfrentam, e duramente. De fato: cada um deles passa o tempo a tratar o outro de impostor pseudo-marxista, cada um reivindica como sua a boa interpretação do Dogma. Naturalmente, não me compete descobrir quem merece o título de marxista autêntico (que resolvam entre si). Em troca, posso tentar mostrar (isso não é um prazer, é um dever) que suas querelas de seitas agitam a mesma paróquia e que o marxismo de um não vale mais que o do outro.

Tome-se, por exemplo, Meillassoux. Ele seria, dizem, uma das cabeças pensantes (pensantes!) da antropologia marxista. Nesse caso preciso, esforços penosos me são poupados graças à análise detalhada que A. Adler dedicou a uma obra recente desse autor.¹ Que o leitor se reporte portanto à referida obra e à sua crítica: o trabalho de Adler é sério, cerrado, mais do que atento (Adler, como Meillassoux — ou melhor, não como ele —, é de fato um especialista da África). O pensador marxista deveria orgulhar-se de ter que lidar com um leitor tão consciencioso, testemunhar-lhe reconhecimento: mas não é o que acontece. Às objeções muito razoáveis de Adler (que destrói, como era de se esperar, o empreendimento do autor), Meillassoux opõe uma resposta² que se pode resumir sem dificuldade: os que não estão de acordo com a antropologia marxista são partidários de Pinochet. Ponto final. É sumário, mas claro. Malditas sejam as nuances, quando se é protetor austero da doutrina. Ele é uma espécie de integrista, há algo de Monsenhor Lefebvre nesse homem: o mesmo fanatismo estreito, a mesma alergia incurável à dúvida. Dessa madeira fazem-se bonecos inofensivos. Mas, quando esse boneco está no poder, ele torna-se inquietante e chama-se, por exemplo, Vichinsky: Ao Gulag os descrentes! Lá aprenderão a não mais duvidar que as relações de produção dominam a vida social primitiva.

Mas Meillassoux não é o único, e seria injusto para os outros fazer pensar que ele detém o monopólio do marxismo antropológico. Por um cuidado de equidade, convém dar a seus colegas o lugar que merecem.

¹ Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (Paris: Maspéro, 1976); Alfred Adler, "L'Étinologie marxiste: vers un nouvel obscurantisme?". *L'Homme*, XVI, n. 4.

² Meillassoux, "Sur deux critiques de *Femmes, greniers et capitaux* ou Fahrenheit 450,5". *L'Homme*, XVII, n.1.

Tome-se, por exemplo, Godelier. Ele adquiriu uma considerável reputação (na parte baixa da rua de Tournon) de pensador marxista. Seu marxismo chama a atenção, pois parece menos áspero, mais ecumênico que o de Meillassoux. Há algo de radical-socialista nesse homem (vermelho por fora, branco por dentro). Seria então um oportunista? Nada disso. É um atleta do pensamento, que empreendeu fazer a síntese entre estruturalismo e marxismo. É preciso vê-lo saltitar de Marx a Lévi-Strauss. (Saltitar? Como se fosse um passarinho? São guinadas de um elefante!)

Folheemos seu último livro³ e especialmente o prefácio à segunda edição: ocupação que, diga-se de passagem, é pouco prazerosa. O estilo, de fato, é o homem, e este não é exatamente proustiano (vê-se bem que o rapaz não está de olho na Academia francesa). Enfim. A conclusão desse prefácio é um tanto confusa. Com efeito, Godelier explica que Lefort e eu colocamos a questão da origem do Estado em nosso trabalho sobre La Boétie (não é em absoluto disso que se trata), que Deleuze e Guattari já haviam respondido a ela em *O Anti-Édipo*, mas que suas idéias "eram provavelmente inspiradas em Clastres" (p. 25, n. 3). Vá compreender-se. Em todo caso, Godelier é honesto: reconhece que não compreende nada do que lê (ele enfeita suas citações com pontos de exclamação e de interrogação). Godelier não gosta da categoria de desejo, que aliás também o repele. Eu perderia meu tempo — pois ele não compreenderia — em tentar explicar-lhe que o que Lefort e eu identificamos por esse termo pouco tem a ver com o uso que dele fazem Deleuze e Guattari. Deixemos isso de lado. De todo modo, essas idéias são suspeitas a seus olhos porque a burguesia as aplaude, e ele faz o que for preciso "para que a burguesia seja a única a aplaudi-las".

Já ele, Godelier, é aplaudido pelo proletariado. A suas altivas declarações, quantas ovações da periferia! Reconheçamos que há algo de comovente (e de inesperado) nessa ruptura ascética: ele renuncia à Universidade da burguesia, a suas pompas e carreiras, a suas obras e promoções. É o São Paulo das ciências humanas. Amém. Ainda assim, impacienta-se o leitor, será que esse bronco só profere asneiras? Ele deve ter uma idéia de vez em quando! Mas é muito difícil encontrar as idéias de Godelier nessa opressiva retórica marxista. Descontadas as citações de Marx, e as banalidades em que todos incorrem nos momentos de relaxamento, não sobra grande coisa. Admitamos porém que, no prefácio à primeira edição e no prefácio à segunda, nosso paquiderme despendeu um esforço considerável (não é boa vontade que lhe falta). Embarcando num verdadeiro "périple", como ele próprio diz, esse ousado navegante atravessou oceanos de conceitos. O que descobriu? Por exemplo, que as representações das sociedades primitivas (religiões, mitos etc.) pertencem ao campo

³ Maurice Godelier, *Horizon, trajes marxistes en anthropologie* (Paris: Maspero, 1977).

da ideologia. Ora, convém aqui ser marxista (não como Godelier), isto é, fiel ao texto de Marx: com efeito, o que é para este último a ideologia? É o discurso que enuncia sobre si mesma uma sociedade dividida, estruturada em torno do conflito social. Em uma palavra, a ideologia é a mentira. Para que haja ideologia é preciso ao menos que haja divisão social. Godelier ignora isso: como saberia ele que a ideologia, no sentido formulado por Marx, é um fenômeno moderno, aparecido no século XVI, contemporâneo justamente do nascimento do Estado moderno, democrático? Não é o saber histórico que estorva a cabeça de Godelier: assim, para ele, religião e mito são ideologia. Certamente ele pensa que ideologia é o mesmo que idéias. Crê que todo mundo é como ele. Não é na sociedade primitiva que a religião é ideologia, mas na cabeça de Godelier: para ele, com certeza, sua religião é sua ideologia marxista. O que significa falar de ideologia a propósito de sociedades primitivas, isto é, de sociedades indivisas, sociedades sem classes, se por natureza elas excluem a possibilidade de tal discurso? Significa, em primeiro lugar, que Godelier não faz o menor caso de Marx; a seguir, que não compreende nada do que é uma sociedade primitiva. Nem marxista nem etnólogo! Um gênio!

Em boa lógica, sua concepção "ideológica" da religião primitiva deveria levá-lo a determinar o mito como ópio do selvagem. Não o apressemos, ele faz o que pode, da próxima vez o dirá. Mas, além de uma lógica nula, seu vocabulário é pobre. Com efeito, esse vigoroso montanhês parte a palmilhar os Andes (p. 21-22). E o que descobre lá? Que a relação entre a casta dominante dos Incas e o campesinato dominado constituía uma troca desigual (é ele que sublinha, ainda por cima). De onde ele tirou isso? Então, entre o Senhor e o Súdito há uma troca desigual? E, certamente, também entre o capitalista e o operário? O nome disso não é corporativismo? Godêlier-Salazar, lado a lado, quem diria! Enriqueçamos, pois, o vocabulário de Godelier: a troca desigual chama-se simplesmente roubo ou, em termos marxistas, exploração. Eis o preço que se paga quando se quer ser ao mesmo tempo estruturalista (troca e reciprocidade) e marxista (desigualdade): não se é absolutamente nada. Godelier tenta aqui colar a categoria de troca (que vale apenas para as sociedades primitivas, isto é, as sociedades de Iguais) sobre as sociedades divididas em classes, isto é, estruturadas sobre a desigualdade (ele mistura tudo e escreve besteiras — reacionárias, evidentemente —, introduzindo ora a religião na ideologia, ora a troca na desigualdade).

Tudo, nele, segue o mesmo passo. Ele se interessa, por exemplo, pelas sociedades australianas? Cheio de astúcia, como de costume, descobre que lá "as relações de parentesco eram igualmente relações de produção, constituíam a estrutura econômica" (p. 9; é sempre ele que sublinha). Mas o que faz a produção aí? Essa

proposição não tem a rigor o menor conteúdo. Com efeito, ela significa que as ditas relações de produção se estabelecem entre parentes? Ora, com quem ele quer que elas se estabeleçam? Com os inimigos talvez? Com exceção da guerra, todas as relações sociais se estabelecem entre parentes, é óbvio. Qualquer etnólogo iniciante o sabe. Banalidade sem interesse, portanto. Mas não é isso que nos quer dizer o marxista Godelier. Ele quer fazer entrar à força na sociedade primitiva (onde elas não cabem) as categorias marxistas de relações de produção, de forças produtivas, de desenvolvimento das forças produtivas — essa penosa linguagem estereotipada, incessantemente repetida —, escorando-se ao mesmo tempo no estruturalismo: sociedade primitiva = relações de parentesco = relações de produção. E ponto final.

Algumas breves observações a esse respeito. Primeiro, sobre a categoria de produção. Mais competentes e atentos aos fatos do que Godelier (o que não é difícil), especialistas em economia primitiva como Marshall Sahlins, nos Estados Unidos, ou Jacques Lizot, na França, que se ocupam de etnologia e não de catecismo, estabeleceram que a sociedade primitiva funciona precisamente como máquina de antiprodução; que o modo de produção doméstico opera sempre abaixo de suas possibilidades; que não há relações de produção porque não há produção, esta sendo a última preocupação da sociedade primitiva (cf. o prefácio a Marshall Sahlins). Naturalmente, Godelier (cujo marxismo é exatamente a mesma piada que o de seu concorrente Meillassoux, são os Irmãos Marx) não pode renunciar à Sagrada Produção, caso contrário seria a falência, ele ficaria desempregado. Mas Godelier é um sujeito a quem não falta saúde: com a bonomia de um trator, ele esmaga os fatos etnológicos sob a doutrina que o faz viver e, o que é mais, tem o descaramento de reprovar nos outros "um desprezo total por todos os fatos que os contradizem" (p. 24). Ele sabe do que fala, o espertalhão.

Sobre o parentesco, enfim. Embora estruturalista, um marxista não pode compreender o que são as relações de parentesco. Para que serve um sistema de parentesco? Serve, aluno Godelier, para fabricar parentes. Mas para que serve um parente? Não, seguramente, para produzir qualquer coisa. Serve, até segunda ordem, para portar justamente o nome de parente. E essa a principal função sociológica do parentesco na sociedade primitiva (e não instituir a proibição do incesto). Eu poderia certamente ser mais claro. Limitar-me-ei a dizer, por ora (pois um pouco de suspense produz os melhores efeitos), que a função de nomeação, inscrita no parentesco, determina todo o ser sociopolítico da sociedade primitiva. E aí que reside o nó entre parentesco e sociedade, que desataremos noutra ocasião. Se Godelier conseguir dizer um pouco mais a esse respeito, ganhará uma assinatura grátis da revista Libre.

Esse prefácio de Godelier é um florilégio: as flores mais raras o compõem. Trabalho de artista. Colhamos uma última citação: "Pois — e muitos o ignoram — existiram e ainda existem numerosas sociedades divididas em ordens ou em castas ou em classes, em exploradores e explorados, e que no entanto não conhecem o Estado". Por que ele não nos diz em primeiro lugar, pois o esclarecimento é importante, a que sociedades alude? Por que guardar esse segredo? Quanto ao resto, ele quer dizer claramente que se pode pensar a divisão social sem o Estado, que a divisão em dominantes e dominados nem por isso implica o Estado. Mas o que pode ser o Estado para Godelier? Com certeza, os ministérios, a Casa Branca, o Kremlin, o Élysée. Decididamente, é simpática essa inocência de provinciano na capital. Mas basta de efusões. Godelier esquece uma única coisa, a principal (que os marxistas têm o cuidado de não esquecer quando controlam o aparelho de Estado), a saber: que o Estado é o exercício do poder político. Não se pode pensar o poder sem o Estado ou o Estado sem o poder. Em outras palavras: lá onde identificamos um exercício efetivo do poder por uma parte da sociedade sobre o resto, estamos confrontados com uma sociedade dividida, isto é, uma sociedade com Estado (mesmo se a {?} do Déspota não é muito grande). A divisão social em dominantes e dominados é, de uma ponta a outra, política, ela reparte os homens em Senhores do poder e Súditos do poder. A economia, o tributo, a dívida, o trabalho alienado aparecem como signos e efeitos da divisão política segundo o eixo do poder, conforme mostrei bem noutra parte (e Godelier não é o último a aproveitar-se do que escrevi, à p. 22 por exemplo, mas sem citar-me, o safado... Como dizia Kant, há quem não goste de pagar sua dívida). A sociedade primitiva é não dividida porque não possui órgão separado do poder político. A divisão social passa primeiramente pela separação entre a sociedade e o órgão {?} do poder. Logo, toda sociedade não primitiva (isto é, dividida) comporta, mais ou menos desenvolvida, a figura do Estado. Lá onde há senhores, lá onde há súditos que lhes pagam tributo, lá onde há dívida, também há poder, também há Estado. Obviamente, entre a figura mínima do Estado, tal como a encarnavam certas realezas polinésias, africanas ou outras, e as formas mais estabelecidas do Estado (ligadas, entre outras coisas, à demografia, ao fenômeno urbano, à divisão do trabalho, à escrita etc.) existem consideráveis graus na intensidade do poder exercido, na intensidade da opressão sofrida, o grau último sendo atingido pelo tipo de poder exercido por fascistas e comunistas: aí o poder do Estado é total, a opressão absoluta. Mas permanece, irreduzível, este ponto central: assim como não se pode pensar a sociedade indivisa sem a ausência do Estado, tampouco se pode pensar a sociedade dividida sem a presença do Estado. E refletir sobre a origem da desigualdade, da divisão social, das classes, da dominação, é refletir no campo da política, do poder,

do Estado, e não no campo da economia, da produção etc. A economia engendra-se a partir do político, as relações de produção vêm das relações de poder, o Estado engendra as classes.

Uma vez saboreado o espetáculo de toda essa farsa, abordemos agora a questão importante: o que vem a ser o discurso marxista em antropologia? Eu falava, ao iniciar este texto, da nulidade radical da etnologia marxista (leiam, leitores, as obras de Meillassoux, Godelier e companhia: é edificante). Radical, ou seja, desde o ponto de partida. E por quê? Porque esse discurso não é um discurso científico (isto é, preocupado com a verdade), mas um discurso puramente ideológico (isto é, preocupado com a eficácia política). Para ver com clareza, convém primeiro distinguir entre o pensamento de Marx e o marxismo. Marx foi, com Bakunin, o primeiro crítico do marxismo. O pensamento de Marx é uma grandiosa tentativa (às vezes bem, às vezes mal sucedida) de pensar a sociedade de seu tempo (o capitalismo ocidental) e a história que a fez surgir. O marxismo contemporâneo é uma ideologia a serviço de uma política. De modo que os marxistas nada têm a ver com Marx. E eles são os primeiros a reconhecer. Godelier e Meillassoux não se tratam de impostores pseudo-marxistas? É inteiramente verdade, estou de acordo com eles, ambos têm razão. Descaradamente, os dois se valem da barba de Marx para melhor impingir sua mercadoria. Belo exemplo de publicidade enganosa. Mas será preciso mais de um {?} para desonrar um Marx.

O marxismo pós-marxiano, ao tornar-se uma ideologia dominante do movimento operário, tornou-se o inimigo principal do movimento operário, constituiu-se como a forma mais arrogante daquilo que o século XIX produziu de mais estúpido: o cientificismo. Em outras palavras, o marxismo contemporâneo auto-instituiu-se como o discurso científico sobre a história e a sociedade, como o discurso que enuncia as leis do movimento histórico, as leis de transformação das sociedades que se engendram umas a partir das outras. Logo, o marxismo pode falar de todo tipo de sociedade, uma vez que conhece, de antemão, seu princípio de funcionamento. Mas tem mais: o marxismo deve falar de todo tipo de sociedade possível ou real, pois a universalidade das leis que ele descobre não admite nenhuma exceção. Caso contrário, é a doutrina em bloco que vem abaixo. Conseqüentemente, a fim de manter não apenas a coerência mas a existência mesma desse discurso, é imperativo para os marxistas formular a concepção marxista da sociedade primitiva, constituir uma antropologia marxista. Sem o quê não haveria teoria marxista da história, mas apenas a análise de uma sociedade particular (o capitalismo do século XIX) elaborada por um homem chamado Marx.

Mas eis os marxistas pegos na armadilha de seu marxismo. De fato, eles não têm escolha: precisam submeter os fatos sociais às mesmas regras de funcionamento e transformação que regem as outras formações sociais. Não poderia haver aqui dois pesos e duas medidas: se há leis da história, elas devem se aplicar tanto a seu ponto de partida (a sociedade primitiva) quanto à continuação de seu curso. Logo, deve haver um só peso, uma só medida. Qual a medida marxista dos fatos sociais? É a economia.⁴ O marxismo é um economismo, ele reduz o corpo social à infraestrutura econômica, o social é o econômico. E por isso os antropólogos marxistas são obrigados a extrair do corpo social primitivo o que, segundo eles, funciona noutras partes: as categorias de produção, de relações de produção, de desenvolvimento das forças produtivas, de exploração etc. A fórceps, como diz Adler. E é assim que os mais velhos exploram os mais jovens (Meillassoux), que as relações de parentesco são relações de produção (Godelier).

Mas não voltemos a essas tolices. Quero apontar apenas o obscurantismo militante dos antropólogos marxistas. Eles falsificam sem o menor pudor os fatos, espezinham-nos e trituram-nos até nada mais restar. Substituem a realidade dos fatos sociais pela ideologia de seu discurso. Meillassoux, Godelier e companhia são os Lissenko das ciências humanas, insaciáveis em seu frenesi ideológico, em sua vontade de devastação da etnologia: até o fim, isto é, até a supressão pura e simples da sociedade primitiva como sociedade específica, como ser social independente. Na lógica do discurso marxista, a sociedade primitiva não pode simplesmente existir, não tem o direito à existência autônoma, seu ser só se determina em função do que virá depois dela, do que é seu futuro obrigatório. Para os marxistas, as sociedades primitivas são apenas, eles proclamam doutamente, sociedades pré-capitalistas. Eis aí o modo de organização da sociedade que foi o de toda a humanidade durante dezenas de milênios, mas para os marxistas, {?}. Para eles, a sociedade primitiva só existe na medida em que se reduz à figura da sociedade aparecida no final do século XVIII, o capitalismo. Antes disso nada conta, tudo é pré-capitalista. Esses simplórios não complicam a existência, ser marxista é repousante. Tudo se explica a partir do capitalismo, pois eles possuem a boa doutrina, a chave que abre a sociedade capitalista e portanto todas as formações sociais históricas. Resultado: para o marxismo em geral, o que {mede} a sociedade é a economia, e para os etnomarxistas, que vão ainda mais longe, o que mede a sociedade primitiva é a sociedade capitalista. E ponto final. Mas os que não recuam diante de um pouco de fadiga colocam a questão à maneira de Montaigne ou de La Boétie ou de Rousseau, e julgam o que

⁴ E, sobre esse ponto, há realmente em Marx uma raiz de marxismo, seria ridículo querer salvá-lo aqui dos marxistas. De fato, não se deixou ele escrever, em *O Capital*, que: {falta a citação no original}.

veio depois em relação ao que havia antes: o que são sociedades primitivas? Por que apareceram a desigualdade, a divisão social, o poder separado, o Estado?

Como é possível, perguntamo-nos, que possa funcionar essa visão tão vesga da realidade? Pois, se ela está em recessão de uns tempos para cá, ainda assim atrai clientes. Não há dúvida que esses clientes (os ouvintes e leitores desses marxismos) não são exigentes quanto à qualidade dos produtos que consomem, é o mínimo que se pode dizer. Tanto pior para eles! Se gostam dessa sopa, que a engulam. Mas ficarmos nisso seria ao mesmo tempo muito cruel e muito simples: ao denunciarmos o empreendimento dos etnomarxistas, podemos, antes de mais nada, ajudar um certo número de intoxicados a não morrerem idiotas (esse marxismo é o ópio dos pobres de espírito). Mas seria muito leviano, quase irresponsável, limitar-se a destacar (se posso dizer) a nulidade de um Meillassoux ou de um Godelier. A produção deles não vale um vintém, é coisa sabida, mas seria um grande erro subestimá-la: com efeito, o nada de seu discurso mascara o ser com que se farta, a saber: sua capacidade de difundir uma ideologia de conquista do poder. Na sociedade francesa contemporânea, a Universidade ocupa um lugar considerável. E na Universidade, sobretudo no campo das ciências humanas (pois parece ser mais difícil ser marxista em matemática ou em biologia), essa ideologia política que é o marxismo atual tenta se estabelecer como ideologia dominante.

Nesse dispositivo global, nossos etnomarxistas ocupam um lugar modesto, certamente, mas não negligenciável. Há uma divisão do trabalho político e eles cumprem sua parte no esforço geral: assegurar o triunfo de sua ideologia comum. Arre! Não seriam simplesmente stalinianos, bons aspirantes à burocracia, perguntamo-nos? Isso explicaria, em todo caso, seu desprezo pelas sociedades primitivas; estas lhes servem apenas de pretexto para difundir sua ideologia monolítica e sua linguagem estereotipada. Por isso, trata-se menos de zombar de sua estupidez que de desentocá-los do lugar real onde se situam: o confronto político em sua dimensão ideológica. Com efeito, os stalinianos não são conquistadores quaisquer do poder: o que eles querem é o poder total, o Estado de seus sonhos é o Estado totalitário: inimigos, como os fascistas, da inteligência e da liberdade, afirmam deter um saber total para legitimar o exercício de um poder total. Temos toda a razão de desconfiar de gente que aplaude os massacres do Camboja ou da Etiópia, porque os que massacram são marxistas. Se um dia desses Amim Dada proclamar-se marxista, ouvi-los-emos bradar: Bravo, Dada!

E agora aguardemos e fiquemos à escuta: os brontossauros vão talvez zurrar.

Capítulo 11

ARQUEOLOGIA DA VIOLÊNCIA: A GUERRA NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*

Consideremos a abundante literatura etnográfica que, há algumas décadas, dedica-se a descrever as sociedades primitivas, a compreender seu modo de funcionamento: se a violência é (raramente) mencionada, é principalmente para mostrar o quanto essas sociedades empenham-se em controlá-la, codificá-la, ritualizá-la, em suma, mostrar que elas tendem a reduzi-la, quando não a aboli-la. Evoca-se a violência, mas sobretudo para mostrar o horror que ela inspira às sociedades primitivas, para estabelecer que elas são, no final das contas, sociedades contra a violência. Não será surpreendente então constatar, no campo de pesquisa da etnologia contemporânea, a quase ausência de uma reflexão geral sobre a violência em sua forma ao mesmo tempo mais brutal e mais coletiva, mais pura e mais social: a guerra. Se o leitor curioso, ou o pesquisador em ciências sociais, limitar-se, portanto, ao discurso etnológico ou, mais precisamente, à inexistência de um tal discurso sobre a guerra primitiva, deduzirá, com razão, que (salvo algumas anedotas secundárias) a violência não figura no horizonte da vida social dos selvagens, que o ser social primitivo se desenvolve fora do conflito armado, que a guerra não pertence ao funcionamento normal, habitual das sociedades primitivas. A guerra é assim excluída do discurso da etnologia, pode-se pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra. A questão é evidentemente saber se esse discurso científico enuncia a verdade sobre o tipo de sociedade a que se refere: deixemos por um instante de escutá-lo e voltemo-nos para a realidade de que ele fala.

