

COPÉRNICO NO ORBE DA ANTROPOLOGIA POLÍTICA

O PROJETO CRÍTICO DE PIERRE CLASTRES*

Sérgio Cardoso

RESUMO

Este texto, através da leitura de "Copérnico e os selvagens", busca desenhar o perfil do projeto crítico que anima os diversos segmentos da obra de Pierre Clastres. Destaca-se, de um lado, sua apreciação dos procedimentos e pressupostos mobilizados pela antropologia política (a partir da perspectiva privilegiada oferecida pelas propostas metodológicas de J.-W. Lapierre); de outro, as novas balizas orientadoras que emergem do interior desta avaliação para o estabelecimento legítimo da ciência. O autor procura, enfim, apontar o sentido da "conversão heliocêntrica" proposta por Clastres para a disciplina, bem como assinalar a radicalidade de seu projeto crítico.

Palavras-chave: antropologia política; Pierre Clastres; J.-W. Lapierre.

SUMMARY

Based on his a reading of "Copernicus and the savages", the author seeks to sketch a profile of Pierre Clastres' project of criticism that moves the manifold segments of his work. The article highlights, on the one hand, Clastres' account of procedures and assumptions adopted by political anthropology (from the privileged perspective offered by the methodological proposals of J.-W. Lapierre); on the other hand, the author discusses the reference points that emerge from this internal evaluation to legitimize its establishment as science. Finally, the author stresses the meaning of the "heliocentric conversion" proposed by Clastres to political anthropology, as well as the radical overtones of his political project.

Keywords: political anthropology; Pierre Clastres; J.-W. Lapierre.

É, em geral, com interesse, mas também com certo desconforto, que o leitor mais severo e exigente percorre as páginas de "Copérnico e os selvagens", o ensaio de abertura do livro que estampa com mais nitidez os contornos da investigação etnológica de Pierre Clastres¹. Entre as razões mais imediatas desse incômodo, provavelmente se destacará, em primeiro lugar, a existência de uma certa inadequação, no texto, entre o fundo e a forma. Pois, trata-se de uma resenha, notícia crítica e orientação para leitores, como o são, afinal, as matérias da publicação que originalmente o acolhera. E, no entanto, o autor, transgredindo as convenções do gênero — notícia apreciativa — e levando talvez demasiadamente a sério as exigências de uma crítica, propõe uma verdadeira revolução na antropologia política: pretende apontar os obstáculos que bloqueiam o caminho da ciência e definir os rumos da conversão que viria legitimá-la.

(*) O presente trabalho, com algumas modificações, reproduz um dos capítulos da primeira parte de tese de doutorado defendida em 1991 na Universidade de São Paulo, sob o título: *A crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*. Busca-se aqui, através de um comentário do ensaio "Copérnico e os selvagens", desenhar o perfil do projeto crítico que anima os diversos segmentos da obra desse autor.

Ocorrerá, talvez, ao leitor — se alguma simpatia sugerir a moderação de suas reservas — que a revista *Critique*, fundada por Georges Bataille, e preocupada em detectar e processar interesses e rumos da produção cultural contemporânea, permite a seu colaborador presumir um destinatário sofisticado e receptivo a inovações (quando não inclinado aos modismos), o que o estimularia a correr certos riscos ou a ceder ao apelo de uma empresa saudavelmente provocadora. No entanto, ainda assim, tal leitor dificilmente se desembaraçará da convicção de que a ocasião — comentário de um livro do politólogo Jean-William Lapierre — e o veículo — caderno de resenhas — se mostram demasiado acanhados para a ambição do intento e o alcance da proposta que exigiriam, com certeza, o respaldo de um enquadramento mais sustentado, a fiança e a autoridade de uma verdadeira obra crítica. Assim, não é surpreendente que seu ressaibo se acentue e desande em franca desconfiança, quando se inteira de que este texto "de circunstância" não se apóia em um outro mais *composto*, mas que ele próprio conforma e sustenta a obra, ao invés de apenas, como de praxe, bordar sua franja polêmica (a experimentação de suas intuições e intenções) ou seu prolongamento pedagógico.