Foi o descobrimento da América que, como se sabe, forneceu ao Ocidente a ocasião de seu primeiro encontro com aqueles que, desde então, seriam chamados de selvagens. Pela primeira vez os europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam, precisaram pensar uma realidade social que não podia ter lugar em sua representação tradicional do ser social: em outras palavras, o mundo dos selvagens era literalmente impensável para o pensamento europeu. Aqui não é o lugar de analisar em detalhe as razões dessa verdadeira impossibilidade epistemológica: elas se relacionam à certeza, coextensiva a toda a história da civilização ocidental, sobre o que é e o que deve ser a sociedade humana, certeza expressa desde a aurora grega do pensamento europeu do político, da polis, na obra fragmentária de Heráclito. A saber, que a representação da sociedade como tal deve encarnar-se na figura do Um exterior à sociedade, na disposição hierárquica do espaço político, na função de comando do chefe, do rei ou do déspota:

* Publicado originalmente em *Libre*, n. 1, 1977.

só há sociedade sob o signo de sua divisão em Senhores e Súditos. Resulta dessa visão do social que um grupo humano que não apresente o caráter da divisão não pode ser considerado como uma sociedade. Ora, quem é que os descobridores do Novo Mundo viram surgir nas praias atlânticas? "Gente sem fé, sem lei, sem rei", segundo os cronistas do século XVI. A causa era assim entendida: esses homens no estado de natureza não haviam ainda chegado ao estado de sociedade. Quase unanimidade, perturbada apenas pelas vozes discordantes de Montaigne e de La Boétie, nesse julgamento sobre os índios do Brasil.

Mas unanimidade irrestrita quando, em troca, tratava-se de descrever os costumes dos selvagens. Exploradores ou missionários, mercadores ou viajantes estudiosos, do século XVI até o final (recente) da conquista do mundo, concordam todos num ponto: quer sejam americanos (do Alaska à Terra do Fogo) ou africanos, siberianos das estepes ou melanésios das ilhas, nômades dos desertos australianos ou agricultores sedentários das selvas da Nova Guiné, os povos primitivos são sempre apresentados como apaixonadamente dados à guerra, é seu caráter particularmente belicoso que impressiona sem exceção os observadores europeus. Da enorme massa documental reunida em crônicas, relatos de viagem, relatórios de padres e pastores, militares ou traficantes, surge, incontestada, primeira, a imagem mais evidente que oferece de saída a infinita diversidade das culturas descritas: a do guerreiro. Imagem suficientemente domina-dora para induzir uma constatação sociológica: as sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser-para-a-guerra. Eis em todo caso a impressão que recolhem, sob todos os climas e ao longo de vários séculos, testemunhas diretas, muitas delas tendo partilhado durante longos anos a vida das tribos indígenas. Será tão fácil quanto inútil constituir uma antologia desses julgamentos relativos a populações de lugares e épocas bem diferentes. As disposições agressivas dos selvagens são quase sempre severamente julgadas. Como cristianizar, civilizar, convencer das virtudes do trabalho e do comércio povos preocupados principalmente em guerrear contra seus vizinhos, vingar as derrotas ou celebrar as vitórias? Na realidade, a opinião dos missionários franceses e portugueses sobre os índios Tupi do litoral brasileiro, na metade do século XVI, antecipa e condensa todos os discursos por vir: não fosse, dizem eles, a guerra incessante que essas tribos movem umas contra as outras, o país estaria superpovoado. É a aparente prevalência da guerra na vida dos povos primitivos que primeiro chama a atenção dos teóricos da sociedade. Thomas Hobbes opõe ao estado de Sociedade, que é para ele a sociedade do Estado, a figura não real mas lógica do homem em sua condição natural, um estado dos homens antes de viverem em sociedade, isto é, "sob um poder comum que mantém a todos em respeito". Ora, pelo que é que se distingue a condição natural

dos homens? Pela "guerra de todos contra todos". Mas, dirão, essa guerra que opõe uns aos outros homens abstratos, inventados para as necessidades da causa defendida pelo pensador do Estado civil, essa guerra imaginária nada tem a ver com a realidade empírica, etnográfica, da guerra na sociedade primitiva. É possível. No entanto, o próprio Hobbes acredita poder ilustrar o fundamento de sua dedução com a referência explícita a uma realidade concreta: a condição natural do homem não é apenas a construção abstrata de um filósofo, mas sim a sorte efetiva, observável, de uma humanidade recentemente descoberta. "Pensarão talvez que um tal tempo jamais existiu, nem um estado de guerra como esse. Acredito, de fato, que jamais tenha sido assim, de uma maneira geral, no mundo inteiro. Mas há muitos lugares em que os homens vivem desse modo atualmente. De fato, em muitos lugares da América, os selvagens, excetuado o governo de pequenas famílias cuja concórdia depende da concupiscência natural, não têm governo nenhum, e vivem até hoje da maneira quase animal que mencionei mais acima."¹ Não nos surpreenderemos demais com o tranqüilo desprezo de Hobbes em relação aos selvagens; são as idéias aceitas de seu tempo (mas idéias recusadas, repetimos, por Montaigne e La Boétie): uma sociedade sem governo, sem Estado, não é uma sociedade; logo, os selvagens permanecem no exterior do social, vivem na condição natural dos homens, em que reina a guerra de todos contra todos. Hobbes não ignorava a intensa belicosidade dos índios americanos; por isso via em suas guerras reais a confirmação manifesta de sua certeza: a ausência do Estado permite a generalização da guerra e torna impossível a instituição da sociedade. A equação mundo dos selvagens = mundo da guerra, por verse constantemente verificada "no local", atravessa toda a representação, popular ou erudita, da sociedade primitiva. É assim que um outro filósofo inglês, Spencer, escreve em seus *Princípios de Sociologia*: "Na vida dos selvagens e dos bárbaros, os acontecimentos dominantes são guerras", como num eco ao que, três séculos antes dele, dizia dos Tupinambá o jesuíta Soares de Souza: "Como os Tupinambá são muito belicosos, toda a sua preocupação é saber como farão a guerra a seus adversários". Mas os habitantes do Novo Mundo detêm o monopólio da paixão guerreira? De modo nenhum. Num livro já antigo,² Maurice R. Davie, refletindo sobre as causas e as funções da guerra nas sociedades primitivas, empreende uma amostragem sistemática do que ensinava a esse respeito a etnografia da época. Ora, de sua meticulosa prospecção resulta que, com raríssimas exceções (os Esquimós do Centro e do Leste), nenhuma sociedade primitiva escapa à violência, nenhuma delas, quaisquer que sejam seu modo de produção, seu sistema tecno-econômico ou seu ambiente ecológico, ignora ou recusa o desdobramento guerreiro de uma violência

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán* (Paris: Sirey, p. 125).

² Maurice R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives* (Paris: Payot, 1931).

que envolve o ser mesmo de cada comunidade implicada no conflito armado. Parece bem estabelecido, portanto, que não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar também a guerra, a qual, como dado imediato da sociologia primitiva, adquire uma dimensão de universalidade.

A essa presença maciça do fato guerreiro responde, se é possível dizer, o silêncio da etnologia mais recente para a qual, diríamos, a violência e a guerra só existem nos meios próprios a conjurá-las. De onde provém esse silêncio? Em primeiro lugar, seguramente, das condições em que vivem atualmente as sociedades das quais se ocupam os etnólogos. Sabemos bem que praticamente não existem mais, no mundo, sociedades primitivas absolutamente livres, autônomas, sem contato com o ambiente sócio-econômico "branco". Em outras palavras, os etnólogos quase não têm mais ocasião de observar sociedades suficientemente isoladas para que o jogo das forças tradicionais que as definem e sustentam possa manifestar-se livremente: a guerra primitiva é invisível porque não há mais guerreiros para fazê-la. Sob esse aspecto, a situação dos Yanomami amazônicos é única: seu secular isolamento permitiu a esses índios, certamente a última grande sociedade primitiva no mundo, viver até hoje como se a América não tivesse sido descoberta. Assim, lá se pode observar a onipresença da guerra. O que não é uma razão para traçar, como fizeram alguns, um quadro caricatural desses índios, em que o gosto do sensacional eclipsa quase toda a capacidade de compreender um poderoso mecanismo sociológico.³ Em suma, se a etnologia não fala da guerra, é que não há ocasião de falar, é que as sociedades primitivas, quando se tornam objeto de estudo, já estão a caminho do desmembramento, da destruição e da morte: como ofereceriam o espetáculo de sua livre vitalidade guerreira?

Mas talvez essa não seja a única razão. Com efeito, pode-se supor que os etnólogos, quando saem a trabalho, abordam a sociedade escolhida não apenas com seu caderno de notas e seu gravador, mas também com uma concepção, previamente adquirida, do ser social das sociedades primitivas e, conseqüentemente, do estatuto que nelas possui a violência, das causas que a desencadeiam e dos efeitos que ela exerce. Nenhuma teoria geral da sociedade primitiva pode deixar de levar em conta a guerra. Não apenas o discurso sobre a guerra faz parte do discurso sobre a sociedade, como também lhe dá sentido: a idéia da guerra serve de medida à idéia da sociedade. Por isso a ausência, na etnologia atual, de uma reflexão sobre a violência poderia se explicar, primeiramente, pelo desaparecimento efetivo da guerra, consecutivo à perda da liberdade que instala os selvagens num pacifismo forçado, mas também pela adesão a um tipo de discurso sociológico que tende a excluir a guerra do campo das

³ Cf. Napoleon A. Chagnon, *Yanomamö. The Fierce People* (Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1968).

relações sociais na sociedade primitiva. A questão é evidentemente saber se tal discurso é adequado à realidade social primitiva. Assim convém, antes de interrogar essa realidade, expor, ainda que brevemente, o discurso aceito sobre a sociedade e a guerra primitivas. Heterogêneo, ele se desenvolve segundo três grandes direções: há sobre a guerra um discurso naturalista, um discurso economista e um discurso relativo à troca.

O discurso naturalista é enunciado com uma firmeza particular por A. Leroi-Gourhan em seu livro *Le Geste et la parole* [O gesto e a fala]⁴ e, sobretudo, no penúltimo capítulo do tomo II, no qual o autor desenvolve, tendo em vista uma indiscutível (e muito discutível) amplitude, sua concepção histórico-etnológica da sociedade primitiva e das transformações que a modificam. Em conformidade com a indissolúvel conjunção entre sociedade arcaica e fenômeno guerreiro, o esforço geral de Leroi-Gourhan inclui logicamente um exame da guerra primitiva, exame cujo sentido é suficientemente indicado pelo espírito que percorre toda a obra e pelo título do capítulo onde ele aparece: o organismo social. Assim afirmado, o ponto de vista organicista sobre a sociedade implica e engloba, de maneira muito coerente, uma certa idéia da guerra. O que é então a violência segundo Leroi-Gourhan? Sua resposta é clara: "O comportamento de agressão pertence à realidade humana desde os australopitecos pelo menos, e a evolução acelerada do dispositivo social em nada alterou o lento desenrolar da maturação filética" (p. 237). A agressão como comportamento, isto é, o uso da violência, relaciona-se portanto à humanidade como espécie, é coextensiva a ela. Propriedade, em suma, zoológica da espécie humana, a violência é identificada aqui como um fato irreduzível, como um dado natural que mergulha suas raízes no ser biológico do homem. Essa violência específica, realizada no comportamento agressivo, não é sem causa nem finalidade, ela está sempre orientada e dirigida a um objetivo: "Em todo o curso do tempo, a agressão aparece como uma técnica fundamentalmente ligada à aquisição e, no primitivo, seu ponto de partida está na caça, onde a agressão e a aquisição alimentar se confundem" (p. 236). Inerente ao homem como ser natural, a violência determina-se portanto como meio de subsistência, como meio de assegurar a subsistência, como meio de uma finalidade naturalmente inscrita no coração do organismo vivo: sobreviver.

Donde a identificação da economia primitiva como economia de predação. O homem primitivo está, enquanto homem, condenado ao comportamento de agressão; enquanto primitivo, ele é ao mesmo tempo apto e determinado a sintetizar sua naturalidade e sua humanidade na codificação técnica de uma agressividade daí por diante útil e rentável: ele é caçador.

⁴ Cf. André Leroi-Gourhan. *Le Geste et la parole, technique et langage*. (Paris: Albin Michel, 1964)

Admitamos essa articulação entre a violência, disciplinada em técnica de aquisição alimentar, e o ser biológico do homem, cuja integridade ela tem por missão manter. Mas onde se situa essa agressão muito particular manifestada na violência guerreira? Leroi-Gourhan nos explica: "Entre a caça e seu análogo, a guerra, uma sutil assimilação se estabelece progressivamente, à medida que ambas se concentram numa classe que nasceu da nova economia, a dos homens de armas" (p. 237). Eis portanto levantado, numa frase, o mistério da origem da divisão social: por "assimilação sutil" (?) os caçadores tornam-se aos poucos os guerreiros que, detentores da força armada, possuem desde então os meios de exercer em seu proveito o poder político sobre o resto da comunidade. É um tanto surpreendente a leviandade de tais afirmações, sob a pena de um cientista cuja obra é, com razão, exemplar em sua especialidade, a pré-história. Tudo isso exigiria uma exposição especial, mas a lição a tirar é clara: há bem mais do que imprudência nessa aposta no continuísmo ao analisar-se fatos humanos, nessa redução do social ao natural, do institucional ao biológico. A sociedade humana tem a ver não com uma zoologia, mas com a sociologia.

Voltemos portanto ao problema da guerra. Esta teria herdado da caça — técnica de aquisição alimentar — sua carga de agressividade, a guerra seria apenas uma repetição, um "análogo", um desdobramento da caça: dito mais prosaicamente, a guerra, para Leroi-Gourhan, é a caça ao homem. Isso é verdadeiro ou falso? Não é difícil sabê-lo, basta consultar aqueles mesmos dos quais Leroi-Gourhan crê falar, os primitivos contemporâneos. O que nos ensina a experiência etnológica? É muito evidente que, se o objetivo da caça é adquirir alimento, o meio de obtê-la é uma agressão: é preciso matar o animal para comê-lo. Mas então deve-se incluir no campo da caça como técnica de aquisição todos os comportamentos destruidores de uma outra forma de vida a fim de se alimentar: não apenas os animais, peixes e aves carnívoras, mas os insetívoros (agressão do passarinho contra o inseto que ele engole etc). De fato, toda técnica de aquisição alimentar violenta deveria logicamente ser analisada em termos de comportamento de agressão. Não há nenhuma razão para privilegiar o caçador humano em relação ao caçador animal. Na realidade, o que motiva principalmente o caçador primitivo é o apetite, com exclusão de qualquer outro sentimento (o caso das caças não alimentares, isto é, rituais, pertence a outro domínio). O que distingue radicalmente a guerra da caça é que a primeira baseia-se inteiramente numa dimensão ausente da segunda: a agressividade. E não basta que a mesma flecha possa matar um homem ou um macaco para identificar guerra e caça.

Por isso não se pode relacioná-las uma à outra: a guerra é um puro comportamento de agressão e agressividade. Se a guerra é a caça, então a guerra é a

caça ao homem, e a caça deveria ser portanto a guerra aos bisões, por exemplo. A menos que se suponha o objetivo da guerra ser sempre alimentar e que o objeto desse tipo de agressão é o homem como animal de caça destinado a ser comido, essa redução da guerra à caça operada por Leroi-Gourhan não tem nenhum fundamento. Se a guerra é de fato o "análogo" da caça, então a antropofagia generalizada é seu horizonte. Sabemos bem que não é assim: mesmo entre as tribos canibais, o objetivo da guerra nunca é matar os inimigos para comê-los. E mais, essa "biologização" de uma atividade como a guerra conduz inevitavelmente a suprimir sua dimensão propriamente social: a inquietante concepção de Leroi-Gourhan leva a uma dissolução do sociológico no biológico, a sociedade torna-se um organismo social e toda tentativa de articular sobre a sociedade um discurso não zoológico revela-se inútil de antemão. É preciso estabelecer, ao contrário, que a guerra primitiva nada deve à caça, que ela se enraíza não na realidade do homem como espécie, mas no ser social da sociedade primitiva, que ela aponta, por sua universalidade, não para a natureza mas para a cultura.

O discurso economista é, de certo modo, anônimo por ser, não a obra precisa de um teórico determinado, mas antes a expressão de uma convicção geral, uma certeza vaga do senso comum. Esse "discurso" formou-se no século XIX, a partir do momento em que se começou na Europa a pensar separadamente a idéia de selvageria e a idéia de felicidade, a partir do momento em que, com ou sem razão, desconjuntou-se a crença de que a vida primitiva era a vida feliz. Produziu-se então uma virada do discurso antigo em seu contrário: o mundo dos selvagens passou a ser doravante, com ou sem razão, o mundo da miséria e da infelicidade. Bem mais recentemente, esse "saber" popular recebeu das ciências ditas humanas um estatuto científico, tornou-se discurso científico, discurso dos cientistas: os fundadores da antropologia econômica, acolhendo como verdade a certeza da miséria primitiva, passaram a buscar as razões disso e a revelar suas conseqüências. Dessa convergência entre o senso comum e o discurso científico resulta portanto esta proclamação incessantemente repisada pelos etnólogos: a economia primitiva é uma economia de subsistência que permite apenas aos selvagens subsistir, isto é, sobreviver. Se a economia dessas sociedades não pode transpor o lamentável limiar da sobrevivência — da não-morte — é por causa de seu subdesenvolvimento tecnológico e de sua impotência diante de um meio natural que ela não consegue dominar. A economia primitiva é assim uma economia da miséria, e é sobre esse fundo que vem se instalar o fenômeno da guerra. O discurso economista explica a guerra primitiva pela fraqueza das forças produtivas; a escassez dos bens materiais disponíveis provoca a disputa por sua posse entre os grupos movidos pela

necessidade, e essa luta pela vida resulta no conflito armado: não há o bastante para todo mundo.

Convém notar que essa explicação da guerra primitiva pela miséria dos selvagens é aceita como uma evidência inquestionável. Davie, em seu ensaio já citado, ilustra perfeitamente esse ponto de vista: "Mas cada grupo, além da luta por sua existência contra a natureza, deve sustentar uma concorrência contra qualquer outro grupo com o qual entra em contato; rivalidades e colisões de interesses se produzem, e, quando estas degeneram em contestação pela força, chamamos isso de guerra" (p. 28). E ainda: "A guerra foi definida: uma contestação pela força que nasce entre grupos políticos, sob a ação da concorrência vital... Assim, a importância da guerra num grupo dado varia em razão direta da intensidade de sua concorrência vital" (p. 78). Como se viu, esse autor constata, a partir da informação etnográfica, a universalidade da guerra na sociedade primitiva: somente os Esquimós da Groenlândia escapam a essa condição, exceção devida, explica Davie, à extrema hostilidade do meio natural, que os impede de dedicar energia a outra coisa que não a busca do alimento: "A cooperação na luta pela existência é absolutamente imperativa no caso deles" (p. 79). Mas, poder-se-ia observar, os australianos não parecem melhor aquinhoados, em seus desertos super-aquecidos, que os Esquimós na neve: no entanto, não são menos guerreiros que os outros povos. Convém igualmente assinalar que esse discurso erudito, simples enunciado "científico" do postulado popular sobre a miséria primitiva, ajusta-se exatamente, volens nolens,* ao avatar mais recente da concepção "marxista" da sociedade, a saber: a "antropologia" marxista. No que se refere à questão da guerra primitiva, é a antropólogos norte-americanos que se deve (se é possível dizer) a interpretação marxista. Mais rápidos que seus correligionários franceses, prontos a dizer a verdade marxista tanto sobre as classes de idade africanas ou o potlatch americano, como sobre as relações entre homens e mulheres onde quer que seja, pesquisadores como M. Harris ou D. Gross explicam as razões da guerra entre os índios amazônicos, especialmente os Yanomami.⁵ Quem espera desse marxismo uma luz imprevista ficará bastante decepcionado: seus defensores não dizem mais (e pensam certamente menos) que todos os seus predecessores não marxistas. Se a guerra é particularmente intensa entre os índios sul-americanos, isto se deve, segundo Gross e Harris, à escassez das proteínas na alimentação, à necessidade consecutiva de conquistar novos territórios de caça e ao inevitável conflito armado com os ocupantes desses territórios. Em suma, a velhíssima tese formulada por Davie, entre outros, sobre a incapacidade da economia primitiva de

* Querendo ou não. [N. T.]

⁵ D. Gross, "Protein Capture and Cultural development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, 1975; Marvin Harris, "The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies", in M. Margolis & W. Carter (eds.). *Brazil: Anthropological Perspectives*. Nova York: Columbia University Press, 1979.

fornecer à sociedade uma alimentação adequada.⁶ Contentemo-nos com indicar um ponto que aqui não pode ser mais desenvolvido. Se o discurso "marxista" (o discurso economista perfeito) assimila tão facilmente as representações mais sumárias do senso comum, é ou porque esse senso comum é marxista espontaneamente (ó sonho de Mao!), ou porque esse marxismo só se distingue do senso comum pela cômica pretensão de afirmar-se como discurso científico. Mas há outra coisa. O marxismo, enquanto teoria geral da sociedade e também da história, é obrigado a postular a miséria da economia primitiva, isto é, o baixíssimo rendimento da atividade de produção. Por quê? Porque a teoria marxista da história (e trata-se da teoria mesma de Karl Marx) descobre a lei do movimento histórico e da mudança social na tendência irreprimível das forças produtivas a se desenvolver. Mas, para que a história se ponha em marcha, para que as forças produtivas ganhem impulso, é preciso que no ponto de partida de tal processo essas mesmas forças produtivas existam inicialmente na mais extrema fraqueza, no mais completo subdesenvolvimento: sem o quê não haveria a menor razão para que tendessem a se desenvolver, e não se poderia articular mudança social e desenvolvimento das forças produtivas. Por isso o marxismo, como teoria da história fundada na tendência das forças produtivas ao desenvolvimento, deve atribuir-se, como ponto de apoio, uma espécie de grau zero das forças produtivas: é exatamente a economia primitiva, pensada desde então como economia da miséria, como economia que, querendo sair da miséria, tenderá a desenvolver suas forças produtivas. Sobre esse ponto, seria uma grande satisfação conhecer o ponto de vista dos antropólogos marxistas, se conseguirem apresentá-lo: muito eloqüentes quanto à invenção das formas de exploração nas sociedades primitivas (primogênito/caçula, homem/mulher etc), são bem menos eloqüentes quanto ao fundamento da doutrina que invocam. Pois a sociedade primitiva coloca à teoria marxista uma questão crucial: se o econômico não constitui a infraestrutura por meio da qual torna-se transparente o ser social, se as forças produtivas, não tendendo a se desenvolver, não funcionam como determinante da mudança social, qual é então o motor que põe em marcha o movimento da História?

Dito isto, voltemos ao problema da economia primitiva. É ela, sim ou não, uma economia da miséria? Suas forças produtivas representam ou não o mínimo possível do desenvolvimento? As pesquisas mais recentes, e as mais escrupulosas, de antropologia econômica demonstram que a economia dos selvagens, ou Modo de Produção Doméstico, permite na realidade uma satisfação total das necessidades materiais da sociedade, ao preço de um tempo reduzido de atividade de produção e de uma baixa intensidade dessa atividade. Em outras palavras, longe de consumir-se

⁶ Jacques Lizot, que conhece bem demais os Yanomami para deixar-se enganar, mostra como uma grande ignorância é imanente aos trabalhos de Gross e Harris. Cf. "Population, ressources et guerre chez les Yanomami". *Libre*, n. 2, 1977.

incessantemente tentando sobreviver, a sociedade primitiva, seletiva na determinação de suas necessidades, dispõe de uma "máquina" de produção apta a satisfazê-las, funciona de fato segundo o princípio: a cada um conforme suas necessidades. Por isso, Marshall Sahlins pôde, com razão, falar da sociedade primitiva como da primeira sociedade de abundância. As análises de Sahlins e de Lizot sobre a quantidade de alimento necessário a uma comunidade e sobre o tempo gasto em obtê-lo indicam que as sociedades primitivas, quer se trate de caçadores nômades ou de agricultores sedentários, são na verdade, considerando o pequeno tempo dedicado à produção, verdadeiras sociedades de lazer. Os trabalhos de Sahlins e os de Lizot recuperam assim e confirmam o material etnográfico fornecido pelos antigos viajantes e cronistas.⁷

O discurso economista, em suas variantes popular, erudita ou marxista, explica a guerra pela concorrência dos grupos tendo em vista apropriar-se de bens escassos. Já seria difícil compreender de onde os selvagens, envolvidos o tempo inteiro numa busca exaustiva de alimento, tirariam energia e tempo suplementares para guerrear contra os vizinhos. Mas, além disso, as pesquisas atuais mostram que a economia primitiva é, ao contrário, uma economia da abundância e não da escassez: portanto, a violência não se articula com a miséria, e a explicação economista da guerra primitiva vê desabar seu ponto de apoio. A universalidade da abundância primitiva impede, precisamente, que possamos relacioná-la com a universalidade da guerra. Por que as tribos estão em guerra? Pelo menos já sabemos o que vale a resposta "materialista". E, se o econômico nada tem a ver com a guerra, então será preciso talvez voltar o olhar para o político.⁸

O discurso relativo à troca sobre a guerra primitiva subjaz ao trabalho sociológico de Claude Lévi-Strauss. Tal afirmação parecerá, à primeira vista, paradoxal: com efeito, na obra considerável desse autor a guerra não ocupa, é o mínimo que se pode dizer, senão um pequeno volume. Mas, além de que a importância de um tema não se mede necessariamente pelo espaço que lhe é concedido, verifica-se, no caso, que a teoria geral da sociedade elaborada por Lévi-Strauss depende estritamente de sua concepção da violência: o que está em jogo nessa concepção é o próprio discurso estruturalista sobre o ser social primitivo. Trata-se portanto de avaliar esse discurso.

⁷ Cf. Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'Economie des sociétés primitives* (Paris: Gallimard, 1976).

⁸ As catástrofes naturais (secas, inundações, terremotos, desaparecimento de uma espécie animal etc.) podem provocar uma rarefação local dos recursos. Mas ela teria que ser bastante duradoura para provocar o conflito. Um outro tipo de situação poderia, parece, confrontar uma sociedade com a escassez, sem que a natureza fosse responsável: a conjunção de um espaço absolutamente fechado e de uma demografia absolutamente aberta (isto é, crescente) conteria o risco de uma patologia social que desembocasse na guerra? Isso não é evidente, mas cabe aos especialistas da Polinésia ou da Melanésia (ilhas, isto é, espaços fechados) responder.

A questão da guerra é considerada num único texto em que Lévi-Strauss analisa as relações que ela mantém, entre os índios da América do Sul, com o comércio.⁹ A guerra é aí situada claramente no campo das relações sociais: "Entre os Nambikwara, como certamente entre numerosas populações da América pré-colombiana, a guerra e o comércio constituem atividades que é impossível estudar isoladamente" (p. 136). E ainda: "... os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem apenas, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas sobretudo os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um mesmo e único processo social" (p. 138). Portanto, segundo Lévi-Strauss, não se pode pensar a guerra por si mesma, ela não possui especificidade própria e, ao contrário, esse tipo de atividade, longe de requerer um exame particular, só pode ser compreendido na "continuidade própria aos elementos do todo social" (p. 138). Em outras palavras, na sociedade primitiva não há autonomia para a esfera da violência: esta só adquire sentido vinculada à rede geral das relações que encerram os grupos, a violência é apenas um caso particular desse sistema global. Se Lévi-Strauss quer indicar com isso que a guerra primitiva é uma atividade de ordem estritamente sociológica, evidentemente ninguém o contestará, com exceção de Leroi-Gourhan, que dissolve a atividade guerreira na ordem biológica. Por certo, Lévi-Strauss não se atém a essas vagas generalidades: ao contrário, ele fornece uma idéia precisa sobre o modo de funcionamento da sociedade primitiva, ameríndia em todo caso. A identificação desse modo de funcionamento assume a mais alta importância já que determina a natureza e o alcance da violência e da guerra, já que as determina em seu ser. Qual é, para Lévi-Strauss, a relação entre guerra e sociedade? A resposta é clara: "As trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas" (p. 136). Portanto, não apenas a guerra se inscreve no campo do sociológico, mas recebe seu ser e seu sentido último do funcionamento particular da sociedade primitiva: as relações entre comunidades (tribos, bandos, grupos locais: pouco importa) são antes de mais nada comerciais, e é do sucesso ou do fracasso desses empreendimentos comerciais que dependem a paz ou a guerra entre as tribos. Não apenas guerra e comércio devem ser pensados na continuidade, mas é o comércio mesmo que detém, em relação à guerra, uma prioridade sociológica, uma prioridade de certo modo ontológica por se instalar no núcleo mesmo do ser social. Acrescentemos por fim que, longe de ser nova, a idéia de uma conjunção entre guerra e comércio é na verdade uma banalidade etnológica, tanto quanto a convicção da escassez como horizonte da economia primitiva. Assim vemos afirmada, exatamente nos mesmos termos que os de Lévi-Strauss, a relação intrínseca entre guerra e

⁹ Cf. Claude Lévi-Strauss, "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance*, v. 1. Nova York, 1943.

comércio, por Davie, por exemplo: "Nos casos primitivos, o comércio é com frequência uma alternativa à guerra, e a maneira pela qual é conduzido mostra que ele é uma modificação desta" (op.cit., p. 302).

Poder-se-ia objetar que o texto discutido, aliás menor, de modo nenhum põe em jogo a teoria geral do ser social tal como a desenvolveu Lévi-Strauss em trabalhos de outra dimensão. Isso não é verdade. Com efeito, as conclusões teóricas desse texto suposto menor são integralmente retomadas na grande obra sociológica de Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, na conclusão de um dos capítulos mais importantes, o princípio de reciprocidade: "Há uma ligação, uma continuidade entre as relações hostis e o fornecimento de prestações recíprocas: as trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o resultado de transações malsucedidas."¹⁰ Com a única diferença de que, na mesma página, é explicitamente (e sem comentários) eliminada a idéia de comércio. Descrevendo as trocas de presentes entre grupos indígenas estrangeiros, Lévi-Strauss tem o cuidado de marcar seu abandono da referência ao comércio: "Trata-se portanto de dádivas recíprocas, e não de operações comerciais". Examinemos tudo isso mais de perto.

A firmeza com que Lévi-Strauss distingue a dádiva recíproca da operação comercial é inteiramente legítima. Mas não será supérfluo explicar a razão disso, num rápido desvio pela antropologia econômica. Se a vida material das sociedades desenrola-se sobre um fundo de abundância, o modo de produção doméstico apresenta também uma propriedade essencial sublinhada pela reflexão de Sahlins, a de que ele é sustentado por um ideal de autarquia: cada comunidade aspira a produzir ela própria tudo o que necessita para a subsistência de seus membros. Dito de outro modo, a economia primitiva tende ao fechamento da comunidade em si mesma e o ideal de autarquia econômica dissimula um outro, do qual é o meio: o ideal de independência política. Ao decidir não depender senão de si mesma para sua produção de consumo, a comunidade primitiva (aldeia, bando etc.) exclui por isso mesmo a necessidade de relações econômicas com os grupos vizinhos. Não é a necessidade que funda as relações "internacionais" na sociedade primitiva — a qual é capaz precisamente de satisfazer todas as suas necessidades sem ser forçada a solicitar a assistência de outrem: produz-se tudo (alimento e instrumentos) de que se necessita, portanto tem-se condições de passar sem os outros. Em outras palavras, o ideal autárquico é um ideal anticomercial. Como todo ideal, ele não se realiza sempre, nem em toda parte: mas dos selvagens pode-se dizer que, se as circunstâncias o exigem, eles podem se orgulhar de não depender dos outros.

¹⁰ *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris: Mouton, [1949] 1967, 2ª ed., p. 78).

Eis por que o Modo de Produção Doméstico ignora as relações comerciais que seu funcionamento econômico tende precisamente a excluir: a sociedade primitiva, em seu ser, recusa o risco, imanente ao comércio, de alienar sua autonomia, de perder sua liberdade. Assim, é com razão que o Lévi-Strauss das Estruturas cuidou de não retomar o que escrevera em "Guerra e comércio"... Portanto, para compreender alguma coisa da guerra primitiva, deve-se evitar articulá-la com um comércio que não existe.

Desse modo, não é mais o comércio que dá sentido à guerra, é a troca; a interpretação da guerra procede da concepção relativa à troca da sociedade, há continuidade entre a guerra ("resultado de transações malsucedidas") e a troca ("guerras pacificamente resolvidas"). Mas, assim como, na primeira versão da teoria lévi-straussiana da violência, a guerra era vista como o não-êxito eventual do comércio, vemos também atribuída, na teoria da troca, uma equivalente prioridade a esta última, da qual a guerra não é senão o fracasso. Em outras palavras, a guerra não possui por si mesma nenhuma positividade, ela exprime não o ser social da sociedade primitiva mas a não-realização desse ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência mesma da sociedade primitiva. Segundo essa concepção, a guerra, como desvio, como ruptura do movimento em direção à troca, só poderia representar a não-essência, o não-ser da sociedade. Ela é o acessório em relação ao principal, o acidente em relação à substância. O que a sociedade primitiva quer é a troca: tal é seu desejo sociológico, o qual tende constantemente a realizar-se, realiza-se efetivamente quase sempre, salvo em caso de acidente. Então surgem a violência e a guerra.

A lógica da concepção relativa à troca conduz assim a uma quase dissolução do fenômeno guerreiro. A guerra, despojada de positividade pela prioridade atribuída à troca, perde toda dimensão institucional: ela não pertence ao ser da sociedade primitiva, é apenas uma propriedade accidental, casual, acessória, a sociedade primitiva é pensável sem a guerra. Esse discurso sobre a guerra primitiva, discurso imanente à teoria geral que Lévi-Strauss desenvolve sobre a sociedade primitiva, não leva em conta este dado etnográfico: a quase universalidade do fenômeno guerreiro, quaisquer que sejam as sociedades consideradas, seu meio natural ou seu modo de organização sócio-econômico; a intensidade, naturalmente variável, da atividade guerreira. Assim a concepção relativa à troca e seu objeto resultam, de certo modo, exteriores um ao outro, a realidade primitiva ultrapassa o discurso de Lévi-Strauss. Não por negligência ou ignorância do autor, mas porque a consideração da guerra é

incompatível com sua análise da sociedade, análise que só se sustenta excluindo a função sociológica da guerra na sociedade primitiva.

Isso significa que é preciso, para respeitar a realidade primitiva em todas as suas dimensões, abandonar a idéia da sociedade como lugar da troca? De modo nenhum. Com efeito, não há tal alternativa: ou a troca ou a violência. Não é a troca em si que é contraditória com a guerra, mas o discurso que reduz o ser social da sociedade primitiva exclusivamente à troca. A sociedade primitiva é o espaço da troca e é também o lugar da violência: a guerra, tanto quanto a troca, pertence ao ser social primitivo. Não se pode, e é o que será preciso estabelecer, pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra. Para Hobbes, a sociedade primitiva era a guerra de todos contra todos. 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 considerava a troca, Lévi-Strauss não considera a guerra.

Mas seria o caso, por outro lado, de justapor simplesmente o discurso sobre a troca e o discurso sobre a guerra? A reabilitação da guerra como dimensão essencial da sociedade primitiva deixa subsistir intacta a idéia da troca como essência do social? Isso é evidentemente impossível: enganar-se sobre a guerra é enganar-se sobre a sociedade. De onde provém o erro de Lévi-Strauss? De uma confusão dos planos sociológicos em que funcionam respectivamente a atividade guerreira e a troca. Querer situá-los no mesmo plano é ser levado fatalmente a eliminar um ou outro e assim a deformar, mutilando-a, a realidade social primitiva. A troca e a guerra devem portanto ser pensadas, não segundo uma continuidade que permitiria passar por graus de uma à outra, mas segundo uma descontinuidade radical que é a única a manifestar a verdade da sociedade primitiva.

A extrema fragmentação sob a qual se apresenta em toda parte a sociedade primitiva seria a causa, como amiúde se escreveu, da freqüência da guerra nesse tipo de sociedade. O engendramento mecânico, descrito na seqüência: escassez dos recursos -> concorrência vital -> isolamento dos grupos, produziria, como efeito geral, a guerra. Ora, se há de fato uma relação profunda entre a multiplicidade das unidades sóciopolíticas e a violência, só se pode compreender sua articulação invertendo a ordem habitual em que se apresentam: não é a guerra que é o efeito da fragmentação, a fragmentação é que é o efeito da guerra. E não é somente o efeito, mas a finalidade: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser, a sociedade primitiva quer a dispersão. Esse querer da fragmentação pertence ao ser social primitivo que se institui como tal na e pela realização dessa vontade sociológica. Em

outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar-se por que os selvagens fazem a guerra é interrogar o ser mesmo de sua sociedade.

Cada sociedade primitiva particular exprime igual e integralmente as propriedades essenciais desse tipo de formação social, a qual encontra sua realidade concreta no nível da comunidade primitiva. Esta é constituída por um conjunto de indivíduos em que cada um reconhece e reivindica, precisamente, sua pertença a esse conjunto. A comunidade como conjunto, portanto, reúne e ultrapassa, integrando-as num todo, as diversas unidades que a constituem e que, na maioria das vezes, inscrevem-se no eixo do parentesco: famílias elementares, estendidas; linhagens, clãs, metades etc, mas também, por exemplo, sociedades militares, confrarias cerimoniais, classes de idade etc. Assim, a comunidade é mais que a soma dos grupos que ela reúne, e esse mais a determina como unidade propriamente política. A unidade política da comunidade encontra sua inscrição espacial imediata na unidade do habitat: as pessoas que pertencem à mesma comunidade vivem juntas no mesmo local. Segundo as regras de residência pós-marital, um indivíduo pode ser naturalmente levado a deixar sua comunidade de origem para juntar-se à de seu cônjuge: mas a residência nova não abole a pertença antiga, e as sociedades primitivas também inventam numerosos meios de contornar as regras de residência, se são julgadas muito penosas.

A comunidade primitiva é portanto o grupo local. Essa determinação transcende a variedade econômica dos modos de produção, pois é indiferente ao caráter fixo ou móvel do habitat. Um grupo local pode ser constituído tanto por caçadores nômades quanto por agricultores sedentários; o bando errante de caçadores-coletores possui, do mesmo modo que a aldeia estável de plantadores, as propriedades sociológicas da comunidade primitiva. Esta, enquanto unidade política, não apenas se inscreve no espaço homogêneo de seu habitat como também estende seu controle, sua codificação, seu direito sobre um território. Isso é evidente no caso dos caçadores, é verdade também para agricultores que sempre contam, para além de suas plantações, com um espaço selvagem onde podem caçar e colher as plantas úteis: simplesmente, o território de um bando de caçadores tem todas as chances de ser mais extenso que o de uma aldeia de agricultores. A localidade do grupo local é portanto seu território, como reserva natural de recursos materiais, certamente, mas sobretudo como espaço exclusivo de exercício dos direitos comunitários. A exclusividade no uso do território implica um movimento de exclusão, e aqui aparece com clareza a dimensão propriamente política da sociedade primitiva como comunidade que inclui sua relação essencial com o território: a existência do Outro é desde o início posta no ato que o exclui, é contra as outras comunidades que cada sociedade afirma seu direito

exclusivo sobre um território determinado, a relação política com os grupos vizinhos é imediatamente dada. Relação que se institui na ordem política e não na ordem econômica, lembremos: sendo o modo de produção doméstico o que é, nenhum grupo local tem, em princípio, qualquer necessidade de invadir o território dos vizinhos a fim de se abastecer.

O controle do território permite à comunidade realizar seu ideal autárquico garantindo-lhe a auto-suficiência em recursos: ela não depende de ninguém, é independente. Disso deveria resultar, sendo todas as coisas iguais para todos os grupos locais, uma ausência geral da violência: esta só poderia surgir nos raros casos de violação do território, deveria ser apenas defensiva, portanto jamais se produzir, cada grupo contando com seu próprio território de onde não tem a menor razão de sair. Ora, sabemos que a guerra é geral e com muita frequência ofensiva. Logo, a defesa territorial não é a causa da guerra, e assim não está esclarecida ainda a relação entre guerra e sociedade.

Como é o ser da sociedade primitiva, enquanto se realiza, idêntico, na série infinita de comunidades, bandos, aldeias ou grupos locais? A resposta está presente em toda a literatura etnográfica, desde que o Ocidente se interessa pelo mundo dos selvagens. O ser da sociedade primitiva sempre foi visto como lugar da diferença absoluta em relação ao ser da sociedade ocidental, como espaço estranho e impensável da ausência — ausência de tudo o que constitui o universo sócio-cultural dos observadores: mundo sem hierarquia, homens que não obedecem a ninguém, sociedade indiferente à posse da riqueza, chefes que não mandam, culturas sem moral porque ignoram o pecado, sociedade sem classes, sociedade sem Estado etc. Em suma, o que os escritos dos viajantes antigos ou dos estudiosos modernos não cessam de clamar sem chegar a dizê-lo é que a sociedade primitiva é, em seu ser, indivisa.

Ela ignora — porque impede seu aparecimento — a diferença entre ricos e pobres, a oposição entre exploradores e explorados, a dominação do chefe sobre a sociedade. O Modo de Produção Doméstico, que assegura a autarquia econômica da comunidade como tal, permite também a autonomia dos grupos de parentesco que compõem o conjunto social, e mesmo a independência dos indivíduos. Com efeito, exceto a que pertence aos sexos, não há na sociedade primitiva nenhuma divisão do trabalho: cada indivíduo é, de certo modo, polivalente, todos os homens sabem fazer tudo o que os homens devem saber fazer, todas as mulheres sabem cumprir as tarefas que toda mulher deve cumprir. Nenhum indivíduo apresenta, na ordem do saber e da habilidade, uma inferioridade tal que dê ocasião ao domínio de um outro, mais dotado ou melhor aquinhado: os parentes da "vítima" logo fariam desencorajar a vocação do aprendiz de explorador. Os etnólogos não cessam de apontar a indiferença dos

selvagens diante de seus bens e posses — que eles tornam a fabricar facilmente quando se gastam ou quebram —, a ausência neles de todo desejo de acumulação. Por que tal desejo apareceria? A atividade de produção é exatamente medida pela satisfação das necessidades e não vai mais além. A produção de excedente é perfeitamente possível na economia primitiva, mas é também totalmente inútil: que se faria com ele? Por outro lado, a atividade de acumulação (produzir um excedente inútil) só poderia ser, nesse tipo de sociedade, um empreendimento estritamente individual: o "empresário" não poderia contar senão com as próprias forças, a exploração de outrem sendo, sociologicamente, impossível. Imaginemos porém que, apesar da solidão de seu esforço, o empresário selvagem consiga constituir, com o suor de seu rosto, um estoque de recursos dos quais, lembremos, ele não sabe o que fazer, pois trata-se de um excedente, isto é, de uma quantidade de bens não necessários na medida em que não mais têm a ver com a satisfação das necessidades. Que acontecerá? A comunidade simplesmente o ajudará a consumir esses recursos gratuitos: o homem "rico" à custa de seu esforço verá sua riqueza desaparecer num piscar de olhos nas mãos, ou nos estômagos, de seus vizinhos. A realização do desejo de acumulação se reduziria assim a um puro fenômeno de auto-exploração do indivíduo por si mesmo e de exploração do rico pela comunidade. Os selvagens são bastante sensatos para não se entregar a essa loucura, a sociedade primitiva funciona de tal maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão sejam impossíveis.

Compreendida em seu plano efetivo de existência — o grupo local —, a sociedade primitiva apresenta duas propriedades sociológicas essenciais, porquanto dizem respeito a seu ser mesmo, esse ser social que determina a razão de ser e o princípio de inteligibilidade da guerra. A sociedade primitiva é ao mesmo tempo totalidade e unidade. Totalidade porque é conjunto acabado, autônomo, completo, atento em preservar a todo instante sua autonomia, sociedade no sentido pleno do termo. Unidade porque seu ser homogêneo persevera na recusa da divisão social, na exclusão da desigualdade, na interdição da alienação. A sociedade primitiva é totalidade una porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior: ela não deixa nenhuma figura do Um destacar-se do corpo social para representá-la, para encarná-la como unidade. Eis por que o critério da indivisão é fundamentalmente político: se o chefe selvagem não tem poder é porque a sociedade não aceita que o poder se separe de seu ser, que a divisão se estabeleça entre quem manda e quem obedece. E também por isso, na sociedade primitiva, é o chefe que tem a incumbência de falar em nome da sociedade: em seu discurso, o chefe jamais exprime o capricho de seu desejo individual ou de sua lei privada, mas apenas o desejo sociológico que tem a sociedade de permanecer indivisa e o texto de uma Lei que ninguém fixou, pois não depende da

decisão humana. O legislador é também o fundador da sociedade, são os antepassados míticos, os heróis culturais, os deuses. É dessa Lei que o chefe é portavoz: a substância de seu discurso é sempre a referência à Lei ancestral que ninguém pode transgredir, pois ela é o ser mesmo da sociedade: violar a Lei seria perturbar, mudar o corpo social, introduzir a inovação e a mudança que ele rechaça absolutamente.

Comunidade que assegura o controle de seu território sob o signo da Lei responsável por sua indivisão: assim é a sociedade primitiva. A dimensão territorial já inclui o vínculo político na medida em que ela é exclusão do Outro. É justamente o Outro como espelho — os grupos vizinhos — que devolve à comunidade a imagem de sua unidade e de sua totalidade. É diante das comunidades ou bandos vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade una. Eis portanto como aparece concretamente a sociedade primitiva: uma multiplicidade de comunidades separadas, cada uma zelando pela integridade de seu território, uma série de neomônadas, cada uma delas afirmando frente às outras sua diferença. Cada comunidade, enquanto indivisa, pode se pensar como um Nós. Esse Nós, por sua vez, se pensa como totalidade na relação igual que mantém com os Nós equivalentes que constituem as outras aldeias, tribos, bandos etc. A comunidade primitiva pode se afirmar como totalidade porque se institui como unidade: ela é um todo finito porque é um Nós indiviso.

Nesse nível de análise, cumpre admitir que a estrutura geral da organização primitiva é pensável na pura estática, na inércia total, na ausência de movimento. Com efeito, o sistema global parece poder funcionar tendo em vista apenas sua própria repetição, tornando impossível qualquer emergência de oposição ou conflito. Ora, a realidade etnográfica nos mostra o inverso: longe de ser inerte, o sistema está em movimento perpétuo, não pertence à estática mas à dinâmica; e a mônada primitiva, ao invés de permanecer fechada em si mesma, abre-se para as outras na intensidade extrema da violência guerreira. Como então pensar ao mesmo tempo o sistema e a guerra? É a guerra um simples desvio que traduziria o fracasso ocasional do sistema, ou não poderia o sistema funcionar sem a guerra? Seria a guerra uma condição de possibilidade do ser social primitivo? Seria ela, não a ameaça de morte, mas a condição de vida da sociedade primitiva?