De fato, se deixarmos de lado seus textos de caráter propriamente etnográfico — *Chronique des Indiens Guayaki* e *Le grand parler* —, veremos que o trabalho etnológico de Clastres reduz-se a apenas duas coletâneas de ensaios — *La Société contre l'État* e *Recherches d'Anthropologie Politique*, publicado postumamente —, e que estas reúnem trabalhos de gêneros, origens e intenções diversas: resenhas, réplicas, contribuições a obras coletivas, ensaios sobre temas circunscritos ou estudos em vista de investigações de maior fôlego. Ele não escreveu, enfim, o "grande livro". Deste modo, é o tom menor do gênero ensaístico, no sentido mais amplo e trivial da expressão, que, neste autor, carrega a responsabilidade — no limite de sua capacidade de resistência — da invenção e explicitação das razões maiores da obra. Pois encontramos aí, sem dúvida, *autor* e *obra*, mesmo na falta daquela articulação assumida, fatural ou idealmente, em um discurso mais acabado. Poderíamos mesmo dizer que Pierre Clastres é um dos poucos etnólogos contemporâneos aos quais se pode atribuir sem dificuldade a designação de "autor", se entendermos que a autoria não só assinala o surgimento de um pensamento original e o estabelecimento de um novo campo discursivo, mas ainda funciona como marca e selo de seu reconhecimento público em meio às controvérsias das interpretações, interrogações e debates que o novo espaço de questões suscita. E se Clastres se faz autor, neste sentido forte da palavra, é exatamente por sua pretensão de realizar uma verdadeira revolução — "copernicana" — na etnologia, ou ainda pela conexão intrépida por ele estampada no título mesmo deste ensaio: *Copérnico e os selvagens*. Assim, como se vê, as reticências do leitor incidem sobre um ponto sensível. Elas põem sob suspeição a realidade desta autoria — a imputação de responsabilidade intelectual que esta designação lhe assegura — quando acredita que a tese não esteja lastreada por procedimentos compatíveis com a gravidade de suas denúncias e a ambição de seus propósitos.

E há ainda mais nesse texto para alimentar as apreensões de um leitor austero. Trata-se, evidentemente, de sua intenção revolucionária. Todos sabemos que nosso tempo tem aprendido a suspeitar deste gênero de pretensão. Revolução reivindicada nem sempre é revolução possível, a postulação de um saber, por si só, não o faz legítimo. Se as revoluções são sempre críticas, não o são sempre até o fim, como verdadeira capacidade de fundação e construção. Como, pois, levar a sério — mesmo que se tenha por eles alguma simpatia, ou complacência — os arroubos revolucionários de um jovem etnólogo iconoclasta que com sua pretendida

(1) Referimo-nos a "La société contre l'état" (Clastres, 1974), coletânea de ensaios publicados a partir de 1962, aos quais se juntou um texto original (Chapitre: "La société contre l'état") que — à maneira de um longo posfácio — retoma, alinhava e amplifica os diversos temas e abordagens dos textos anteriores, acentuando sua estreita articulação.

revolução na antropologia consegue, ao que parece, realizar também o anelo e o sonho das grandes revoluções políticas — visto que entende dar foros de legitimidade (mostrar a possibilidade) à idéia de sociedades de liberdade e igualdade, sem opressão e exploração? Proeza do revolucionarismo, se dirá: ele pretende estabelecer como ciência a antropologia política dando-nos, por acréscimo, a certeza da realidade dos ideais que acompanham toda a experiência política da modernidade. Tudo parece, portanto, sugerir a extravagância deste pensamento que se quer — ironicamente — "copernicano", que pretende fazer ciência mas, ao que parece, se extravia e vaga pelo mar sem bordas da metafísica². Mas ainda assim, certamente, conviremos em que estas justificadas desconfianças não devem — como acontece frequentemente — dissuadir o leitor mais exigente da necessidade de uma consideração detida e paciente das articulações do discurso, sob pena de se azedarem seus próprios motivos em prevenção e preconceito. Correr-se-ia o risco de devolver à obra aquilo mesmo que se suspeita que ela carregue: pressa, crítica irresponsável e preconceito. Passemos, pois, ao acompanhamento atento do movimento de sua interrogação.