Um primeiro ponto é claro: a possibilidade da guerra está inscrita no ser da sociedade primitiva. Com efeito, a vontade de cada comunidade de afirmar sua diferença é suficientemente vigorosa para que o menor incidente logo transforme a diferença desejada em contenda real. Violação de território, agressão suposta do

xamã dos vizinhos: não é preciso mais para que a guerra irrompa. Equilíbrio frágil, portanto: a possibilidade da violência e do conflito armado é aqui um dado imediato. Mas será que se poderia imaginar essa possibilidade nunca se tornando realidade, e que em vez da guerra de todos contra todos, como pensa Hobbes, houvesse ao contrário a troca de todos com todos, tal como implica o ponto de vista de Lévi-Strauss?

Consideremos, pois, a hipótese da amizade generalizada. Muito rapidamente se percebe que ela é, por várias razões, impossível. Antes de mais nada, por causa da dispersão espacial. As comunidades primitivas mantêm entre si certa distância, no sentido próprio e no sentido figurado: entre cada bando ou aldeia estendem-se seus respectivos territórios, o que permite a cada grupo guardar sua distância em relação aos outros. A amizade não combina com o afastamento. Ela é mantida facilmente com vizinhos próximos, que podem ser convidados para festas, de quem se pode aceitar convites e que podem ser visitados. Com os grupos distantes, esse tipo de relação não pode ser estabelecido. Uma comunidade primitiva sente aversão por afastar-se muito e por muito tempo do território que conhece porque é o seu: tão logo não estão mais "em casa", os selvagens experimentam, com ou sem razão, mas na maioria das vezes com razão, um vivo sentimento de desconfiança e temor. As relações amistosas de troca só se desenvolvem, portanto, entre grupos próximos uns dos outros, os grupos distantes estão excluídos: eles são, no melhor dos casos, os Estrangeiros.

Mas, por outro lado, a hipótese da amizade de todos com todos entra em contradição com o desejo profundo, essencial de cada comunidade de manter e desdobrar seu ser de totalidade una, isto é, sua diferença irreduzível em relação a todos os outros grupos, inclusive os vizinhos amigos e aliados. A lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada que é uma lógica da identidade, por ser uma lógica da identificação. Ora, é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo. Na identificação de todos a todos que a troca generalizada acarretaria, na amizade de todos com todos, cada comunidade perderia sua individualidade. A troca de todos com todos seria a destruição da sociedade primitiva: a identificação é um movimento para a morte, o ser social primitivo é uma afirmação de vida. A lógica da identidade daria lugar a uma espécie de discurso igualizador, a palavra-chave da amizade de todos com todos sendo: "Somos todos iguais!" Unificação em um Meta-Nós da multiplicidade dos Nós parciais, supressão da diferença própria a cada comunidade autônoma: abolida a distinção do Nós e do

Outro, é a própria sociedade primitiva que desapareceria. Aqui não se trata de psicologia primitiva mas de lógica sociológica: há, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita de antemão no ser social primitivo; a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida. A esse estatuto estrutural da violência corresponde a universalidade da guerra no mundo dos selvagens.

Por funcionamento estrutural, a amizade generalizada e a troca de todos com todos são impossíveis. Deve-se portanto dar razão a Hobbes e, da impossibilidade da amizade de todos com todos, tirar a conclusão da realidade da guerra de todos contra todos? Vejamos agora a hipótese da hostilidade generalizada. Cada comunidade achasse em situação de confronto com todas as outras, a máquina guerreira funciona a todo vapor, a sociedade global compõe-se apenas de inimigos que aspiram à sua destruição recíproca. Ora, toda guerra, como se sabe, acaba por deixar frente a frente um vencedor e um vencido. Qual seria nesse caso o efeito principal da guerra de todos contra todos? Ela instituiria essa relação política cuja emergência a sociedade primitiva procura justamente impedir, a guerra de todos contra todos levaria ao estabelecimento da relação de dominação, da relação de poder que o vencedor poderia exercer pela força sobre o vencido. E então se esboçaria uma nova figura do social incluindo a relação de comando-obediência, a divisão política da sociedade em Senhores e Súditos. Em outras palavras, seria a morte da sociedade primitiva enquanto ela é e quer ser um corpo indiviso. Por conseguinte, a guerra generalizada produziria exatamente o mesmo efeito que a amizade generalizada: a negação do ser social primitivo. No caso da amizade de todos com todos, a comunidade perderia, por dissolução de sua diferença, sua propriedade de totalidade autônoma. No caso da guerra de todos contra todos, ela perderia, por irrupção da divisão social, seu caráter de unidade homogênea: a sociedade primitiva é, em seu ser, totalidade una. Ela não pode consentir na paz universal que aliena sua liberdade, assim como não pode se entregar à guerra geral que abole sua igualdade. Não é possível, entre os selvagens, nem ser o amigo de todos nem ser o inimigo de todos.

E, no entanto, a guerra pertence à essência da sociedade primitiva, ela é, como a troca, uma estrutura dessa sociedade. Quer isso dizer que o ser social primitivo seria uma espécie de composto de dois elementos heterogêneos — um pouco de troca, um pouco de guerra — e que o ideal primitivo consistiria em manter o equilíbrio entre esses dois componentes, na busca de um justo meio-termo entre elementos contrários,

quando não contraditórios? Seria persistir na idéia lévi-straussiana de que a guerra e a troca desenvolvem-se no mesmo plano e que um é sempre o limite e o fracasso do outro. Nessa perspectiva, com efeito, a troca generalizada elimina a guerra, mas, ao fazê-lo, extingue também a sociedade primitiva; e a supressão da troca pela guerra generalizada tem a mesma conseqüência. O ser social tem portanto, simultaneamente, necessidade da troca e da guerra para poder a uma só vez conjugar o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão. É com essa dupla exigência que se relacionam o estatuto e a função da troca e da guerra, que se desdobram em planos distintos. A impossibilidade da guerra de todos contra todos opera, para uma comunidade dada, uma imediata classificação da gente que a cerca: os Outros são de saída classificados em amigos e inimigos. Com os primeiros se tentará fazer alianças, com os segundos se aceitará — ou se buscará — o risco da guerra. Seria um erro reter dessa descrição apenas a banalidade de uma situação inteiramente geral na sociedade primitiva. Pois é preciso agora colocar a questão da aliança: por que uma comunidade primitiva tem necessidade de aliados? A resposta é evidente: porque ela tem inimigos. Ela teria que estar muito segura de sua força, estar muita certa de uma vitória repetida sobre os adversários, para dispensar o apoio militar, ou mesmo apenas a neutralidade, dos aliados. Na prática, isso nunca acontece: uma comunidade nunca se lança na aventura guerreira sem antes proteger sua retaguarda por meio de iniciativas diplomáticas — festas, convites — que resultam em alianças supostamente duráveis, mas que devem constantemente ser reativadas, pois a traição é sempre possível e, com freqüência, real. Aqui aparece o traço descrito pelos viajantes ou etnógrafos como a inconstância e o gosto dos selvagens pela perfídia. Porém, mais uma vez, não se trata de psicologia primitiva: a inconstância significa simplesmente que a aliança não é um contrato, que seu rompimento nunca é visto pelos selvagens como um escândalo, e que, enfim, uma comunidade dada nem sempre tem os mesmos aliados nem os mesmos inimigos. Os termos ligados pela aliança e pela guerra podem permutar e o grupo B, aliado do grupo A contra o grupo C, pode perfeitamente, em conseqüência de acontecimentos fortuitos, voltar-se contra A ao lado de C. A experiência de "campo" não cessa de oferecer o espetáculo de tais reviravoltas, que os responsáveis podem sempre justificar. O que se deve reter é a permanência do dispositivo de conjunto — divisão dos Outros em aliados e inimigos — e não a posição conjuntural e variável ocupada nesse dispositivo pelas comunidades envolvidas.

Mas essa desconfiança recíproca, e fundada, que os grupos aliados sentem, indica bem que é geralmente a contragosto que se consente a aliança, que esta não é desejada como um fim, mas apenas como um meio: o meio de atingir com o menor risco e ao menor custo um objetivo que é o empreendimento guerreiro. Vale dizer que

a aliança é aceita com resignação porque seria muito perigoso lançar-se sozinho em operações militares, e que, se fosse possível, dispensar-se-iam de bom grado aliados nunca totalmente seguros. Disso resulta uma propriedade essencial da vida internacional na sociedade primitiva: a guerra prevalece sobre a aliança, é a guerra como instituição que determina a aliança como tática. Pois a estratégia é rigorosamente a mesma para todas as comunidades: perseverar em seu ser autônomo, conservar-se como o que elas são, Nós indivisos.

Já se constatou que, pela vontade de independência política e o controle exclusivo de seu território manifestados por cada comunidade, a possibilidade da guerra está imediatamente inscrita no funcionamento dessas sociedades: a sociedade primitiva é o lugar do estado de guerra permanente. Vê-se agora que a busca da aliança depende da guerra efetiva: há uma prioridade sociológica da guerra sobre a aliança. Aqui aparece a verdadeira relação entre a troca e a guerra. Com efeito, onde se estabelecem as relações de troca; que unidades sóciopolíticas o princípio de reciprocidade reúne? São precisamente os grupos implicados nas redes de aliança, os parceiros de troca são os aliados, a esfera da troca coincide exatamente com a da aliança. Isso não significa, é claro, que se não houvesse aliança não haveria mais troca: esta simplesmente se acharia circunscrita ao espaço da comunidade autônoma no seio da qual nunca cessa de operar, ela seria estritamente intracomunitária.

Fazem-se trocas, portanto, com os aliados, há troca porque há aliança. Não se trata apenas de troca de boas maneiras (ciclo de festas às quais os grupos, ora um ora outro, convidam-se), mas também de presentes (sem verdadeira significação econômica, repetimos) e sobretudo de mulheres. Como escreve Lévi-Strauss, "... a troca de esposais não é senão o termo de um processo ininterrupto de dádivas recíprocas..." (p. 79). Em suma, a realidade da aliança funda a possibilidade de uma troca completa, relativa não apenas aos bens e serviços mas às relações matrimoniais. O que é a troca das mulheres? No âmbito da sociedade humana como tal, ela assegura a humanidade dessa sociedade, isto é, sua não-animalidade, ela significa que a sociedade humana não pertence à ordem da natureza mas à da cultura: a sociedade humana manifesta-se no universo da regra e não no da necessidade, no mundo da instituição e não no do instinto. A troca exogâmica das mulheres funda a sociedade como tal na proibição do incesto. Mas, precisamente, trata-se aqui da troca enquanto instauradora da sociedade humana como sociedade não animal, e não da troca tal como ela se institui no quadro de uma rede de alianças entre comunidades diferentes e que se manifesta num outro nível. No quadro da aliança, a troca das mulheres adquire uma evidente importância política, o estabelecimento de relações matrimoniais entre grupos diferentes é um meio de concluir e reforçar a aliança

política a fim de enfrentar nas melhores condições os inimigos inevitáveis. De aliados que são também parentes pode-se esperar mais constância na solidariedade guerreira, ainda que os laços de parentesco não sejam de modo algum uma garantia definitiva de fidelidade à aliança. Segundo Lévi-Strauss, a troca das mulheres é o termo último do "processo ininterrupto de dádivas recíprocas". Na realidade, quando dois grupos entram em relação, eles de modo algum buscam trocar mulheres: o que querem é a aliança político-militar, e o melhor meio de chegar a isso é trocar mulheres. Exatamente por isso é que, se o campo da troca matrimonial pode ser mais restrito que o da aliança política, ele não pode, em todo caso, excedê-lo: a aliança ao mesmo tempo permite a troca e a interrompe, é o limite desta, a troca não vai além da aliança.

Lévi-Strauss confunde o fim e o meio. Confusão obrigatória por causa de sua concepção mesma da troca, que situa no mesmo plano a troca como ato fundador da sociedade humana (proibição do incesto, exogamia) e a troca como consequência e meio da aliança política (os melhores aliados, ou os menos ruins, são parentes). No final das contas, o ponto de vista que sustenta a teoria lévi-straussiana da troca é que a sociedade primitiva quer a troca, que ela é uma sociedade-para-a-troca, que funciona melhor quanto mais troca houver. Ora, foi visto que, tanto no plano da economia (ideal de autarquia) quanto no da política (vontade de independência), a sociedade primitiva desenvolve constantemente uma estratégia destinada a reduzir o máximo possível a necessidade da troca: ela não é em absoluto a sociedade para a troca, mas antes, pelo contrário, a sociedade contra a troca. E isso se manifesta com a maior nitidez exatamente no ponto de junção entre troca de mulheres e violência. Sabe-se que a captura de mulheres é um dos objetivos de guerra afirmados com mais insistência por todas as sociedades primitivas: ataca-se o inimigo para apoderar-se de suas mulheres. Pouco importa que a razão invocada seja uma causa real ou um simples pretexto às hostilidades. Aqui, a guerra manifesta com evidência a profunda repugnância da sociedade primitiva a entrar no jogo da troca: com efeito, na troca de mulheres, um grupo ganha mulheres, mas perde outras tantas, enquanto na guerra pelas mulheres o grupo vitorioso ganha mulheres sem perder nenhuma. O risco é considerável (ferimentos, morte), mas o benefício é da mesma ordem: ele é total, as mulheres são gratuitas. O interesse exigiria, pois, preferir sempre a guerra à troca: mas aí haveria uma situação de guerra de todos contra todos, cuja impossibilidade se viu. A guerra passa então pela aliança, a aliança funda a troca. Há troca de mulheres porque não se pode fazer de outro modo: já que se tem inimigos, é preciso obter aliados e tentar transformá-los em cunhados. Inversamente, quando por uma razão ou outra (desequilíbrio do sex-ratio em favor dos homens, extensão da poliginia etc.) o

grupo deseja obter esposas suplementares, tentará obtê-las pela violência, pela guerra e não por uma troca onde nada ganharia.

Resumamos. O discurso relativo à troca na sociedade primitiva, ao querer reduzir esta última integralmente à troca, engana-se em dois pontos distintos mas logicamente ligados. Ignora, em primeiro lugar — ou recusa admitir —, que as sociedades primitivas, longe de querer sempre estender o campo da troca, tendem, ao contrário, a reduzir constantemente seu alcance. Tal discurso desconhece, portanto, a importância real da violência, pois a prioridade e a exclusividade concedidas à troca conduzem de fato a abolir a guerra. Enganar-se sobre a guerra, dizíamos, é enganar-se sobre a sociedade. Acreditando que o ser social primitivo é ser-para-a-troca, Lévi-Strauss é levado a dizer que a sociedade primitiva é sociedade-contra-a-guerra: a guerra é a troca mal-sucedida. Seu discurso é muito coerente, mas falso. A contradição não é interna a esse discurso, é o discurso que é contrário à realidade sociológica, etnograficamente legível, da sociedade primitiva. Não é a troca que tem a primazia, é a guerra, inscrita no modo de funcionamento da sociedade primitiva. A guerra implica a aliança, a aliança conduz à troca (entendida não como diferença do homem e do animal, como passagem da natureza à cultura, mas, evidentemente, como manifestação da socialidade da sociedade primitiva, como livre jogo de seu ser político). É por meio da guerra que se pode compreender a troca, e não o inverso. A guerra não é um fracasso acidental da troca, a troca é que é um efeito tático da guerra. Não é, como pensa Lévi-Strauss, o fato da troca que determina o não-ser da guerra, é o fato da guerra que determina o ser da troca. O problema constante da comunidade primitiva não é: com quem iremos fazer trocas? Mas, como poderemos manter nossa independência? O ponto de vista dos selvagens sobre a troca é simples: é um mal necessário; já que é preciso ter aliados, é melhor que sejam cunhados.

Hobbes acreditava, erradamente, que o mundo primitivo não é um mundo social, pois nele a guerra impediria a troca, entendida não apenas como troca de bens e serviços, mas sobretudo como troca de mulheres, como respeito à regra exogâmica na proibição do incesto. De fato, não diz ele que os selvagens americanos vivem de "maneira quase animal" e que a ausência de organização social transparece em sua submissão à "concupiscência natural" (não há entre eles universo da regra)? Mas o erro de Hobbes não faz a verdade de Lévi-Strauss. Para este último, a sociedade primitiva é o mundo da troca: mas ele confunde a troca fundadora da sociedade humana em geral e a troca como modo de relação entre grupos diferentes. Assim ele não pode escapar à eliminação da guerra, enquanto esta é a negação da troca: se há guerra não há troca e, se não há mais troca, não há mais sociedade. Por certo, a troca é imanente ao social humano: há sociedade humana porque há troca de mulheres,

porque há proibição do incesto. Mas essa troca nada tem a ver com a atividade propriamente sociopolítica que é a guerra, e esta, evidentemente, de modo nenhum coloca em questão a troca como respeito à proibição do incesto. A guerra coloca em questão a troca como conjunto das relações sociopolíticas entre comunidades diferentes, mas coloca-a em questão precisamente para fundá-la, para instituí-la pela mediação da aliança. Ao confundir os dois planos da troca, Lévi-Strauss inscreve igualmente a guerra nesse mesmo plano onde ela não cabe e de onde deve, portanto, desaparecer: para esse autor, a aplicação do princípio de reciprocidade traduz-se na busca da aliança, esta permite a troca das mulheres e a troca conduz à negação da guerra. Tal descrição do fato social primitivo seria inteiramente satisfatória se a guerra não existisse: mas conhecemos sua existência e também sua universalidade. A realidade etnográfica impõe assim o discurso contrário: o estado de guerra entre os grupos torna necessária a busca da aliança, a qual provoca a troca das mulheres. A análise bem feita dos sistemas de parentesco ou de sistemas mitológicos pode assim coexistir com um discurso defeituoso sobre a sociedade.

O exame dos fatos etnográficos demonstra a dimensão propriamente política da atividade guerreira. Ela não se relaciona nem à especificidade zoológica da humanidade, nem à concorrência vital das comunidades, nem enfim a um movimento constante da troca dirigido à supressão da violência. A guerra articula-se com a sociedade primitiva enquanto tal (nisso ela é também universal), é um modo de funcionamento dela. É a natureza mesma dessa sociedade que determina a existência e o sentido da guerra, guerra que, em razão do extremo particularismo ostentado por cada grupo, está presente de antemão, como possibilidade, no ser social primitivo. Para todo grupo local, todos os Outros são Estrangeiros: a figura do Estrangeiro confirma, para todo grupo dado, a convicção de sua identidade como Nós autônomo. Vale dizer que o estado de guerra é permanente, pois com os estrangeiros se tem apenas uma relação de hostilidade, manifesta efetivamente ou não numa guerra real. Não é a realidade pontual do conflito armado, do combate, que é essencial, mas a permanência de sua possibilidade, o estado de guerra permanente na medida em que mantém em sua diferença respectiva todas as comunidades. O que é permanente, estrutural, é o estado de guerra com os estrangeiros, que culmina às vezes, a intervalos mais ou menos regulares, mais ou menos freqüentemente conforme as sociedades, na batalha efetiva, no confronto direto: o Estrangeiro é então o Inimigo, o qual engendra por sua vez a figura do Aliado. O estado de guerra é permanente, mas nem por isso os selvagens estão o tempo todo guerreando.

A guerra como política externa da sociedade primitiva relaciona-se com sua política interna, com o que poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade, expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança. O que busca conservar a sociedade primitiva com seu conservadorismo? Ela busca conservar seu próprio ser, ela quer perseverar em seu ser. Mas que ser é esse? É um ser não dividido: o corpo social é homogêneo, a comunidade é um Nós. O conservadorismo primitivo busca portanto impedir a inovação na sociedade, quer que o respeito à Lei assegure a manutenção da indivisão, quer impedir o aparecimento da divisão na sociedade. Tal é, tanto no plano econômico (impossibilidade de acumular riquezas) quanto no plano da relação de poder (o chefe existe mas não manda), a política interna da sociedade primitiva: conservar-se como Nós indiviso, como totalidade una.

Mas percebe-se bem, por outro lado, que a vontade de perseverar em seu ser indiviso anima de maneira igual todos os Nós, todas as comunidades: a posição do Si de cada uma delas implica a oposição, a hostilidade às outras; o estado de guerra é tão permanente quanto a capacidade das comunidades primitivas de afirmar sua autonomia umas em relação às outras. Se uma se mostra incapaz disso, será destruída pelas outras. A capacidade de manter a relação estrutural de hostilidade (dissuasão) e a capacidade de resistência efetiva às incursões dos outros (rechaçar um ataque), em suma, a capacidade guerreira de cada comunidade é a condição de sua autonomia. Dito de outro modo: o estado de guerra permanente e a guerra efetiva periodicamente se revelam como o principal meio que a sociedade primitiva utiliza para impedir a mudança social. A permanência da sociedade primitiva passa pela permanência do estado de guerra, a aplicação da política interna (manter intacto o Nós indiviso e autônomo) passa pela aplicação da política externa (concluir alianças para fazer a guerra): a guerra está no centro do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social. Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo in-divisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra. Ao cessar a guerra, cessa de bater o coração da sociedade primitiva. A guerra é seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira...¹¹

A dispersão dos grupos locais, traço mais imediatamente perceptível da sociedade primitiva, não é portanto a causa da guerra, mas seu efeito, sua finalidade

¹¹ Lembremos aqui, não o discurso dos ocidentais sobre o homem primitivo como guerreiro, mas o dos Incas, discurso talvez mais inesperado, mas que procede da mesma lógica. Das tribos que se agitavam nas fronteiras do Império, os Incas diziam que eram selvagens *constantemente em estado de guerra*: o que legitimava todas as tentativas de integrá-los por meio da conquista *na pax incaica*.

específica. Qual a função da guerra primitiva? Assegurar a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos. A guerra primitiva é o trabalho de uma lógica centrífuga, de uma lógica da separação, que se exprime de quando em quando no conflito armado.¹² A guerra serve para manter cada comunidade em sua independência política. Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente. A guerra é o modo de existência privilegiado da sociedade primitiva enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los.

Portanto, a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um. Por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação. Vê-se assim que é a mesma lógica rigorosa que determina tanto a política interna quanto a política externa da sociedade primitiva. Por um lado, a comunidade quer perseverar em seu ser indiviso e impede para tanto que uma instância unificadora se separe do corpo social — a figura do chefe comandante — e introduza a divisão social entre o Senhor e os Súditos. Por outro lado, a comunidade quer perseverar em seu ser autônomo, isto é, permanecer sob o signo de sua própria Lei: ela recusa assim toda lógica que a levaria a submeter-se a uma lei exterior, ela se opõe à exterioridade da Lei unificadora. Ora, qual é esse poder legal que engloba todas as diferenças a fim de suprimi-las, que só se sustenta ao abolir a lógica do múltiplo para substituí-la pela lógica contrária da unificação, qual é o outro nome desse Um que recusa por essência a sociedade primitiva? E o Estado.

Prossigamos. O que é o Estado? É o sinal acabado da divisão na sociedade, na medida em que é o órgão separado do poder político: a sociedade doravante é dividida entre os que exercem o poder e os que se submetem a ele. A sociedade não é mais um Nós indiviso, uma totalidade una, mas um corpo partido, um ser social heterogêneo. A divisão social, a emergência do Estado, são a morte da sociedade primitiva. Para que a comunidade possa afirmar sua diferença, é preciso que ela seja indivisa, sua vontade de ser uma totalidade exclusiva de todas as outras apóia-se na recusa da divisão social: para se pensar como Nós exclusivo dos Outros, é preciso que o Nós seja um corpo social homogêneo. A fragmentação externa e a indivisão

¹² Essa lógica diz respeito não apenas às relações intercomunitárias, mas também ao funcionamento da própria comunidade. Na América do Sul, quando o porte demográfico de um grupo ultrapassa o limiar considerado ótimo pela sociedade, uma parcela de seus membros parte para fundar mais adiante outra aldeia.

interna são as duas faces de uma realidade una, os dois aspectos de um mesmo funcionamento sociológico, da mesma lógica social. Para que a comunidade possa enfrentar eficazmente o mundo dos inimigos, é preciso que ela seja unida, homogênea, sem divisão. Reciprocamente, ela tem necessidade, para existir na indivisão, da figura do Inimigo, no qual pode ler a imagem unitária de seu ser social. A autonomia sociopolítica e a indivisão sociológica são condição uma da outra, e a lógica centrífuga da atomização é uma recusa da lógica unificadora do Um. Isso significa concretamente que as comunidades primitivas nunca podem atingir grandes dimensões sociodemográficas, pois a tendência fundamental da sociedade primitiva é para a dispersão e não para a concentração, para a atomização e não para o ajuntamento. Se se observa, numa sociedade primitiva, a ação da força centrípeta, da tendência ao agrupamento visível na constituição de macro-unidades sociais, é que essa sociedade está em vias de perder a lógica primitiva do centrífugo, é que essa sociedade perde as propriedades de totalidade e de unidade, é que está deixando de ser primitiva.¹³

Recusa da unificação, recusa do Um separado, sociedade contra o Estado. Cada comunidade primitiva quer permanecer sob o signo de sua própria Lei (autonomia, independência política) que exclui a mudança social (a sociedade continuará sendo o que ela é: ser indiviso). A recusa do Estado é a recusa da exo-nomia, da lei exterior, é simplesmente a recusa, inscrita como tal na estrutura da sociedade primitiva, da submissão. Só os tolos podem acreditar que, para recusar a alienação, é preciso primeiro tê-la experimentado: a recusa da alienação (econômica ou política) pertence ao ser mesmo dessa sociedade, exprime seu conservadorismo, sua vontade deliberada de continuar sendo um Nós indiviso. Deliberada de fato, e não apenas efeito do funcionamento de uma máquina social: os selvagens sabiam perfeitamente que toda alteração de sua vida social (toda inovação social) só podia traduzir-se para eles como perda da liberdade.

O que é a sociedade primitiva? É uma multiplicidade de comunidades indivisas que obedecem todas a uma mesma lógica do centrífugo. Que instituição exprime e garante ao mesmo tempo a permanência dessa lógica? E a guerra, como verdade das relações entre as comunidades, como principal meio sociológico de promover a força centrífuga de dispersão contra a força centrípeta de unificação. A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra.

¹³ Tal é o caso, absolutamente exemplar, dos Tupi-Guarani da América do Sul, cuja sociedade era perturbada, no momento do descobrimento do Novo Mundo, por forças centrípetas, por uma lógica da unificação.

Eis-nos aqui novamente de volta ao pensamento de Hobbes. Com uma lucidez desaparecida depois dele, o pensador inglês soube reconhecer o vínculo profundo, a relação de vizinhança próxima que mantêm entre si a guerra e o Estado. Ele soube ver que a guerra e o Estado são termos contraditórios, que não podem existir juntos, que cada um deles implica a negação do outro: a guerra impede o Estado, o Estado impede a guerra. O erro, enorme porém quase fatal num homem de seu tempo, foi ter acreditado que a sociedade que persiste na guerra de todos contra todos não é justamente uma sociedade; que o mundo dos selvagens não é um mundo social; que, portanto, a instituição da sociedade passa pelo fim da guerra, pelo aparecimento do Estado, máquina anti-guerreira por excelência. Incapaz de pensar o mundo primitivo como um mundo não natural, Hobbes foi no entanto o primeiro a ver que não se pode pensar a guerra sem o Estado, que os dois devem ser pensados numa relação de exclusão. Para ele, o vínculo social institui-se entre os homens graças a esse "poder comum que mantém a todos em respeito": o Estado é contra a guerra. Que nos diz, em contraponto, a sociedade primitiva como espaço sociológico da guerra permanente? Ela repete, invertendo-o, o discurso de Hobbes, ela proclama que a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação, ela nos diz que a guerra é contra o Estado.¹⁴

¹⁴ Ao cabo desta tentativa de arqueologia da violência, colocam-se diversos problemas etnológicos, este em particular: Qual será o destino das sociedades primitivas que se deixam levar pela máquina guerreira? Ao permitir a autonomia do grupo dos guerreiros em relação à comunidade, a dinâmica da guerra traria em si o risco da divisão social? Interrogações essenciais, pois por trás delas delinea-se a questão transcendental: Em quais condições pode a divisão social aparecer na sociedade indivisa? A essas e outras questões tentaremos responder por uma série de estudos que o presente texto inaugura.

Capítulo 12
INFORTÚNIO DO GUERREIRO SELVAGEM

Infortúnio do guerreiro selvagem*

Não se pode pensar a sociedade primitiva, eu escrevia recentemente,¹ sem pensar ao mesmo tempo a guerra. Imanente ao ser social primitivo, dado imediato e universal de seu modo de funcionamento, a violência guerreira aparece no universo dos selvagens como o principal meio de conservar na indivisão o ser dessa sociedade, de manter cada comunidade em sua autonomia de totalidade una, livre e independente das outras: obstáculo maior erguido pelas sociedades sem Estado contra a máquina de unificação que constitui o Estado, a guerra pertence à essência da sociedade primitiva. Vale dizer, por conseguinte, que toda sociedade primitiva é guerreira: donde a universalidade, etnograficamente constatada, da guerra na infinita variedade das sociedades primitivas conhecidas. Se a guerra é um atributo da sociedade, a atividade guerreira se apresenta portanto como função, como tarefa inscrita desde o início no horizonte que determina o ser-no-mundo masculino: na sociedade primitiva o homem é, por definição, um guerreiro. Equação que, como veremos, lança de passagem uma nova luz à questão, muito debatida e geralmente de forma tola, das relações sociais entre homens e mulheres na sociedade primitiva.

O homem primitivo é, portanto, como tal, um guerreiro; cada adulto masculino mantém com a função guerreira uma relação de igualdade que, embora admita — e mesmo exija — a diferença reconhecida dos talentos individuais, das qualidades particulares, da bravura e da habilidade pessoais, em suma, a hierarquia do prestígio, nem por isso deixa de excluir toda disposição não igualitária dos guerreiros segundo o eixo do poder político. Como a atividade econômica ou a vida social em tempos de paz, a atividade guerreira tampouco tolera que a comunidade dos guerreiros se divida — a exemplo de toda organização militar — em soldados-executantes e chefes-comandantes: a disciplina não é a força principal dos "exércitos" primitivos, a obediência não é o primeiro dever do combatente de base, o chefe não exerce nenhum poder de comando. Pois, contrariamente a uma opinião tão falsa quanto difundida (o chefe não disporia de nenhum poder, salvo em tempo de guerra), o líder guerreiro, em nenhum momento da expedição (preparação, batalha, retirada), tem condições — caso seja essa sua intenção — de impor sua vontade, de intimar uma ordem à qual ele sabe de antemão que ninguém obedecerá. Em outras palavras, a guerra, como a paz, não permite ao chefe bancar o chefe. Descrever a figura verdadeira do chefe

* Publicado originalmente em *Libre*, n. 2, 1977. O título deste ensaio evocará, seguramente, o do livro de Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier* [Boa fortuna e infortúnio do guerreiro]. Essa sobreposição parcial marca a diferença dos campos concernidos. Dumézil analisa a função guerreira na ordem da *representação* (mitos, epopéias, teologias) que dela faz uma sociedade dividida, e que quer permanecer assim. De minha parte, reflito sobre a função do guerreiro na ordem da *realidade efetiva* (relações sociais concretas entre a comunidade e seus guerreiros) no seio de uma sociedade *indivisa*, e que quer permanecer assim.

¹ Cf. "Arqueologia da violência" (cap. 11, *supra*).

selvagem em sua dimensão de guerreiro (para que serve um chefe de guerra?) exigiria uma explanação especial. Retenhamos por ora que a guerra não abre um novo campo às relações políticas entre os homens: chefe de guerra e guerreiros permanecem Iguais, a guerra nunca instaura, ainda que de modo efêmero, uma divisão na sociedade primitiva entre os que mandam e os que obedecem, a vontade de liberdade não se anula — ainda que ao preço da eficácia operacional — na vontade de vitória. A máquina de guerra é, por si só, incapaz de engendrar a desigualdade na sociedade primitiva. As antigas crônicas dos viajantes e dos missionários, os trabalhos recentes dos etnólogos coincidem nesta constatação: quando um chefe busca impor seu próprio desejo de guerra à comunidade, esta o abandona, pois quer exercer sua livre vontade coletiva e não se submeter à lei de um desejo de poder. Ao chefe que quer "banciar o chefe", os outros viram as costas, na melhor das hipóteses; na pior, eles o matam.

Tal é, portanto, a relação estrutural que mantém com a guerra a sociedade primitiva em geral. Ora, existe (existia) no mundo um certo tipo muito particular de sociedades primitivas em que a relação com a guerra vai muito além do que foi dito acima. Trata-se de sociedades em que a atividade guerreira é de certo modo desdobrada, ou sobredeterminada: por um lado, ela assume, como em toda sociedade primitiva, a função propriamente sociopolítica de manter as comunidades na multiplicidade, aprofundando e reaprofundando sem cessar a distância entre elas; por outro lado, ela se manifesta num plano inteiramente diferente, não mais como meio político de uma estratégia sociológica — deixar funcionar plenamente a força centrífuga para afastar de antemão toda força de unificação —, mas sim como meta privada, como finalidade pessoal do guerreiro. Nesse nível, a guerra não é mais um efeito estrutural do modo de funcionamento da sociedade primitiva, é um empreendimento individual absolutamente livre, no sentido de que procede apenas da decisão do guerreiro: este só obedece aqui à lei de seu desejo ou de sua vontade.

Seria a guerra, nesse caso, uma questão apenas do guerreiro? Apesar do aspecto extremamente "personalizado" da atividade guerreira nesse tipo de sociedades, é evidente que ela não deixa de ter incidências no plano sociológico. Com efeito, que nova figura dá ao corpo social a dupla dimensão assumida então pela guerra? É que na superfície desse corpo desenha-se um espaço estranho — um espaço estrangeiro —, é que a ele vem juntar-se um órgão imprevisível: o grupo social particular constituído pelo conjunto dos guerreiros.

E não pelo conjunto dos homens. Pois nem todos os homens nessas sociedades são necessariamente guerreiros, nem todos respondem com igual intensidade ao chamado das armas, somente alguns realizam sua vocação guerreira. Em outras

palavras, o grupo dos guerreiros abrange nesse tipo de sociedade apenas uma minoria de homens: os que escolheram deliberadamente se dedicar, em tempo integral por assim dizer, à atividade guerreira, aqueles para quem a guerra é o fundamento mesmo de seu ser, o ponto de honra último, o sentido exclusivo de sua vida. A diferença entre o caso geral das sociedades primitivas e o caso particular das sociedades aqui em questão aparece imediatamente. Sendo a sociedade primitiva em essência guerreira, nela todos os homens são guerreiros: potenciais, pois o estado de guerra é permanente; efetivos, quando de tempos em tempos irrompe o conflito armado. E é justamente porque os homens em sua totalidade estão sempre prontos para a guerra que não se pode diferenciar, no seio da comunidade masculina, um grupo especial mais guerreiro que os outros: a relação com a guerra é igual para todos. Já no caso das sociedades "de guerreiros", a guerra adquire também o caráter de uma vocação pessoal que todo indivíduo masculino pode experimentar, pois cada um é livre para fazer o que quer, mas que somente alguns realizam de fato. Isso significa que, no caso geral, os homens em sua totalidade fazem a guerra de tempos em tempos, enquanto, no caso particular, uma minoria de homens faz constantemente a guerra. Ou ainda, para dizer mais claramente: nas sociedades "de guerreiros", todos os homens fazem de tempos em tempos a guerra, quando a comunidade em seu conjunto é envolvida (e assim somos levados de volta ao caso geral), mas, além disso, um certo número deles está constantemente engajado em expedições guerreiras, mesmo se a tribo se acha, provisoriamente, em relativa paz com os grupos vizinhos: eles fazem a guerra por conta própria e não para responder a um imperativo coletivo.

O que de modo nenhum significa, é claro, que a sociedade permaneça indiferente, inerte diante do ativismo de seus guerreiros: ao contrário, a guerra é exaltada pela sociedade, o guerreiro vencedor é celebrado e, em grandes festas, seus feitos são cantados por todos. Há uma relação positiva, portanto, entre a sociedade e o guerreiro. Eis por que essas sociedades merecem eminentemente o qualificativo de guerreiras. Ainda assim será preciso elucidar em sua profundidade talvez inesperada a relação real que liga a comunidade como tal ao grupo um tanto enigmático de seus guerreiros. Mas onde se encontram tais sociedades?

Convém em primeiro lugar observar que as sociedades guerreiras não representam uma essência específica, irreduzível, imutável da sociedade primitiva: são apenas um caso particular, a particularidade de seu caso devendo-se ao lugar especial que nela ocupam a atividade guerreira e os guerreiros. Em outras palavras, toda sociedade primitiva poderia transformar-se em sociedade guerreira, segundo circunstâncias locais externas (por exemplo, agressividade crescente dos grupos vizinhos ou, ao contrário, seu enfraquecimento, incitando-a a redobrar os ataques

contra eles) ou internas (exaltação, no sistema de normas que rege a existência coletiva, do ethos guerreiro). Vale dizer igualmente que o caminho pode ser percorrido em sentido inverso, que uma sociedade guerreira pode muito bem deixar de sê-lo, contanto que uma mudança na ética tribal ou no ambiente sociopolítico modere o gosto pela guerra ou restrinja seu campo de aplicação. O devir-guerreiro de uma sociedade primitiva, ou seu eventual retorno à situação "clássica" anterior, depende de uma história e de uma etnografia particulares, locais, aliás às vezes possível de reconstituir. Mas esse é um outro problema.

A possibilidade de tornar-se guerreira está assim aberta para toda sociedade primitiva. Seguramente, em todo o espaço de nosso mundo, ao longo dos milênios que durou esse modo primordial de organização social da humanidade, houve, aqui e ali, surgindo e depois desaparecendo, sociedades de guerreiros. Mas seria naturalmente muito pouco referir-se apenas à possibilidade sociológica, para toda sociedade, de tornar-se sociedade guerreira, e à probabilidade de tal evolução. O etnólogo dispõe, felizmente, de documentos mais ou menos antigos nos quais são descritas, de maneira bastante detalhada, sociedades guerreiras. Ele pode mesmo, ocorrência rara e tanto mais preciosa, ter a oportunidade de efetuar numa dessas sociedades o que se chama de trabalho de campo. Em todo caso, o continente americano oferece, tanto ao Norte quanto ao Sul, uma amostragem bastante ampla de sociedades que, para além de suas diferenças, possuem em comum uma propriedade marcante: elas levaram bastante longe, em graus diversos, sua vocação guerreira, institucionalizaram as confrarias de guerreiros, deixaram a guerra ocupar um lugar central na vida política e ritual da sociedade, em suma, deram um reconhecimento social a essa forma original, quase a-social, da guerra, e aos homens que a conduzem. Os relatos dos exploradores, as crônicas dos aventureiros, os informes dos missionários nos ensinam que tal era o caso dos Huron, dos Algonquinos ou dos Iroqueses; a essas fontes antigas vêm juntar-se, para confirmá-las, os relatos mais recentes de prisioneiros de índios, os documentos oficiais norte-americanos (civis ou militares) e as autobiografias de guerreiros vencidos, que nos falam dos Cheyenne e dos Sioux, dos Pieds Noirs ou dos Apache.

Também belicosa, mas menos conhecida, a América do Sul propõe à pesquisa e à reflexão antropológicas o incomparável campo de trabalho constituído pelo Grande Chaco. Situada no centro do continente sul-americano, essa austera e vasta região tropical cobre boa parte do Paraguai, da Argentina e da Bolívia. O clima (estações muito contrastadas), a hidrografia (muito poucos cursos d'água), a flora (abundância de uma vegetação espinhosa adaptada à escassez da água) contribuem para tornar o Chaco muito homogêneo do ponto de vista da natureza. Mas ele o é ainda mais do

ponto de vista da cultura, destacando-se, no horizonte etnográfico sul-americano, com a nitidez de uma área cultural determinada. Numerosas tribos que ocupavam esse território, a maioria delas, ilustram perfeitamente, e sem dúvida melhor que qualquer outra sociedade, o que se entende habitualmente por cultura guerreira: lá a guerra aparece como a atividade mais altamente valorizada pela sociedade, é a ocupação quase exclusiva de uma parte dos homens. Os primeiros conquistadores espanhóis não tardaram a descobrir isso, tendo que enfrentar repetidos assaltos dos índios chaquenos tão logo chegaram à orla do Chaco.

Graças aos acasos da história e à tenacidade dos jesuítas, dispomos de uma documentação muito considerável sobre as principais dessas tribos. Durante o século XVIII, até sua expulsão em 1768, os jesuítas, encorajados pelo sucesso junto aos índios Guaraní, tentaram integrar o Chaco a seu empreendimento missionário. O fracasso, já antes da expulsão, era quase total e, como sublinham os próprios jesuítas, mais ou menos inevitável: contra a tarefa de evangelização se ergue, insuperável, o obstáculo da diabólica paixão guerreira dos índios. Não podendo estabelecer o balanço positivo de uma conquista espiritual bem-sucedida, os missionários, resignados, empreenderam refletir sobre seu fracasso e descobrir sua explicação na natureza particular das sociedades que a má sorte lhes destinara: donde, para nossa sorte, as soberbas descrições que nos deixaram, enriquecidas por anos de contato cotidiano com os índios, pelo conhecimento de suas línguas, por uma real simpatia dos jesuítas em relação aos ferozes guerreiros. É assim que doravante está associado à tribo dos Abipones o nome de Martin Dobrizhoffer, aos Mocovi o de Florian Paucke, aos famosos Guaykuru-Mbayá o de José Sanchez Labrador, sem esquecer a obra que Pedro Lozano, historiador da Companhia de Jesus, dedicou especialmente às sociedades do Chaco.²

Essas tribos, em sua maior parte, desapareceram. O testemunho dos livros exemplares que guardam sua memória é assim duplamente precioso. Mas, por mais preciso e detalhado que fosse, ele não poderia substituir completamente a observação direta de uma sociedade viva. Essa possibilidade foi-me oferecida em 1966, na parte paraguaia do Chaco, perto do rio Pilcomayo que separa a Argentina do Paraguai. O curso médio desse rio faz fronteira, ao sul, com o território dos índios Chulupi, mais conhecidos na literatura etnográfica pelo nome (inexato) de Ashluslay, mas cuja autodenominação é Nivaklé, termo que, como se pode esperar, significa simplesmente "os Homens". Calculados em 20 mil no início do século, os Chulupi parecem ter agora detido a queda demográfica que os ameaçava: são atualmente cerca de 10 mil. Permaneci seis meses entre eles (maio a outubro de 1966), acompanhado

² Cf. bibliografia.

em meus deslocamentos por dois índios intérpretes que, além de sua própria língua, falavam correntemente o espanhol e o guarani.³

Até o começo dos anos 1930, o Chaco paraguaio era um território quase exclusivamente índio, terra incognita onde os paraguaios pouco haviam tentado penetrar. Assim as tribos levavam sua vida tradicional, livre, autônoma, na qual a guerra ocupava, sobretudo entre os Chulupi-Nivaklé, um lugar preponderante. Devido às tentativas de anexação dessa região pelo Estado boliviano, irrompeu, em 1932, uma guerra mortífera, a guerra do Chaco, que opôs bolivianos e paraguaios até 1935, e que acabou com a derrota do exército boliviano. Os índios, em princípio alheios a esse conflito internacional que não lhes dizia respeito, foram no entanto as primeiras vítimas: essa guerra encarniçada (50 mil mortos de cada lado) desenrolou-se em seu território, em particular no dos Nivaklé, obrigando os índios a fugir das zonas de combate e perturbando irremediavelmente a vida social tradicional. Preocupados em consolidar sua vitória, os paraguaios logo edificaram, ao longo das fronteiras, uma série de fortins, cujas guarnições também protegiam contra eventuais ataques indígenas os colonos e as missões religiosas que se instalavam nesse território virgem. Com isso acabou a antiga liberdade das tribos: os contatos mais ou menos seguidos com os brancos e seus efeitos habituais (epidemias, exploração, alcoolismo etc.) não tardaram a espalhar a destruição e a morte.

As comunidades mais guerreiras reagiram, porém, melhor que as outras: é o caso dos Chulupi⁴ que, contando com um poderoso ethos guerreiro e uma eficaz solidariedade tribal, souberam conservar até o presente uma relativa autonomia. Por ocasião de minha estada entre esses índios, já fazia tempo que a guerra terminara para eles. Mas muitos homens, então com cinqüenta ou sessenta anos, eram ex-guerreiros (ex-combatentes) que, vinte ou vinte e cinco anos antes (início dos anos 1940), ainda armavam emboscadas implacáveis a seus inimigos hereditários, os índios Toba, que ocupavam, na Argentina, a outra margem do Pilcomayo. Tive conversas seguidas com vários deles. Memória ainda viva de combates recentes, desejo de todo guerreiro de exaltar seus feitos de armas, atenção apaixonada dos jovens que escutavam esses relatos de seus pais: tudo se conjugava para facilitar minha vontade de saber mais sobre uma sociedade "de guerreiros", sobre os ritos e as técnicas da guerra índia, sobre a relação entre a sociedade e seus guerreiros. Tanto quanto às crônicas dos

³ Todas essas sociedades (Abipones, Mocovi, Toba, Guaykuru, Chulupi etc.) eram tribos "equestres" que, bem antes dos índios da América do Norte, passaram a usar o cavalo. Esse uso é atestado entre os Abipones desde o início do século XVII; os Chulupi tornaram-se cavaleiros por volta do início do século XIX. A aquisição do cavalo teve evidentemente efeitos profundos sobre a vida dessas sociedades, mas sem alterar sua relação com a guerra: esta simplesmente se intensificou, graças à mobilidade que o cavalo permitia aos combatentes, cujas técnicas adaptaram-se a esta nova máquina de guerra que é uma montaria (não se combate do mesmo modo a pé e a cavalo).

⁴ Do abundante material etnográfico recolhido entre os Chulupi-Nivaklé, somente uma ínfima parte foi publicada até hoje. Cf. "De que riem os índios", in *A sociedade contra o Estado* (São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003). Essa tribo guerreira será objeto de uma publicação ulterior.

Sanchez Labrador ou dos Dobrizhoffer, devo a esses homens — de uma lucidez surpreendente quanto ao estatuto do guerreiro em sua própria comunidade — ter entrevisto os traços que compõem, cheia de orgulho, a figura do Guerreiro; ter podido identificar as linhas do movimento necessário que a vida guerreira descreve; ter compreendido, enfim (pois eles mo disseram: eles o sabiam), qual é o destino do guerreiro selvagem.

Consideremos, por exemplo — porque elas ilustram perfeitamente o mundo singular das sociedades de guerreiros, e porque a documentação que lhes concerne é muito rica —, o caso de três tribos do Chaco: os Abipones, os Guaykuru e os Chulupi. Institucionalmente aceito e reconhecido pela sociedade como lugar determinado do campo sociológico, ou como órgão particular do corpo social, o grupo dos guerreiros nomeia-se nessas tribos, respectivamente: Höchero, Niadagaguadi, Kaanoklé. Esses termos denotam não apenas a atividade principal (a guerra) dos homens que eles designam, mas também sua pertença a uma ordem cuja superioridade é socialmente aceita (uma "nobreza", dizem os cronistas), a uma espécie de cavalaria cujo prestígio repercute sobre a sociedade inteira: a tribo tem orgulho de seus guerreiros. Ganhar o nome de guerreiro é conquistar um título de nobreza.

Essa superioridade do grupo dos guerreiros baseia-se, de fato, exclusivamente no prestígio que os feitos de armas lhes conferem: a sociedade funciona aqui como um espelho que devolve ao guerreiro vencedor uma imagem de si mesmo bastante lisonjeira, não apenas para que ele julgue legítimo os esforços despendidos e os riscos corridos, mas também para que se sinta encorajado a prosseguir a realização de sua vocação belicosa, a perseverar, enfim, no seu ser de guerreiro. Ao ritmo das festas, cerimônias, danças, cantos e bebedeiras que celebram ou comemoram coletivamente suas façanhas, o Höchero abipone ou o Kaanoklé chulupi experimenta, até o âmago de seu ser, a verdade desse reconhecimento que a sociedade lhe prodigaliza. Ajustamento exato entre o mundo ético dos valores tribais e o ponto de honra individual do guerreiro privado.