"Copérnico e os Selvagens" ocupa-se da questão do poder político nas sociedades ditas arcaicas ou primitivas. Mas não é diretamente o poder político o objeto das considerações desse ensaio; é a antropologia política, a região do saber delimitada por ele, "o espaço do *político* no centro do qual o *poder* põe sua questão" (Clastres, 1974, p. 8). Trata-se, como já aventamos, de um ensaio crítico. E a pergunta formulada na sua abertura mesma se encarrega de nos advertir de que esta intenção crítica deve ser compreendida de maneira exigente, pois evoca sem rodeios, por seu próprio léxico, exigências e ambições enraizadas na tradição do *crítico*: "Pode-se questionar, seriamente, a respeito do poder?" (Clastres, 1974, p. 7). De um lado, o enunciado aponta para a tarefa de apreciação de um saber estabelecido (pois visa, para além do trabalho de Lapierre, e a partir dele, aos princípios da operação da disciplina), põe em questão seu bem-fundado, examina seu rigor. De outro lado, remete — como o texto adiante confirma — ao exame das condições da "seriedade" de um tal saber: é possível questionar, seriamente, a respeito do poder? Como a antropologia política pode estabelecer-se de modo legítimo?

O advérbio inscrito na formulação da questão — acentuando-lhe o sabor kantiano já evocado no título do artigo — permite, pois, ao leitor presumir de imediato seu interesse pelo conhecimento propriamente "científico", o saber cuja seriedade estaria, desde Kant, avalizado pela crítica da nossa faculdade de conhecimento. O próprio autor lembra em seguida a quebra do velho confinamento da questão política ao pensamento especulativo com o surgimento, neste domínio, "de uma pesquisa de vocação propriamente científica" (Clastres, 1974, p. 7). Investigação recente, segundo lembra ainda: apenas "há duas décadas aproximadamente"³, a antropologia teria passado a se interessar pela dimensão política das sociedades arcaicas, manifestando, assim, por sua extensão à etnologia, a intenção de abarcar a questão do poder em toda sua amplitude (projeto, como se dizia então, de "generalização do político" — Balandier, 1978, p. 5). Será, portanto, esta configuração do saber, esta especialização tardia da antropologia social, o alvo de sua operação crítica:

[...] o atraso se recupera, as lacunas são preenchidas; há doravante textos e descrições suficientes para que se possa falar de uma antropologia política,

(2) É bastante frequente a atribuição de um caráter "metafísico" ao pensamento de Pierre Clastres, mesmo que nem sempre de maneira explícita. Lembremos, pois, apenas alguns casos em que se detecta o uso mesmo desta expressão: Lapierre, 1977, p. 350; Giannotti, 1983, p. 60; Viveiros de Castro, s/d, p. 32, nota 3.

(3) Isto se escreve, lembremo-lo, no final dos anos 60, e todos os retrospectos da disciplina concordam em que ela começa a consolidar-se a partir de 1940, o ano da publicação do *African political systems*, organizado por M. Fortes e E.E. Evans-Pritchard, e de *The Nuer* deste último. O primeiro texto, como se sabe, traz o célebre prefácio de Radcliffe-Brown, que se formula, de uma certa maneira, como um manifesto inaugural da disciplina.

medir seus resultados e refletir sobre a natureza do poder, sua origem e, enfim, as transformações que a história lhe impõe segundo os tipos de sociedades em que ele se exerce (Clastres, 1974, p. 8).

O leitor, encontrando-se no primeiro parágrafo, poderia não pesar bem estas palavras. Poderia entender que a interrogação do poder político, mesmo tendo tomado muito recentemente o caminho da ciência, já acumularia, entretanto, um material descritivo e um equipamento analítico suficientes para configurar uma disciplina original nos domínios da antropologia; e que pareceria chegado o momento de uma avaliação do trajeto percorrido e de um balanço de seus resultados: apreciar o rigor e o alcance dos conceitos e hipóteses fundamentais que delineariam os interesses da disciplina bem como os procedimentos observados no exercício de suas investigações. Cautela elementar, poderia pensar, e mesmo rito rotineiro inerente à prática de toda ciência, já que, ao que se sabe, mesmo bem estabelecidas e firmadas, nenhuma delas "progride" por simples acumulação de observações e experiências, mas sobretudo por rearranjos internos ou mesmo por fraturas mais profundas nos seus estabelecimentos metodológicos ou no quadro de seus enunciados "teóricos". Não pareceria, então, normal e mesmo corriqueiro que o antropólogo Clastres, sensível como outros contemporâneos seus a tal urgência, se dispusesse a uma tarefa assim?