Vale dizer que essa disposição hierárquica — mais do que aceita: desejada pela sociedade —, que reconhece ao guerreiro a superioridade de seu estatuto social, não poderia exceder a esfera do prestígio: ela não é uma hierarquia do poder, como se o grupo dos guerreiros o detivesse e o exercesse sobre a sociedade. Nenhuma relação de dependência coloca a sociedade em situação de ter que obedecer à sua minoria guerreira. Como qualquer outra sociedade primitiva, a sociedade guerreira não permitiria à divisão social romper a homogeneidade do corpo social; ela não deixa os guerreiros se instituírem como órgão de um poder político separado da sociedade, não

deixa o guerreiro se encarnar na figura do Senhor. Ainda será preciso analisar em profundidade os procedimentos que a sociedade utiliza para manter os guerreiros afastados do poder. Mas é exatamente essa disjunção essencial que Sanchez Labrador constata, depois de assinalar a incorrigível propensão dos nobres-guerreiros guaykuru à jactância e à gabarolice:

...há, na verdade, pouca diferença entre todos eles (I, p. 151).

Quem são os guerreiros? Como se pode facilmente imaginar, posto que a agressividade e a belicosidade diminuem em geral com a idade, é sobretudo numa classe de idade determinada que eles são recrutados: a dos jovens com mais de dezoito anos. Os Guaykuru, que, mais que seus vizinhos, desenvolveram em torno da guerra um conjunto complexo de atividades cerimoniais, sancionavam com um verdadeiro rito de passagem a chegada dos rapazes à idade de portar armas (depois de dezesseis anos). Nesse ritual, os adolescentes eram submetidos a penosas provações físicas e deviam distribuir todos os seus bens (armas, vestimentas, ornamentos) às pessoas da tribo. Trata-se, no caso, de um ritual especificamente militar e não de um rito de iniciação: este era celebrado mais cedo, para os rapazes com idade entre doze e dezesseis anos. Mas submeter-se com sucesso ao ritual guerreiro nem por isso significava a inclusão, para os jovens, no grupo dos Niadagaguadi, na confraria dos guerreiros, à qual somente um tipo de façanha particular dava acesso. Para além das diferenças rituais que essas sociedades apresentam, em todas as tribos do Chaco a carreira das armas era aberta a todos os jovens sem distinção. Quanto ao enobrecimento resultante da entrada no grupo dos guerreiros, ele dependia exclusivamente do valor pessoal dos iniciantes. Grupo totalmente aberto, portanto (o que exclui pesquisar aí uma casta fechada em gestação), mas grupo minoritário ao mesmo tempo, pois nem todos os jovens conseguiam realizar a façanha requisitada e, entre os que conseguiam, nem todos desejavam (como se verá) ser socialmente reconhecidos e nomeados guerreiros: o fato de um combatente chulupi ou abipone recusar o título cobiçado de Kaanoklé ou de Höchero é suficiente para mostrar, pela importância da renúncia, a grandeza daquilo que, em troca, ele espera obter e conservar. Aí se lê precisamente o que ser guerreiro quer dizer.

O guerreiro é, antes de mais nada, sua paixão pela guerra. Paixão singularmente intensa nas tribos do Chaco, como o explicam seus cronistas. Sobre os Guaykuru, Sanchez Labrador escreve:

Eles consideram as coisas com uma total indiferença, excetuado o grande zelo com que se ocupam de seus cavalos, de seu labrete e de suas armas (I, p. 288).

Essa constatação de indiferença, Dobrizhoffer a confirma a propósito dos mesmos Guaykuru:

Sua principal e única preocupação e ciência são os cavalos e as armas (I, p. 199).

Mas isso vale também para os Abipones que, desse ponto de vista, não se distinguem dos Guaykuru. Dobrizhoffer, horrorizado diante dos ferimentos infligidos às crianças, observa que esse é

o prelúdio à guerra em vista da qual desde cedo elas são treinadas (II, p. 48).

Conseqüência — fundamental para um padre missionário — dessa pedagogia da violência: os Abipones, pouco preparados para praticar as virtudes cristãs, procuravam, ao contrário, evitar a ética do amai-vos uns aos outros. A cristianização, escreve o jesuíta, estava destinada ao fracasso:

... os jovens abipones opõem-se aos progressos da religião. Em seu ardente desejo de glória militar e de butim, são ávidos por cortar as cabeças dos espanhóis e destruir suas carroças e acampamentos... (II, p. 148).

O gosto dos jovens pela guerra não é menos intenso em sociedades bastante diferentes sob outros aspectos. É assim que, no outro extremo do continente americano, no Canadá, Champlain fracassa com freqüência em seus esforços para manter em paz as tribos cuja aliança ele gostaria de assegurar: sempre os mesmos fomentadores de guerra, os jovens. Sua estratégia a longo prazo, fundada no estabelecimento de relações pacíficas entre os Algonquinos e os Iroqueses, talvez tivesse sido bem-sucedida, não fossem

... nove ou dez jovens estouvados que decidiram ir à guerra, o que fizeram sem que os pudessem impedir, devido à pouca obediência que têm por seus chefes... (p. 285)

Quanto aos jesuítas franceses, eles experimentavam nessas regiões os mesmos dissabores que seus homólogos alemães ou espanhóis no Chaco um século mais

tarde. Desejosos de frear a guerra que seus aliados Huron moviam contra os Iroqueses, ou pelo menos de poupar aos prisioneiros de guerra as terríveis torturas infligidas pelos vencedores, tentavam sistematicamente resgatar dos Huron os cativos iroqueses. A uma tal proposta de resgate, eis o que respondeu, indignado, um chefe huron:

Sou um homem de guerra e não um mercador, vim para combater e não para negociar; minha glória não é ganhar presentes, mas trazer comigo prisioneiros, e portanto não posso tocar nos machados e caldeirões que me oferece; se tem tanta vontade de ter nossos prisioneiros, tome-os, tenho ainda bastante disposição para ir buscar outros; se o inimigo me tirar a vida, dirão na terra de Onontio,⁵ para onde foram nossos prisioneiros, que nos lançamos à morte para obter outros mais. (III, ano de 1644, p. 48)

Quanto aos índios Chulupi, seus veteranos contaram-me que, entre 1925 e 1928, quando preparavam uma ação particularmente decisiva e perigosa contra os militares bolivianos ou argentinos, então dispostos a exterminá-los, tiveram que recusar as candidaturas de rapazes muito jovens cuja impetuosidade e indisciplina punham em risco o sucesso da expedição, ameaçando mesmo transformá-la em desastre. "Não precisamos de vocês", diziam os Kaanoklé, "somos bastante numerosos." Às vezes eles não somavam mais que uma dúzia.

Os guerreiros são portanto homens jovens. Mas por que os jovens são a tal ponto apaixonados pela guerra? Onde se origina sua paixão? O que faz, em uma palavra, o guerreiro querer se expor? E, como já vimos, o desejo de prestígio, que somente a sociedade pode reconhecer ou recusar. Tal é o vínculo que une o guerreiro à sua sociedade, o terceiro termo que põe em relação o corpo social e o grupo dos guerreiros, determinando desde o início uma relação de dependência: a realização de si do guerreiro passa pelo reconhecimento social, o guerreiro não se pode pensar como tal se a sociedade não o reconhece como tal. A realização da façanha individual não é senão uma condição necessária para a aquisição de um prestígio que somente o assentimento social confere. Em outras palavras, a sociedade pode muito bem, conforme as circunstâncias, recusar reconhecer o valor de uma ação guerreira julgada inoportuna, provocadora ou prematura: entre a sociedade e o guerreiro há um jogo cujas regras somente a tribo controla. Os cronistas medem a paixão guerreira pela força do desejo de prestígio, e o que Dobrizhoffer escreve acerca dos Abipones vale para todas as sociedades guerreiras:

⁵ Nome indígena do governador francês.

Eles consideram que a nobreza mais digna de honra não é a herdada pelo sangue e que é como um patrimônio, mas sim a que se obtém pelos próprios méritos. [...] Para eles a nobreza reside, não no valor e na honra da linhagem, mas na valentia e na retidão (II, p. 454).

Nada é adquirido de antemão pelo guerreiro, para ele não há rendimento de situação, a glória é intransmissível e não justifica nenhum privilégio.

O amor à guerra é uma paixão secundária, derivada de uma paixão primária: o desejo mais fundamental de prestígio. A guerra é aqui o meio de realizar um fim individual: o desejo de glória do guerreiro, que é em si mesmo sua própria finalidade. Vontade não de potência, mas de glória: tal é o guerreiro, homem para o qual a guerra constitui de longe o meio mais rápido e mais eficaz de realizar sua vontade. Mas por meio de que sinais o guerreiro se faz reconhecer pela sociedade, como pode ele forçá-la a conferir-lhe o prestígio que espera dela? Que provas, em suma, ele oferece para estabelecer sua vitória? Há, em primeiro lugar, o butim. Sua importância, ao mesmo tempo real e simbólica, é, nas tribos do Chaco, tanto mais significativa quanto na sociedade primitiva em geral a guerra não comporta nenhuma finalidade econômica. Após observar que os Guaykuru não fazem a guerra a fim de aumentar seu território, Sanchez Labrador define suas causas principais:

A razão principal que os leva a guerrear em território estrangeiro é unicamente o interesse pelo butim e a vingança ao que consideram ofensas. (I, p. 310)

A Dobrizhoffer, os Abipones explicavam que

a guerra contra os cristãos lhes proporcionava mais benefícios que a paz. (II, P-133)

Qual é a composição do butim de guerra? Trata-se essencialmente de instrumentos metálicos, de cavalos e de prisioneiros, homens, mulheres ou crianças. A destinação do metal é evidente: aumentar o rendimento técnico das armas (pontas de flechas, lanças, facas etc). A dos cavalos é muito menos utilitária. Com efeito, os Abipones, Mocovi, Toba, Guaykuru não careciam de modo algum de cavalos: ao contrário, tinham milhares deles; havia índios que possuíam até 400 animais, sendo que utilizavam apenas alguns (cavalos de guerra, de viagem, de carga). Em sua maior parte, as famílias abipones dispunham de uns cinquenta animais. Não tinham a menor necessidade dos cavalos dos outros, embora julgassem jamais possuir o bastante:

portanto, capturar os cavalos dos inimigos (espanhóis ou índios) era uma espécie de esporte. Esporte naturalmente arriscado, pois cada tribo vigiava zelosamente seu bem mais precioso, as imensas tropas de cavalos. Bem muito precioso, certamente, mas de puro prestígio, exclusivamente espetacular, no sentido de que comportava apenas pequeno valor de uso e de troca. Bem que era igualmente um estorvo para cada comunidade, pelas obrigações que a posse de milhares de cavalos lhes criava: vigilância constante para protegê-los dos vizinhos, busca permanente de pastagens e pontos d'água abundantes. Ainda assim os índios do Chaco arriscavam a vida para roubar cavalos de outrem, sabendo muito bem que, ao aumentar seu rebanho às expensas do inimigo, cobriam-se duplamente de glória. Dobrizhoffer indica a dimensão desses roubos:

Às vezes, num único assalto, os jovens abipones, que são mais ferozes que os adultos, roubavam até 4 mil cavalos. (III, p. 16)

Por fim, a parte mais prestigiosa do butim de guerra: os prisioneiros, como explica Sanchez Labrador:

Eles manifestam um indizível e compulsivo desejo de ter prisioneiros e crianças de qualquer outra nação, mesmo dos espanhóis. (I, p. 310)

Menos acentuado que entre os Guaykuru, o desejo de capturar inimigos é ainda bastante forte entre os Abipones ou os Chulupi. Quando passei uma temporada entre estes últimos, mostraram-me numa de suas aldeias dois velhos, um homem e uma mulher, que haviam passado longos anos de cativo entre os Toba. Poucos anos antes, os Toba os haviam devolvido à tribo em troca de alguns dos seus, prisioneiros dos Chulupi. Comparando-se o que escrevem Sanchez Labrador e Dobrizhoffer sobre o estatuto destinado aos cativos pelos Guaykuru e os Abipones, aparece uma diferença considerável no tratamento que lhes era reservado. Segundo o primeiro, os prisioneiros dos Guaykuru eram "servos" ou "escravos". A respeito da extrema liberdade que possuem os adolescentes, ele escreve:

Eles fazem o que querem sem sequer ajudar seus pais. É uma ocupação de domésticos. (I, p. 315)

Dobrizhoffer, ao contrário, observa a respeito dos Abipones:

Eles nunca consideravam seus prisioneiros de guerra, fossem espanhóis, índios ou negros, como servos ou escravos. (II, p. 139)

Logo se percebe que, na verdade, as tarefas servis exigidas dos prisioneiros por seus amos guaykuru não vão muito além das pequenas corvéias cotidianas e certamente fastidiosas: buscar lenha, água, preparar a comida. Quanto ao resto, os "escravos" viviam como os senhores, participando com eles dos empreendimentos militares. O simples bom senso basta para indicar por que os vencedores não podiam transformar os vencidos em escravos dos quais explorariam a força de trabalho: em que tarefas teriam podido ocupá-los? Há certamente condição pior que a de escravo dos Guaykuru, segundo Sanchez Labrador:

Enquanto seus amos dormem, eles se embriagam ou fazem outras coisas. (I, p. 251)

Os Guaykuru, aliás, pouco se perturbavam com sutileza nas distinções sociais:

Sua autoglorificação os leva a considerar o resto das nações de que têm conhecimento, sem excetuar os espanhóis, como escravos. (II, p. 52)

Mesmo sem poder resolvê-lo aqui, é preciso pelo menos levantar um problema: o da demografia particular dessas sociedades guerreiras. Em meados do século XVIII, os Guaykuru eram uns 7 mil, os Abipones, 5 mil. Pouco tempo depois da chegada dos espanhóis nessas regiões teve lugar, em 1542, a primeira guerra entre os conquistadores, conduzidos por A. N. Cabeza de Vaca, e os Guaykuru, que então chegavam a cerca de 25 mil. Em pouco mais de dois séculos, sua população decresceu em mais de dois terços. Os Abipones certamente sofreram a mesma queda demográfica. Quais as causas disso? Evidentemente, é preciso levar em conta as epidemias introduzidas pelos europeus. Mas, como observam os jesuítas, as tribos do Chaco, ao contrário das outras (os Guarani, por exemplo), e em razão de sua própria hostilidade ao contato — quando não belicoso — com os espanhóis, achavam-se relativamente protegidas do mortal impacto microbiano. Se as epidemias estão, ao menos parcialmente, excluídas, a que se deve o decréscimo de população dessas tribos? As indicações dos missionários sobre esse ponto são muito precisas. Surpreendendo-se com o pequeno número de crianças entre os Guaykuru, Sanchez Labrador observa que conheceu, de todos os que viu, apenas quatro casais com dois filhos, os outros tendo um só ou nenhum (II, p. 31). A mesma constatação em

Dobrizhoffer: os Abipones têm poucos filhos. Além disso, o número de mulheres, entre eles, é muito superior ao dos homens. O jesuíta indica a proporção, seguramente exagerada, de 100 homens para 600 mulheres; donde a grande frequência da poliginia (II, p. 102-03).

Não há dúvida que a mortalidade dos jovens era muito elevada e que as tribos do Chaco pagavam um alto preço por sua paixão pela guerra. No entanto, não é isso que explica a baixa demografia: os casamentos poligínicos poderiam ter compensado as perdas em homens. Parece evidente que a queda da população foi provocada não pelo excesso de mortalidade dos homens, mas pela deficiência de natalidade: não havia filhos em número suficiente. E, para precisar ainda mais: havia poucos nascimentos porque as mulheres não queriam ter filhos. Eis a razão por que um dos objetivos da guerra era capturar os filhos dos outros. Aliás, operação muitas vezes bem-sucedida: as crianças e adolescentes, espanhóis em particular, cativos das tribos, em geral recusavam-se a deixá-las quando tinham essa possibilidade. De toda maneira, o fato é que tais sociedades (sobretudo os Abipones, Mocovi e Guaykuru) achavam-se, em razão da própria dinâmica guerreira, confrontadas com a questão de sua sobrevivência. Pois é preciso articular juntos estes dois desejos, distintos e convergentes: desejo social da sociedade de levar a guerra e a morte alhures, desejo individual das mulheres de não ter filhos. Vontade de produzir a morte, de um lado, recusa de produzir a vida, de outro. Ao saciar-se em sua paixão guerreira, essa altiva cavalaria do Chaco acenava, tragicamente, para a possibilidade de sua própria morte: ao compartilhar essa paixão, as jovens mulheres aceitavam ser esposas dos guerreiros, mas não mães de seus filhos.

Resta sublinhar os efeitos socioeconômicos a médio prazo da guerra nessas sociedades. Algumas delas (Abipones, Mocovi, Guaykuru) tinham abandonado a agricultura havia muito, a guerra permanente e as necessidades pastoris (busca de novas pastagens para os cavalos) acomodando-se mal à vida sedentária. Deslocavam-se portanto como nômades por seu território, em grupos de 100 a 400 pessoas, vivendo de caça, pesca e coleta (plantas selvagens, mel). Se as incursões repetidas contra os inimigos visavam de início conquistar bens de prestígio (cavalos, prisioneiros), elas posteriormente tenderam a adquirir uma dimensão propriamente econômica: obter não apenas bens de equipamento (armas), mas igualmente bens de consumo (plantas cultivadas comestíveis, algodão, tabaco, carne bovina etc). Em outras palavras, e sem exagerar a amplitude dessa mudança funcional da guerra, as incursões tornaram-se também ações de pilhagem: os índios consideravam mais fácil obter com armas na mão os bens que necessitavam. Essa prática podia, com o tempo, determinar uma dupla relação de dependência de caráter econômico: dependência

externa da sociedade global em relação aos lugares de produção dos bens desejados (essencialmente as colônias espanholas); dependência interna da tribo em relação ao grupo que, parcialmente pelo menos, assegurava sua subsistência, ou seja, o grupo dos guerreiros. Assim não é muito surpreendente ficar sabendo o que significava exatamente, entre os Guaykuru, o termo que designava os guerreiros como tais, e não apenas os caçadores: Niadagaguadi, aqueles graças aos quais comemos.

Essa "perversão" econômica da guerra nas sociedades que a ela se entregam totalmente não seria, em vez de um acidente local, o efeito de uma lógica imanente à própria guerra? Não se transformaria o guerreiro fatalmente em saqueador? De todo modo, é o que levaria a pensar o caso de sociedades primitivas que seguiram um caminho análogo. Os Apache, por exemplo (cf. bibliografia), tendo abandonado a agricultura, deixaram aos poucos a guerra assumir uma função econômica: eles saqueavam sistematicamente os estabelecimentos mexicanos e norte-americanos, sob a condução, entre outros, do famoso Gerônimo, cujas ações militares só eram toleradas pela tribo se lhe proporcionassem um butim suficiente. Lógica da guerra, talvez, mas poderosamente auxiliada pela posse do cavalo.

A análise detalhada dos elementos que compõem o butim de guerra poderia sugerir que ele representa por si só o sinal de reconhecimento do guerreiro, que ele é a fonte do prestígio buscado. Mas não é o que acontece: não era de modo algum o número de cavalos ou prisioneiros capturados que determinava a pertença ao grupo dos Höchero ou dos Kaanoklé: era preciso trazer o escalpo de um inimigo morto em combate. Geralmente ignora-se que essa tradição é tão antiga na América do Sul quanto na América do Norte. Quase todas as tribos do Chaco a respeitavam. Escalpar o inimigo abatido significava explicitamente o desejo do jovem vencedor de ser admitido no clube dos guerreiros. Imponentes cerimônias celebravam o ingresso do novo membro, reconhecendo seu direito definitivo ao título — pois tratava-se de um enobrecimento — de guerreiro. Portanto, deve-se estabelecer esta dupla equação: os guerreiros ocupam o topo da hierarquia social do prestígio; um guerreiro é um homem que escalpa os inimigos e não se contenta em matá-los. Conseqüência imediata: um homem que mata o inimigo sem o escalpar não é um guerreiro. Extravagância aparentemente anódina, mas que se revelará de extrema importância.

Há uma hierarquia dos escalpos. As cabeleiras espanholas, embora não desprezadas, não eram nem de longe tão cobiçadas quanto as dos índios. Assim, para os Chulupi, nada se comparava a um escalpo toba, seus inimigos de sempre. Antes e depois da guerra do Chaco, os guerreiros chulupi opuseram uma resistência encarniçada ao exército boliviano que queria invadir seu território e exterminar seus ocupantes. Grandes conhecedores da região, eles espreitavam e atacavam os

invasores nas proximidades dos raros pontos de água. Os índios descreveram-me esses combates. As flechas silenciosas dizimavam as patrulhas transtornadas pela sede e o terror de um inimigo invisível. Os soldados bolivianos eram mortos assim às centenas; de todo modo em tal número, disseram-me ex-guerreiros, que os índios renunciaram a escalpar os simples soldados para levar apenas a cabeleira de seus oficiais. Esses escalpos são conservados por seus proprietários, cuidadosamente dispostos em estojos de couro ou de vime; quando morrem, seus parentes os queimam sobre o túmulo, a fim de que a fumaça propicie, para a alma do defunto, um acesso fácil ao paraíso dos Kaanoklé. Mas nenhuma fumaça é mais nobre que a exalada do escalpo de um guerreiro toba.⁶ Ainda recentemente, os escalpos inimigos pendiam do teto das choupanas ou eram atados às lanças de guerra. Uma intensa atividade ritual os envolvia (festas de celebração ou de comemoração), indicando a profundidade do vínculo pessoal que unia o guerreiro a seu troféu.

Tais são, basicamente, o contexto etnográfico em que se desenvolve a vida das sociedades de guerreiros e o horizonte no qual se desenha a trama mais secreta das relações entre o guerreiro e a tribo. Notemos imediatamente que, se essas relações fossem de caráter estático, se a relação entre grupo particular dos guerreiros e sociedade global fosse estável, inerte ou estéril, a presente tentativa de reflexão deveria encerrar-se aqui. Numa tal hipótese, teríamos uma minoria de jovens — os guerreiros — movendo por conta própria — em busca de prestígio — uma guerra permanente, com a qual a sociedade deveria estar satisfeita em razão dos benefícios primários e secundários que os guerreiros lhe proporcionavam: segurança coletiva garantida pelo enfraquecimento constante dos inimigos, despojos de guerra e butim resultantes da pilhagem de seus estabelecimentos. Semelhante situação poderia se reproduzir e se repetir indefinidamente, caso nenhuma inovação viesse alterar o ser do corpo social e o funcionamento tradicional da sociedade. Caberia assim constatar, com Marcel Duchamp, que não há solução porque não há problema. Toda a questão está precisamente aí: há um problema? Qual pode ser o enunciado?

Trata-se de saber se a sociedade primitiva não corre risco algum ao deixar crescer em seu seio um grupo social particular, o dos guerreiros. Há um certo fundamento em nos interrogarmos, assim, sobre esse grupo. A existência, numa sociedade primitiva, de um grupo de cantores ou de uma confraria de dançarinos, por exemplo, não afeta em nada a ordem social estabelecida. Mas aqui se trata de guerreiros, isto é, de homens que detêm um quase monopólio da capacidade militar da sociedade, de certo modo o monopólio da violência organizada. Essa violência, eles a exercem sobre os inimigos. Mas poderia suceder que viessem a exercê-la

⁶ Tentei várias vezes, sempre em vão, trocar ou comprar um escalpo: teria sido, para os índios, como vender sua alma ao diabo.

também sobre sua própria sociedade? Não a violência em sua realidade física ("guerra civil" dos guerreiros contra a sociedade), mas de modo que pudesse dar ensejo a uma tomada de poder pelo grupo dos guerreiros, que a exerceria então sobre — e, se necessário, contra — a sociedade? Poderia o grupo dos guerreiros, como órgão especializado do corpo social, tornar-se um órgão separado do poder político} Em outras palavras, contém a guerra em si a possibilidade daquilo que toda sociedade primitiva essencialmente se empenha em afastar, a saber: a divisão do corpo social em Senhores (a minoria guerreira) e Súditos (o resto da sociedade)?

Acabamos de ver como, nas tribos do Chaco ou entre os Apache, a dinâmica da guerra podia transformar a busca do butim prestigioso em pilhagem de recursos. Se, no leque de suas fontes de abastecimento de bens materiais, a sociedade deixasse crescer a parte proveniente dos despojos de guerra, ela permitiria que se instaurasse, no correr do tempo, uma relação de dependência crescente em relação a seus fornecedores, isto é, os guerreiros, os quais estariam em condições de orientar à vontade a vida sociopolítica da tribo. Menores e provisórios nos casos específicos evocados, os efeitos econômicos da guerra mostram ainda assim que a sociedade de modo nenhum está protegida contra tal evolução. Mas, em vez das situações locais e conjunturais, é antes a lógica imanente à existência de um corpo de guerreiros e à ética própria desse grupo que convém interrogar. O que equivale, na verdade, a colocar uma única questão: o que é um guerreiro?

E um homem que coloca sua paixão guerreira a serviço de seu desejo de prestígio. Esse desejo é realizado quando o jovem combatente tem condições de exigir sua integração à confraria dos guerreiros (no sentido estrito) e sua "titularidade" como guerreiro (Kaanoklé, Höchero etc): quando ele obtém o escalpo de um inimigo. Poder-se-ia então supor que o feito realizado garante ao novo guerreiro um estatuto irrevogável e um prestígio definitivo que ele poder saborear tranqüilamente. Ora, não é isso que acontece. Com efeito, longe de estar terminada, sua carreira apenas começa. O primeiro escalpo não é o coroamento mas, ao contrário, o ponto de partida. Assim como nessas sociedades o filho não herda a glória conquistada pelo pai, o jovem guerreiro tampouco é considerado desobrigado por sua proeza inaugural: ele deve a todo instante recomeçar, pois cada façanha realizada é ao mesmo tempo fonte de prestígio e questionamento desse prestígio. O guerreiro está, em sua essência, condenado à fuga para a frente. A glória conquistada jamais se basta a si mesma, ela exige incessantemente ser provada, e toda façanha realizada requer em seguida uma outra.

O guerreiro é assim o homem da insatisfação permanente. A personalidade dessa figura inquieta resulta de uma convergência entre o desejo individual de prestígio e o

reconhecimento social que é o único a conferir tal prestígio. Para cada feito de armas realizado, o guerreiro e a sociedade enunciam o mesmo julgamento: está bom, mas posso fazer mais, adquirir um acréscimo de glória, diz o guerreiro. Está bom, mas deves fazer mais, obter de nós o reconhecimento de um prestígio superior, diz a sociedade. Ou seja, tanto por sua personalidade própria (a glória acima de tudo) quanto por sua dependência total em relação à tribo (quem mais poderia conferir a glória?), o guerreiro vê-se, querendo ou não, prisioneiro de uma lógica que o impele implacavelmente a querer fazer sempre um pouco mais. Sem o quê a sociedade logo perderia a memória de seus feitos passados e da glória que eles lhe proporcionaram. O guerreiro só existe na guerra, ele está votado como tal ao ativismo: o relato de suas proezas, declamadas por ocasião das festas, não é senão um apelo a outras proezas. Quanto mais o guerreiro fizer a guerra, tanto mais a sociedade lhe dará prestígio.

Segue-se que, se somente a sociedade concede ou recusa a glória, o guerreiro é dominado, alienado pela sociedade. Mas pode essa relação de subordinação inverter-se em benefício do guerreiro, em detrimento da tribo? Essa possibilidade está, de fato, inscrita na mesma lógica que aliena o guerreiro numa espiral ascendente de façanhas sempre mais gloriosas. A dinâmica da guerra, na origem puro empreendimento individual do guerreiro, poderia transformar-se aos poucos em empreendimento coletivo da sociedade: está ao alcance do guerreiro alienar a tribo na guerra. O órgão (o conjunto dos guerreiros) pode desenvolver a função (a atividade guerreira). De que maneira? Em primeiro lugar, deve-se considerar que os guerreiros, embora destinados por natureza ao cumprimento individual de sua vocação, constituem no seu conjunto um grupo determinado pela identidade de seus interesses: organizar incessantemente novas incursões para aumentar seu prestígio. Por outro lado, eles conduzem a guerra não contra inimigos pessoais, mas contra os inimigos da tribo. Em outras palavras, é do interesse deles nunca deixar em paz esses inimigos, atormentá-los sempre, não lhes dar nenhuma trégua. Disso resulta que a existência, nessa ou naquela sociedade, de um grupo organizado de guerreiros "profissionais" tende a transformar o estado de guerra permanente (situação geral da sociedade primitiva) em guerra efetiva permanente (situação particular das sociedades de guerreiros).

Ora, tal transformação, levada a cabo, seria portadora de conseqüências sociológicas consideráveis no sentido de que alteraria, ao tocar a estrutura mesma da sociedade, seu ser indiviso. Com efeito, o poder de decisão quanto à guerra e quanto à paz (poder absolutamente essencial) não pertenceria mais à sociedade como tal, mas sim à confraria dos guerreiros, que colocaria seu interesse privado antes do interesse coletivo da sociedade, que faria de seu ponto de vista particular o ponto de vista geral

da tribo. O guerreiro arrastaria a sociedade a um ciclo de guerras que ela não deseja. A política externa da tribo seria determinada não mais por ela mesma, mas por uma minoria que a levaria a esta situação impossível: a guerra permanente contra todas as nações vizinhas. Inicialmente grupo de aquisição de prestígio, a comunidade guerreira se transformaria a seguir em grupo de pressão para fazer a sociedade aceitar a intensificação da guerra e, finalmente, em grupo de poder que decidiria sozinho, por todos, a paz e a guerra. Percorrida essa trajetória, de antemão inscrita na lógica da guerra, o grupo dos guerreiros deteria o poder e o exerceria sobre a sociedade para forçá-la a perseguir sua meta: ele seria assim instituído como órgão separado do poder político, a sociedade global apresentaria uma figura radicalmente nova, a da divisão em dominantes e dominados.

A guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva. Surpreendente paradoxo: por um lado, a guerra permite à comunidade primitiva perseverar em seu ser indiviso; por outro, revela-se como o fundamento possível da divisão em Senhores e Súditos. A sociedade primitiva como tal obedece a uma lógica da indivisão, a guerra tende a substituí-la por uma lógica da divisão. Nisto se percebe que a sociedade primitiva de modo algum está protegida contra o conflito dinâmico, a inovação social ou, para dizer tudo, a contradição interna: conflito entre o desejo social do grupo (manter o corpo social como totalidade una) e o desejo individual do guerreiro (todos os meios são bons para aumentar a glória), contradição entre duas lógicas opostas, uma devendo triunfar por exclusão radical da outra. Ou a lógica sociológica prevalece para abolir o guerreiro, ou a lógica guerreira impõe-se para destruir a sociedade como corpo indiviso. Não há caminho intermediário. Como se coloca então a questão da relação entre a sociedade e os guerreiros? Trata-se de saber se a sociedade tem condições de instalar os mecanismos de defesa capazes de protegê-la da mortal divisão a que, fatalmente, o guerreiro conduz a sociedade. Para a sociedade, é um problema de sobrevivência: ou a tribo, ou o guerreiro. Qual dos dois será o mais forte? Que solução é dada ao problema, na realidade concreta dessas sociedades? Para sabê-lo, devemos interrogar novamente a etnografia dessas tribos.

Marquemos, em primeiro lugar, os limites atribuídos ao grupo dos guerreiros como organização autônoma. Na verdade, esse grupo só é instituído e reconhecido como tal no plano do prestígio adquirido: os guerreiros são os homens que conquistaram o direito a certos privilégios (título, nome, penteado e pintura especiais etc), sem contar os efeitos eróticos de seu prestígio junto às mulheres. A natureza mesma de seu objetivo vital — o prestígio — impede-os precisamente de se constituir como conjunto capaz de elaborar uma política e uma estratégia unitárias, como parte

do corpo social capaz de promover e alcançar metas coletivas que lhe sejam próprias. Com efeito, é o necessário individualismo de cada guerreiro que impede ao conjunto dos guerreiros aparecer como coletividade homogênea. O guerreiro desejoso de adquirir prestígio não pode e não quer contar senão com as próprias forças: ele não precisa de uma eventual solidariedade de seus companheiros de armas com quem deveria nesse caso partilhar os benefícios da expedição. Um bando de guerreiros não funciona necessariamente como uma equipe: cada um por si, tal é, no limite, a única divisa possível para o guerreiro selvagem. Saborear o prestígio é uma ocupação puramente pessoal: conquistá-lo, também.

Mas vê-se assim que, em virtude da mesma lógica, o prestígio adquirido (a façanha realizada) só assegura ao guerreiro uma satisfação provisória, um gozo efêmero. Cada feito de armas saudado e celebrado pela tribo o coloca, na verdade, na obrigação de visar mais alto, de olhar mais adiante, em suma, de tornar a partir do zero, renovando a fonte de seu prestígio, estendendo sempre mais a série de suas façanhas. A tarefa do guerreiro é, em outras palavras, uma tarefa infinita, sempre inacabada, ele nunca atinge a meta incessantemente fora de seu alcance: nenhum repouso para o guerreiro, a não ser no infinito de sua busca.

Empreendimento individual, portanto, e que além disso não cria rendimento: a vida guerreira é um combate perpétuo. Mas isso ainda não é dizer tudo. Para responder a essa exigência ao mesmo tempo pessoal e social de reconquistar o prestígio reiterando a façanha, não basta ao guerreiro renovar o mesmo feito de armas, instalar-se tranqüilamente na repetição trazendo para o acampamento o escalpo de um inimigo: nem ele nem a tribo ficariam satisfeitos com essa solução fácil (se é possível dizer). É preciso que a cada vez o empreendimento seja mais difícil, o perigo enfrentado mais terrível, o risco corrido mais considerável. Por que é preciso também que seja assim? Porque esse é o único meio de que o guerreiro dispõe para manter sua diferença individual em relação a seus companheiros, porque há entre os guerreiros competição pelo prestígio. Toda proeza de um deles, por ser justamente reconhecida como tal, é um desafio para os outros: que eles façam melhor. O iniciante busca igualar o veterano, forçando assim este último a manter a liderança de prestígio com demonstrações ainda mais audazes de valentia. O ponto de honra individual, a pressão social da tribo e a competição no interior do grupo cumulam portanto seus efeitos para lançar o guerreiro na escalada da temeridade.

De que maneira essa escalada traduz-se concretamente, na ação? Trata-se para os guerreiros de buscar a dificuldade máxima que credenciará sua vitória com um valor tanto maior. Assim, por exemplo, eles empreendem expedições cada vez mais longas, penetrando cada vez mais fundo em território inimigo e renunciando à segurança

oferecida pela proximidade de seu próprio território. Ou então enfrentam esse ou aquele grupo adversário particularmente famoso por sua coragem ou sua ferocidade, e cujos escalpos, por isso, são mais estimados que os outros. Também se arriscam, apesar do perigo redobrado proveniente das almas, dos espíritos e dos fantasmas, a realizar suas incursões à noite, o que os índios nunca fazem. Do mesmo modo, quando um ataque em massa é organizado, os guerreiros se destacam à frente das tropas para lançar em pequeno número um primeiro assalto. E que se obtém muito mais glória ao abater um inimigo em seu próprio chão, em seu acampamento ou em sua aldeia, galopando em meio às flechas ou à fuzilaria. Os testemunhos de exploradores, as crônicas dos missionários e os relatórios dos militares contêm todos, em grande número, relatos que ilustram a bravura dos guerreiros selvagens, julgada às vezes admirável, com mais frequência insensata. A bravura deles é inegável, evidentemente. Mas ela se deve menos à personalidade individual do guerreiro que à lógica própria da guerra, como guerra pelo prestígio. Do ponto de vista dos europeus (tanto na América do Norte quanto na América do Sul), cegos a essa lógica da guerra, a temeridade índia só podia ser insensata, anormal. Mas, do ponto de vista indígena, ela correspondia simplesmente à norma comum aos guerreiros.

Guerra pelo prestígio, lógica da glória: a que grau último de bravura elas podem levar o guerreiro? De que natureza é a façanha que proporciona mais glória por ser insuperável? É a façanha individual, é o ato do guerreiro que, sozinho, vai atacar o acampamento dos adversários, que se iguala, nesse desafio maior no qual se inscreve a desigualdade mais absoluta, a toda a força de seus companheiros, que reivindica e afirma sua superioridade sobre o conjunto dos inimigos. Sozinho contra todos: tal é o ponto culminante da escalada na façanha. Aqui quase não conta a habilidade do guerreiro experiente, seu senso da astúcia lhe é de pouca valia a partir do momento em que está pronto para agir, nesse face a face em que tem a seu favor apenas a esmagadora surpresa de sua presença solitária.

Champlain relata, por exemplo, que, tentando convencer um valente guerreiro algonquino a não partir quase sozinho para atacar os Iroqueses, ouviu esta resposta:

... que lhe era impossível viver se não fizesse morrer seus inimigos, como vingança, e que seu coração lhe dizia que devia partir o mais cedo possível: o que ele fez muito convencido de agir bem (p. 165).

É o que fazem também os Iroqueses, para a surpresa dos jesuítas instalados entre os Huron:

... e às vezes esse inimigo terá inclusive a coragem, estando completamente nu e apenas com um machado na mão, de entrar à noite sozinho entre as cabanas de uma aldeia, para depois, tendo matado alguns dos que lá dormiam, empreender a fuga, como única defesa contra cem ou duzentos pessoas que o perseguirão por um ou dois dias inteiros. (III, ano de 1642, p. 55)

Sabe-se que Gerônimo, não conseguindo arrastar os Apache à guerra constante que desejava, não hesitava em atacar as aldeias mexicanas acompanhado de apenas dois ou três outros guerreiros. No belíssimo livro de suas memórias (cf. bibliografia), o sioux ímpeto Negro lembra como um guerreiro crow foi morto quando, sozinho durante a noite, tentava roubar cavalos dos Sioux. Ímpeto Negro relata também, num famoso combate contra o exército norte-americano, a morte de um cavaleiro cheyenne que se lançou sozinho, à frente de seus companheiros, no crepitar da fuzilaria. Entre os Yanomami amazônicos, mais de um guerreiro morre, como o famoso Fusiwe (cf. bibliografia), num combate travado sozinho contra um grupo inimigo. Os Chulupi celebram ainda o fim de um dos seus, Kaanoklé de grande renome. Ao atingir o ápice da glória, ele não tinha escolha: montando seu melhor cavalo, penetrou sozinho, em várias jornadas de marcha, no território toba, atacou um de seus acampamentos e morreu em combate. Na lembrança dos Chulupi permanece viva a figura de Kalali'in, famoso chefe de guerra toba. Eles me contaram que, no início do século, ele vinha à noite, sozinho, aos acampamentos chulupi adormecidos, e a cada visita degolava e escalpava um ou dois homens sem nunca ser pego. Alguns guerreiros chulupi resolveram capturá-lo e o conseguiram mediante uma armadilha. As façanhas de Kalali'in são evocadas com ódio, sua morte, porém, com admiração: pois ele morreu sob tortura sem deixar ouvir o som de sua voz.

De que serve multiplicar os exemplos? Basta ler os textos: neles proliferam anedotas que convergem todas para mostrar que, no guerreiro, o desprezo ao perigo acompanha sempre o desejo de glória. Essa conjunção explica, por outro lado, um comportamento dos guerreiros que deixava perplexos os europeus, a saber: que um combatente capturado por seus inimigos nunca busca se evadir. Ora, em muitos casos, o futuro do prisioneiro de guerra estava traçado: na melhor das hipóteses, ele sobrevivia às terríveis torturas que lhe infligiam, na pior (e era o destino mais freqüente), era morto. Mas escutemos Champlain, então aliado dos Algonquinos, narrar os desdobramentos de um combate em 1609 contra os Iroqueses, no qual uma dúzia deles foi capturada:

Os nossos acenderam então uma fogueira e, quando as brasas se formaram, cada um pegou um tição e queimava esse pobre miserável aos poucos, para fazê-lo padecer mais tormentos. As vezes deixavam-no, jogando-lhe água nas costas; depois, arrancaram-lhe as unhas e puseram fogo na extremidade dos dedos e de seu membro. A seguir, esfolaram o alto da cabeça e ali derramaram uma goma muito aquecida; depois furaram-lhe os braços junto ao pulso e, com bastões, puxavam os nervos à força; e, como vissem que ele não reagia, os arrancavam e cortavam. (p. 145)

Mais de trinta anos depois, nada mudou, como constatam os jesuítas em 1642:

Como um dos prisioneiros parecia não demonstrar nenhum sinal de dor no auge de seus tormentos e de seus suplícios, os Iroqueses, furiosos de ver sua constância, que tomam como mau agouro, pois acreditam que as almas dos guerreiros que desprezam seu furor lhes farão pagar caro a morte do corpo, os Iroqueses, repito, vendo essa constância, perguntam-lhe por que não grita: Faço, ele responde, o que vocês não fariam se os tratassem com o mesmo furor com que me tratam: o ferro e o fogo que aplicam sobre meu corpo os fariam gritar bem alto e chorar como crianças, e eu não me mexo. A essas palavras, esses tigres lançam-se sobre a vítima semi-queimada; arrancam-lhe a pele da cabeça, lançam sobre seu crânio ensangüentado areia vermelha e ardente de fogo; retiram-no do patíbulo e o arrastam em volta das cabanas. (III, ano de 1642, p. 48)

Sabe-se que, entre os Tupi-Guarani, um prisioneiro de guerra podia permanecer anos são e salvo, e mesmo livre, na aldeia dos vencedores: mas, cedo ou tarde, era inevitavelmente executado e comido. Ele sabia disso e no entanto não tentava fugir. Aliás, onde encontraria refúgio? Certamente não entre os seus: para eles, com efeito, o guerreiro capturado não pertence mais à tribo, está definitivamente excluído da comunidade que apenas espera ter notícia de sua morte para vingá-la em seguida. Se tentasse escapar, as pessoas de sua aldeia se recusariam a acolhê-lo: ele é prisioneiro, seu destino deve portanto cumprir-se. Tanto é verdade que, como escrevem os jesuítas a propósito dos índios canadenses, a fuga de um prisioneiro de guerra "é um crime que eles não perdoam" (III, ano de 1644, p. 42).

Eis que em toda parte, portanto, percebe-se claramente essa afinidade irreduzível, essa vizinhança trágica entre o guerreiro e a morte. Vencedor, ele deve de imediato tornar a partir em guerra para assegurar sua glória com uma façanha ainda maior. Ao

fazer recuar sempre mais o limite do risco enfrentado, ele acaba quase sempre por encontrar o termo mecânico de sua fuga para a frente em busca do prestígio: a morte solitária diante dos inimigos. Vencido, isto é, capturado, ele cessa por isso mesmo de existir socialmente aos olhos dos seus: doravante vagueia, nômade ambíguo, entre a vida e a morte, mesmo se esta não lhe é dada (é o caso das tribos do Chaco, em que os prisioneiros raramente eram executados). Não há alternativa para o guerreiro: a morte é sua única saída. Tarefa infinita, eu dizia, a dele: o que aqui se verifica, em suma, é que o guerreiro nunca é um guerreiro a não ser no infinito de sua tarefa, quando, ao realizar a façanha suprema, conquista, com a glória absoluta, a morte. O guerreiro é, em seu ser, ser-para-a-morte.

Eis por que, sobre esse ponto pelo menos, Dobrizhoffer se engana em parte quando escreve:

Os Abipones buscam a glória, mas jamais a morte. (II, p. 360)

Os guerreiros, Abipones ou outros, talvez não busquem a morte por si mesma, mas ela advém inevitavelmente ao cabo do caminho que decidiram percorrer: ao buscar a glória, eles encontram a morte. Não podemos nos surpreender, portanto, com o índice muito elevado de mortalidade entre os guerreiros. As antigas crônicas retiveram sobretudo a figura e o nome dos melhores deles, a saber, os chefes guerreiros: quase todos morrem, cedo ou tarde, em combate. E preciso também lembrar que essas perdas dizimavam uma classe de idade determinada: os homens com cerca de vinte a quarenta e cinco anos, ou seja, de certo modo a flor dessa cavalaria selvagem. Tamanha perseverança nesse ser-para-a-morte sugere talvez que a paixão pela glória agia a serviço de uma paixão mais profunda, a que chamamos o instinto de morte, instinto que não apenas atravessava o grupo dos guerreiros mas também contaminava mais gravemente o conjunto da sociedade: com efeito, não recusavam as mulheres ter filhos, condenando assim as tribos a um rápido desaparecimento? Querer-morrer coletivo de uma sociedade que aspira a não mais se reproduzir...

Um último ponto se esclarece aqui. Eu indicava mais acima que, nas tribos do Chaco, apenas parte dos homens almejavam ser guerreiros, isto é, ser assim nomeados depois de trazer um escalpo inimigo. Em outras palavras, os demais entregavam-se à guerra, mas matavam os inimigos sem os escalar, isto é, não almejavam o título de guerreiro. Deliberadamente, eles renunciavam à glória. Tudo o que precede permitiria desde já antecipar a razão dessa escolha um tanto inesperada. Deixemos todavia os próprios índios explicá-la: assim se poderá constatar em seu

discurso a absoluta liberdade de seu pensamento e de sua ação, bem como a fria lucidez de sua análise política. Nessas sociedades, cada homem faz o que quer e sabe perfeitamente por quê.

Durante minha temporada no Chaco, tive diversas vezes a ocasião de conversar com ex-combatentes chulupi. Alguns deles eram guerreiros "institucionais", eram Kaanoklé: possuíam as cabeleiras dos inimigos que haviam matado. Quanto aos outros, não eram verdadeiros guerreiros, pois nunca haviam escalpado inimigos. No grupo dos ex-combatentes, os Kaanoklé eram raros: a maior parte de seus companheiros perecera havia muito tempo nas batalhas, o que é norma no mundo guerreiro. No entanto, foram os não-guerreiros que me explicaram a verdade do guerreiro. Pois, se eles não eram Kaanoklé, é porque não haviam querido sê-lo. Por que combatentes valorosos não desejavam ser Kaanoklé? É o caso, entre outros, de Aklamatsé, xamã reputado, ou de Tanu'hu, homem de saber mitológico imenso. Ambos com cerca de sessenta e cinco anos, eles haviam, sobretudo o segundo, participado de muitos combates contra os bolivianos, os argentinos e os Toba; mas nenhum dos dois era Kaanoklé. O corpo de Tanu'hu, constelado de cicatrizes (ferimentos por arma branca, flechas e balas), indicava suficientemente que, mais de uma vez, ele vira de perto a morte. Tanu'hu certamente matou uma ou duas dezenas de homens. "Por que não és Kaanoklé? Por que nunca escalpaste teus inimigos?" Em sua ambigüidade, a resposta foi quase cômica: "Porque era muito perigoso. Eu não queria morrer". Em suma, esse homem, que por pouco não morrera em umas dez ocasiões, não quisera tornar-se guerreiro porque tinha medo da morte.