O texto que há pouco destacamos sugere, como se viu, outro caminho. Ao lembrar que o projeto de Lapierre não se propõe apenas a "medir os resultados" da ciência, mas também a refletir sobre a natureza do poder e sua origem — projeto que qualifica, de imediato, como "ambicioso mas necessário" —, ele antecipa, ainda que talvez um tanto veladamente, seu próprio propósito: o de assentar as fundações da disciplina, o de colocá-la no caminho seguro da ciência. "Uma antropologia política é possível? Poderíamos duvidar que sim a considerar a onda crescente da literatura consagrada ao problema do poder" (Clastres, 1974, p. 17), lemos mais adiante. Ora, o livro que Clastres examina se destaca, conforme assinala, dessa literatura e configura "uma empresa digna de interesse" (Clastres, 1974, p. 8) justamente porque nos confronta com a exigência da constituição desse saber (ainda que Lapierre se iluda sobre o alcance desta questão, compreenda mal seus requisitos e se mostre incapaz de dar à sua pretensão um encaminhamento adequado). Desse modo Clastres, ao denunciar-lhe o projeto, mantém seu propósito, o intento — talvez extravagante — de reavaliação crítica da disciplina, de exame de sua seriedade, mediante a reflexão sobre seus fundamentos. Operação crítica portanto; mas crítica, em primeiro lugar, de uma outra que se mostra incapaz de levar a cabo, seriamente, seu projeto de reconsideração das condições da ciência no terreno do político, e que vai, por sua vez, buscar compreender as exigências da sua constituição.

Não seria difícil, no entanto, ocorrer ao leitor familiarizado com o contexto do debate metodológico em que intervém "Copérnico e os selvagens" que o livro de Jean-William Lapierre que o ensaio comenta⁴ nada mais seria para Clastres que um pretexto para considerações sobre os rumos da disciplina que tal trabalho, por si só, não seria capaz de suscitar. Assim, poderia acreditar que o interesse do crítico pela obra se esgotaria inteiramente no nível das determinações de circunstância que costumam marcar uma resenha — desde a oportunidade da edição do livro comentado até os interesses momentâneos do público e mesmo da publicação que

(4) Trata-se do ensaio publicado em 1968 — *Essai sur le fondement du pouvoir politique* (Lapierre, 1968). Este texto, remanejado e com acréscimos, é republicado em 1977 com outro título: *Vivre sans état? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale* (Lapierre, 1977). A adição mais importante é a de uma extensa quarta parte, denominada "Discussions", em que o autor, comentando as críticas de que foi alvo o primeiro texto, procura esclarecer suas posições mais importantes.

a acolhe. Seria um equívoco, todavia, pensar desta maneira. E é certo que a consideração das linhas principais do trabalho de Lapierre permite situar melhor esta questão e compreender a visada privilegiada que suas formulações metodológicas oferecem para uma apreciação abrangente dos caminhos tomados pela antropologia política. Não se trata, evidentemente, de buscar — numa perspectiva genética ou etiológica — a origem da crítica de Clastres nas teses de Lapierre (até porque em seu ensaio "Filosofia da chefia indígena", de 1962, as balizas fundamentais de seu projeto já parecem nitidamente acertadas⁵, mas de verificar que, nelas, podem ser detectados de modo mais contundente os pressupostos e desenvolvimentos do tipo de procedimento por ele visado. O interesse da "démarche" de Lapierre está, certamente, em que ela explora com mais audácia (e portanto com maiores riscos) o problema espinhoso da constituição da antropologia política como disciplina científica, num momento em que a confiança cientificista dos funcionalistas de primeira hora no comparatismo parece definitivamente abalada e o "método comparativo" parece destinado ao exercício de uma espécie de "bricolage" sem princípios (como uma "sistemática" de correlações estabelecidas em domínios mais ou menos circunscritos), incapaz de assegurar as pretensões legitimadoras da ciência.