Para ele, portanto, isto era uma evidência: o Kaanoklé está condenado, como tal, a ser morto. Reivindicar a glória associada ao título de guerreiro equivale a aceitar, mais cedo ou mais tarde, a morte. Tanu'hu e seus amigos descreviam muito bem o movimento que arrasta o guerreiro. Para ser Kaanoklé, diziam, é preciso obter um escalpo. Mas, uma vez dado esse primeiro passo, o homem deve partir em guerra novamente, trazer outros escalpos: caso contrário, não é mais levado a sério, é esquecido. Por isso, os Kaanoklé não tardam a morrer.

Análise que não pode ser mais clara da relação que liga a sociedade a seus guerreiros. A tribo aceita que se constitua em seu seio um grupo autônomo de homens de guerra, cuja vocação ela encoraja por um generoso reconhecimento de prestígio. Mas não há o risco de esse grupo de prestígio tornar-se grupo de pressão e depois grupo de poder? Para o guerreiro, porém, é demasiado tarde: se não renuncia a sê-lo perdendo com isso vergonhosamente seu prestígio, ele é pego na armadilha irremediável de sua própria vocação, prisioneiro de seu desejo de glória que o conduz diretamente à morte.

Há uma troca entre a sociedade e o guerreiro, troca do prestígio pela façanha. Mas, nesse confronto, é a sociedade, dona das regras do jogo, que tem a última palavra: pois a última troca é a da glória eterna pela eternidade da morte. De antemão, o guerreiro está condenado à morte pela sociedade: não há boa fortuna para o guerreiro selvagem, somente a certeza do infortúnio. Mas por que é assim? É porque o guerreiro poderia trazer o infortúnio à sociedade, nela introduzindo o germe da divisão, tornando-se órgão separado do poder. Eis o mecanismo de defesa que a sociedade primitiva instala para afastar o risco do qual o guerreiro, como tal, é portador: a vida do corpo social indiviso em troca da morte do guerreiro. Aqui se explicita o texto da lei tribal: a sociedade primitiva é, em seu ser, sociedade-para-a-guerra; ela é ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, sociedade contra o guerreiro.⁷

Em conclusão, deixemos o caso particular das sociedades de guerreiros para voltar à situação geral das sociedades primitivas. Com efeito, as reflexões precedentes fornecem alguns elementos de resposta ao problema das relações entre homens e mulheres nesse tipo de sociedade: ou melhor, elas permitem estabelecer em que sentido se trata aqui de um falso problema. Os promotores da antropologia marxista — os pobres fabricantes desse catecismo indigente que nada tem a ver nem com o pensamento de Marx nem com a realidade social primitiva —, não podendo encontrar a luta de classes na sociedade primitiva, descobrem que o conflito social, no fim de contas, é a luta dos sexos, luta em que os perdedores são as mulheres: nessa sociedade, a mulher é alienada, explorada, oprimida pelo homem. A esse piedoso credo corresponde, curiosamente, um certo discurso feminista: os defensores desse discurso querem obstinadamente que a sociedade primitiva seja sexista, que nela a mulher seja vítima da dominação masculina. Não se trataria de modo algum, portanto, de uma sociedade da igualdade.

As relações, reais e simbólicas, conscientes e inconscientes, entre homens e mulheres nas sociedades primitivas constituem para o etnólogo um campo de reflexão totalmente apaixonante. Por quê? Porque a vida social interna da comunidade baseia-se, essencialmente, não tanto nas relações entre os homens e as mulheres — truísmo sem interesse — quanto no modo muito particular pelo qual essas culturas apreendem e pensam a diferença dos sexos em seus mitos e, mais ainda, em seus ritos. Para enunciá-lo mais claramente: nas sociedades primitivas, amiúde marcadas, sob alguns aspectos, pela masculinidade, e mesmo pelo culto da virilidade, os homens estão não obstante em posição defensiva frente às mulheres, porque reconhecem — mitos, ritos e vida cotidiana o atestam suficientemente — a superioridade das mulheres.

⁷ Existia, entre algumas tribos da América do Norte (Crow, Hidatsa, Mandan, Paw-nee, Cheyenne, Sioux etc), um clube especial de guerreiros: a *Crazy-Dog society*, confraria de guerreiros-suicidas que jamais recuavam no combate (cf. bibliografia).

Determinar a natureza dessa superioridade, avaliar seu alcance, identificar os meios utilizados pelos homens para se proteger das mulheres, examinar a eficácia desses meios, tudo isso requereria um longo e sério estudo.

Limitar-me-ei por ora a indicar de que maneira a relação estrutural que une a guerra e a sociedade primitiva determina, em parte pelo menos, a relação entre os sexos. Essa sociedade é, em seu ser, guerreira. Vale dizer que nela todo homem é, em seu ser, um guerreiro, a divisão sexual das tarefas fazendo da atividade guerreira uma função masculina. O homem deve, portanto, estar constantemente disponível para a guerra; de tempos em tempos, ele a faz efetivamente. Sabemos bem que, em geral, a guerra primitiva é pouco mortífera, com exceção, é claro, do caso muito especial das sociedades de guerreiros. Ainda assim é um fato que, estando a possibilidade da guerra sempre presente, a possibilidade do risco, do ferimento ou da morte está inscrita de antemão no destino masculino. O homem da sociedade primitiva acha-se portanto, por definição, marcado por sua condição: com mais ou menos intensidade, ele é ser-para-a-morte. Esta atingirá, por ocasião do combate, apenas um número reduzido de indivíduos, mas ela é, antes da batalha, igualmente ameaçadora para todos. Há portanto, pela mediação da guerra, uma relação íntima, uma proximidade essencial entre masculinidade e morte.

O que acontece, em contraponto, com as mulheres? Evoquemos apenas, para lembrar, a idéia, tão sumária quanto aceita, da mulher como "bem" muito precioso que os homens passariam seu tempo a trocar, a fazer circular; a idéia igualmente — que uma lógica simplória induziria — da mulher como repouso do guerreiro, a qual complementa, aliás, a concepção precedente: a mulher como bem de troca e como bem de consumo. Será oportuno, ulteriormente, discutir as falhas e os efeitos do discurso estruturalista sobre as mulheres. A propriedade essencial das mulheres, que define integralmente seu ser, é assumir a reprodução biológica e, mais que isso, social, da comunidade: as mulheres trazem ao mundo os filhos. Longe de existir segundo o modo do objeto consumido ou do objeto explorado, elas são, ao contrário, produtoras daqueles seres que a sociedade não pode dispensar, a menos que decida desaparecer, a saber: os filhos, como futuro imediato da tribo, como seu futuro longínquo. Evidências, certamente, mas que deveriam ser bem lembradas. As esposas dos guerreiros sabiam disso um pouco mais, elas que, como vimos no caso do Chaco, decidiram a morte das tribos ao se recusar a ter filhos. A feminidade é a maternidade, primeiro como função biológica, mas sobretudo como controle sociológico exercido sobre a produção de filhos: depende exclusivamente das mulheres ter ou não ter filhos. E é isto que assegura o controle das mulheres sobre a sociedade.

Em outras palavras, revela-se aqui uma proximidade imediata entre vida e feminidade, de modo que a mulher é, em seu ser, ser-para-a-vida. Com isso se evidencia, na sociedade primitiva, a diferença entre homem e mulher: como guerreiro, o homem é ser-para-a-morte; como mãe, a mulher é ser-para-a-vida. É seu vínculo respectivo com a vida e a morte sociais e biológicas que determina as relações entre homens e mulheres. No inconsciente coletivo da tribo (a cultura), o inconsciente masculino apreende e reconhece a diferença dos sexos como superioridade irreversível das mulheres sobre os homens. Escravos da morte, os homens invejam e temem as mulheres, senhoras da vida. Tal é a primitiva e primordial verdade que uma análise séria de alguns mitos e ritos revelaria. Os mitos tentam pensar, invertendo a ordem real, o destino da sociedade como destino masculino; os rituais, encenação na qual os homens fingem sua vitória, dedicam-se a conjurar, a compensar a verdade demasiado evidente de que esse destino é feminino. Fraqueza, derrelição, inferioridade dos homens frente às mulheres? É exatamente o que reconhecem, um pouco em toda parte no mundo, os mitos que fantasiam a idade de ouro perdida ou o paraíso a conquistar como um mundo assexuado, como um mundo sem mulheres.

[Anexo] Representações mitológicas do guerreiro

No texto que precede, considere a guerra e o guerreiro como realidade e como política, e não como representação. O que não significa de modo algum que não exista, entre os selvagens, representação da guerra e do guerreiro. Ela se exprime, essencialmente, nos mitos. Eis aqui dois deles, extraídos do corpus mitológico chulupi que recolhi em 1966. O primeiro diz respeito à origem da guerra, o segundo desenvolve uma certa representação do guerreiro. Ambos são inéditos.

I. A ORIGEM DA GUERRA

Antigamente, os Chulupi e os Toba formavam uma única tribo. Mas os jovens nunca querem ser iguais entre si, um quer sempre ser mais forte que o outro. Tudo começou quando nasceu a hostilidade entre dois jovens. Eles viviam juntos, comiam juntos seu peixe, juntos iam fazer suas coletas. Uma vez foram se banhar no Pilcomayo e divertiram-se em lutar.¹ Um golpeou o outro um pouco mais rudemente; este acusou o golpe e vingou-se: golpeou seu adversário na cabeça com um pedaço de

¹ A luta é um dos esportes favoritos dos Chulupi. É um jogo mais de agilidade que de força, que consiste em lançar o adversário ao chão.

madeira, ferindo-o na testa. O outro fez a mesma coisa. Era a época em que os Chulupi e os Toba formavam uma só tribo: falavam a mesma língua, havia entre eles apenas pequenas diferenças.

Os irmãos e os companheiros de cada um dos dois jovens reuniram-se junto deles, e cada um foi procurar seu pai. O Toba declarou que o outro fora o primeiro a começar, no entanto era ele quem havia começado! Antes, nunca houvera o menor desacordo entre os índios. Naquele tempo, os Mataco eram os únicos inimigos dos Chulupi. Quanto aos Toba, seus únicos inimigos eram a "gente do papagaio", os Choroti.²

Depois desses acontecimentos, preparou-se uma festa, uma grande bebedeira de mel fermentado. Durante a festa, o pai do Toba levantou-se e declarou: "Agora, volto a pensar em meu filho que foi ferido!".³ E assim que disse isso começou a flechar os parentes e amigos do adversário de seu filho. Um guerreiro chulupi levantou-se também e crivou de flechas vários Toba que estavam cantando, de pé, acompanhados do som de seus chocalhos. Então começou o combate entre todos os homens, que estavam bêbados. E a causa de tudo isso eram os dois jovens. A luta estendeu-se às mulheres, que passaram a combater ao lado de seus maridos. Os combatentes tiveram muita dificuldade de se separar, pois de ambos os lados a luta era encarniçada. Finalmente pararam, parlamentaram e decidiram encontrar-se novamente no dia seguinte para recomeçar a luta.

No dia seguinte, ao amanhecer, tudo estava pronto. Os cavaleiros se provocavam. Vestidos apenas com uma pequena tanga de fibras de caraguatá, eles portavam seu arco e flechas de guerra com ponta sem dentes. Os dois grupos eram muito numerosos. Os Chulupi começavam a dominar. Havia muitos mortos, porém menos do lado dos Chulupi, que eram mais ágeis para esquivar-se das flechas. Os Toba fugiram abandonando muitos dos seus, crianças, recém-nascidos. As mulheres chulupi os aleitaram, pois as mães de muitas dessas crianças haviam sido mortas durante a luta. Entre os prisioneiros, havia também mulheres. Os homens dedicaram toda a jornada a escalar os guerreiros toba mortos.

Esses acontecimentos produziram-se logo após o aparecimento da noite. Na época do dia eterno, os Chulupi e os Toba viviam juntos.⁴

Esse mito requer algumas breves observações. Ele pensa ao mesmo tempo a origem da guerra e o nascimento da sociedade. Antes da guerra, com efeito, a ordem

² Os Mataco ocupam a margem direita do curso superior do Pilcomayo; os Choroti ocupam a margem esquerda. Eles formam com os Chulupi um único grupo lingüístico.

³ De fato, as bebedeiras são com freqüência ocasião de rixas. Bêbados, os homens deixam-se manifestar ressentimentos às vezes ruminados durante meses. Por isso, no momento de uma festa, as mulheres colocam fora de alcance dos homens todas as armas.

⁴ Essa guerra entre Toba e Chulupi cessou entre 1945 e 1950.

das coisas, cósmicas e humanas, ainda não está estabelecida: é o tempo pré-humano do dia eterno, ainda não ritmado pela sucessão do dia e da noite. A ordem social, como multiplicidade das diferenças, como pluralidade das tribos, ainda está por nascer: Chulupi e Toba não se diferenciam uns dos outros. Em outras palavras, o pensamento selvagem, em sua expressão mitológica, pensa na conjunção do aparecimento da sociedade e da guerra, pensa a guerra como consubstanciai à sociedade, a guerra pertence à ordem social primitiva. O discurso indígena confirma aqui a reflexão antropológica.

Por outro lado, constata-se que, desde o início, o mito atribui aos jovens a responsabilidade pela deflagração da guerra. Os jovens não gostam da igualdade, querem hierarquia entre eles, querem a glória, e por isso são violentos, utilizam a força, entregam-se à sua paixão de prestígio. O mito diz claramente que os jovens são feitos para ser guerreiros, que a guerra é feita para os jovens. Não se poderia marcar melhor a afinidade entre atividade guerreira e classe de idade.

II. OS GUERREIROS CEGOS

Uma vez, numerosos Kaanoklé partiram em expedição. Ao cabo de vários dias de marcha, eles se detiveram para dormir. O chefe disse: "Esta noite, meus filhos, vamos dormir aqui e amanhã prosseguiremos nosso caminho".

Durante a noite, a ave Vuot-vuot⁵ pôs-se a cantar, e todos os guerreiros caíram na gargalhada porque ela cantava muito mal. A ave zangou-se de ver que zombavam dela desse modo. Pôs-se a cantar de novo e os homens recomeçaram a rir. "Como canta mal esse homem!" Único entre eles, um homem ria menos que os outros. No dia seguinte, quando se levantaram, todos perceberam que haviam ficado cegos: era a vingança da ave. "Estou cego! — Eu também! — E eu também!", eles gritavam. Quanto ao que havia rido menos que os outros, ele enxergava um pouco e proclamou: "Não estou completamente cego! Sou o único a ver alguma coisa — Então terás que ser nosso guia!". E ele passou a conduzir os outros.

Todos se deram as mãos numa fila muito comprida. Chegaram a um bosque; o que enxergava um pouco chamou um enxame de abelhas: "Onde estão vocês, abelhas?". Uma abelha que se achava por perto respondeu:

— Estou aqui! Mas tenho muito pouco mel, apenas o suficiente para meus filhos!

— Então para nós não interessa. Vamos seguir adiante.

⁵ *Vuot-vuot*: ave não identificada. *Foh-foh* (em guarani, *cavure'i*): *Glauucidium brasilianum*. *Iunutah* (espanhol local, *chuña*): *Cariama cristata*.

"Sim! Sim! Vamos seguir adiante, vamos seguir adiante!", diziam em coro todos os outros.

Continuaram a marcha e chegaram a um outro local. Lá, o guia chamou novamente:

— Abelha, onde você está?

— Aqui! E tenho muito mel!

— Que bom! É o teu que vamos comer.

"Sim! Sim! Isso mesmo. Vamos comê-lo, vamos comê-lo!", exclamava o coro dos cegos.

O homem que enxergava um pouco aumentou o orifício da colméia na árvore e começou a extrair o mel; e todos se puseram a comer. Mas restava mel em abundância. Então, eles passaram a esfregar o corpo com ele e a dar encontrões e empurrões uns nos outros:

Por que você me lambuzou de mel?

E você, por que me lambuzou?

E continuavam a se bater. O que enxergava um pouco os aconselhava a não se bater, a comer bastante. Havia ainda muito mel, mas os homens estavam sedentos: assim, puseram-se a buscar água.

O guia chamou então uma laguna:

— Laguna, onde você está?

— Estou aqui! Mas tenho muito pouca água. E muito poucas enguias também.

— Nesse caso, vamos seguir adiante.

"Sim! Sim! Vamos seguir adiante!", repetiam juntos os cegos. Puseram-se novamente em marcha e, ao cabo de algum tempo, o condutor lançou um novo apelo.

— Laguna, onde você está?

— Estou aqui! respondeu uma laguna muito grande. Tenho muita água e muitas enguias também!

— Então é de tua água que beberemos!

"Sim! Sim! Isso mesmo, isso mesmo! Vamos beber!", gritavam os outros. Eles entraram na água e saciaram sua sede.

Depois se puseram a pescar enguias com a mão. Eles tinham deixado suas sacolas na margem. E, quando um homem pegava uma enguia, ele ordenava à sua sacola que se abrisse: a sacola abria-se e ele lançava dentro dela a enguia. Quando a sacola estava cheia, seu proprietário ordenava-lhe que se esvaziasse: a sacola esvaziava-se e o homem tornava a enchê-la novamente. Depois que esvaziaram duas vezes as sacolas, eles saíram da água e o que enxergava um pouco acendeu uma grande fogueira, onde se puseram a assar as enguias. Nesse meio tempo, chegou a ave

Foh-foh. Ela se divertiu muito vendo todos aqueles cegos comendo enguias. Pousou, pegou uma delas e a sacudiu acima dos homens, que foram aspergidos por gotículas de gordura ardente. Eles se zangaram:

— Por que você me queimou?

— E você, por que me queimou?

E recommçaram a dar encontrões e a bater uns nos outros. Foh-foh voltou para o alto de sua árvore. Por pouco não caiu na gargalhada, mas conteve-se para que não soubessem que fora ela.

Saiu voando e encontrou a ave Iunutah, a quem contou o acontecido:

— Tem uns homens ali adiante! Eu os queimei e eles começaram a bater uns nos outros! Foi engraçado! Tive muita vontade de rir, mas me contive.

— Eu também quero ver!

— Não! Não! Não vá! Não convém rir, e você ri de qualquer coisa. Mas Iunutah insistia:

— Não! Não! Eu quero ir! Se me der vontade de cair na gargalhada, vou embora na mesma hora e guardarei o riso para quando estiver longe deles.

Por fim, Foh-foh aceitou, e conduziu a outra até o local onde se achavam os guerreiros. Lá, recommçou sua operação, queimou novamente os homens que voltaram a bater uns nos outros. Iunutah não resistiu e se afastou um bocado para poder rir à vontade. Mas os cegos perceberam que alguém estava rindo: "De onde vem esse riso?", perguntavam. Um deles pegou seu *itoicha*⁶ e o lançou na direção de onde vinha o riso. A erva da pradaria onde se achava Iunutah pegou fogo. Ela estava escondida num buraco, com as pernas de fora, que acabaram queimadas.

E, desde então, as patas da ave Iunutah são vermelhas.

A análise clássica desse mito reteria certamente sua conclusão: é o mito de origem da particularidade física de uma ave. Parece-me, no entanto, que isso não é o essencial, e que esse mito vale sobretudo por seu humor, por sua evidente intenção de derrisão. Quem é ridicularizado pelo mito? São os guerreiros, inválidos grotescos, mais vulneráveis e desprotegidos que um recém-nascido. Trata-se precisamente do retrato invertido do guerreiro real, homem seguro de si, temerário, poderoso e respeitado pela tribo. Vale dizer que o mito inverte a realidade, que o pensamento indígena opera mitologicamente aquilo que ninguém pensaria em fazer na realidade: zombar dos guerreiros, ridicularizá-los. O humor desse mito zombeteiro exprime, por isso mesmo, a distância que uma sociedade guerreira mantém em relação a seus guerreiros. E o que vem preencher a distância é

⁶ *Itoicha*: aparelho de fazer fogo.

justamente o riso, esse mesmo riso que é a origem do infortúnio dos guerreiros no mito. Mas a sociedade não ri realmente do guerreiro (na realidade, ela o faz morrer), ri dele apenas no mito: pois, quem sabe se o riso real não se voltaria contra ela?

*Outro aspecto do mito: ele constitui uma espécie de acautelamento discreto contra a desigualdade. Com efeito, não diz ele que, no reino dos cegos, os zabolhos são reis? De modo que sua moral poderia se enunciar assim: não há boa sociedade senão sob o signo da igualdade e da indivisão. Trata-se de abrir os olhos! É uma moral política. A análise clássica ou estruturalista dos mitos oculta a dimensão política do pensamento dos selvagens. Os mitos certamente se pensam entre si, como escreve Lévi-Strauss, mas eles pensam primeiro a sociedade: são o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma.**

* Este texto e o precedente (*Libre*, 1977) deviam inaugurar um trabalho mais amplo, que ficará inacabado. Pierre Clastres deixou em seus apontamentos algumas indicações sumárias sobre o campo que pretendia explorar. Eis o que pareciam ser as outras articulações principais de seu livro: Natureza do poder dos chefes de guerra; A guerra de conquista nas sociedades primitivas como começo possível de uma mudança da estrutura política (o caso dos Tupi); O papel das mulheres relativamente à guerra; A guerra "de Estado" (os Incas). [Nota da revista *Libre*]

BIBLIOGRAFIA

AMÉRICA DO NORTE

CHAMPLAIN, Samuel. *Les Voyages de Samuel Champlain...* Paris: PUF, 1951. ÉLAN NOIR, ímpeto Negro. *Mémoires d'un Sioux*. Paris: Stock, 1977. GERÔNIMO. *Mémoires de Geronimo*. Paris: Maspero, 1972.

GRINNEL, Geroge Bird. *The Cheyenne Indians*. University of Nebraska Press, 1972. LOWIE, Robert H. *The Crow Indians*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1966. *Reladons desjésuites* (t. m, 1642-46; t. IV, 1647-55). Montreal: Éditions du Jour, 1972.

AMÉRICA DO SUL

BIOCCA, Ettore. *Yanoama*. Paris: Plon, 1968.

DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los Abipones*, 3 v. Universidad Nacional dei Nordeste (Argentina), Facultad de Humanidades, 1967-1970.

LOZANO, Pedro. *Descripción corografica dei Gran Chaco Gualamha*. Tucumán (Argentina): 1941.

PAUCKE, Florian. *Hacia allápara acá (una estada entre los índios Mocobies)*, 1749-1767, 4 v. Tucumán-Buenos Aires: 1942-44. SANCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay católico*, 2 v. Buenos Aires: 1910.

Sobre o autor

PIERRE CLASTRES nasce em Paris, em 1934. Realiza seus estudos de filosofia na Sorbonne, formando-se em 1957. Durante os anos de licenciatura começa a interessar-se pelos estudos etnológicos, seguindo os cursos de Lévi-Strauss no Collège de France a partir de 1960. Em 1963, acompanhado de sua mulher, Hélène Clastres (autora de *A Terra sem Mal*, 1975), vive sua primeira experiência de campo entre os Guayaki no Paraguai, onde permanece cerca de um ano. Em 1965, defende sua tese de doutorado *La Vie sociale d'une tribu nômade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, na Sorbonne, e leciona no antigo Departamento de Ciências Sociais da USP, em São Paulo. Nos anos seguintes, volta à América do Sul para pesquisas mais curtas: entre os Guarani, em 1965 e 1966, e entre os Chulupi, em 1966 e 1968, experiências no Chaco paraguaio que resultaram na maior parte dos escritos reunidos em *A sociedade contra o Estado* [1974] e nos livros *A fala sagrada* [1974] e *Mythologie des Indiens Chulupi* [1992]- Nos anos 70, Clastres volta ao campo. Viaja à Amazônia venezuelana, de 1970 a 1971, entre os Yanomami, e visita os Guarani do Estado de São Paulo, em 1974. Seus estudos nesse período são postumamente publicados no volume *Arqueologia da violência — pesquisas em antropologia política* [1980].

Na França, paralelamente à investigação empírica, é diretor de pesquisa no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris) e membro do Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France. Clastres morre em um acidente de carro em 1977.