O projeto de Lapierre permite também detectar com clareza a solução que se configura na disciplina para estes impasses. *De um lado*, não se dispendo mais a operar, como Radcliffe-Brown, com a pressuposição da homogeneidade — dada — do campo oferecido às comparações (e a convicção apressada que a acompanha de descobrir "caracteres universais e essenciais" quase a cada regularidade detectada), e não se resignando também à tarefa infundável de tão-somente "identificar e repertoriar tipos" (com o apoio das disciplinas históricas e da etnografia), vai procurar solucionar o problema da totalização do campo destinado às operações da ciência *estabelecendo* sua homogeneidade pela via especulativa da sua *definição*. Em outras palavras: se o campo oferecido ao procedimento comparativo da ciência não é dado, se não pode ser pressuposto, pode ser posto, definido, de modo a oferecer novamente um terreno nítido e seguro para a atividade da ciência. *De outro lado*, não se dispendo mais a construir suas tipologias por diferenças qualitativas ("diferenças específicas") advindas da observação e respaldadas pela unidade pressuposta do gênero (o domínio, homogêneo, da instituição que permite circunscrever o espaço das unidades comparáveis), Lapierre se propõe a operá-las segundo diferenças quantitativas, que resguardariam a homogeneidade do campo estabelecido pela definição e garantiriam a pertinência das comparações, de modo a assegurar, finalmente, a certeza científica. É, exatamente, essa orientação metodológica que Clastres vai detectar (e desmontar) no seu comentário da obra de Lapierre, que tem o mérito de formulá-la com alguma nitidez e de procurar guiar por ela, com bastante propriedade, a operação da ciência, enquanto outros empreendimentos parecem tomar esta direção com maior hesitação, e praticar esse caminho de modo mais laxo.

Assim, ao nos aproximarmos do texto de Clastres, verificamos que ele procura, de imediato, o arcabouço metodológico da obra comentada, e que, na sua sucinta apresentação do procedimento de Lapierre, destaca os momentos da definição do campo — o domínio do político — e da classificação de suas variações — quantitativas —, os dois movimentos iniciais do método, encarregados da determinação das unidades a serem, finalmente, no terceiro momento, submetidas à empresa propriamente dita das comparações. E, na verdade, veremos que Clastres ignorará quase que por completo em todo seu comentário este terceiro momento,

(5) Muitos leitores de Clastres insistem neste ponto. Conferir, por exemplo, Michel Cartry e Claude Lefort nos seus artigos de homenagem a Clastres publicados em *Libre* nº 4, 1978. Lefort, depois de mostrar que "Philosophie de la chefferie indienne" "lançava os fundamentos de sua antropologia política", acrescenta: "Ainda é muito pouco dizer isto: este texto continha já, no essencial, a interpretação do mundo dito primitivo ou selvagem, que ele não cessará em seguida de enriquecer. Fato singularíssimo: foi sem hesitação, sem tateios, sem desvios — somos tentados a dizer: sem conhecer a labuta da investigação — que Clastres encontrou o caminho de sua obra, e foi sem esmorecimento que o seguiu" (Lefort, 1978, p. 49). Mas que o leitor saiba compreender estas linhas, pois seu autor é o filósofo sóbrio do "trabalho da obra" e da reflexão sobre a indeterminação essencial das obras de pensamento. Seguramente a interpretação do mundo selvagem proposta por Clastres continuou — a ele próprio e a nós — a dar a pensar.

que é justamente aquele que, para o autor, carrega o aspecto mais inovador da sua proposta: aquele, exatamente, encarregado de dar ao método um alcance "explicativo" (pois já não visa mais à apreensão das "regularidades" de uma determinada função estudada, o conhecimento de suas "leis gerais", mas busca explicar os fenômenos inicialmente circunscritos — as variações da variável postulada pela definição —, relacionando-os ou comparando-os metodicamente a outras ordens de fenômenos discriminados também especulativamente — à guisa de hipóteses explicativas — no interior do sistema social). A este registro do procedimento — responsável pelo estabelecimento da inovação como origem do poder político⁶ —, Clastres somente atende já no final de seu texto (cf. Clastres, 1974, p. 21), e apenas para observar que, se a correlação entre poder e inovação estabelecida por Lapierre for correta ("ela nos parece rigorosa e convincente", diz), ela se limita apenas a uma modalidade de instituição política e tem, portanto, tão-somente um alcance regional e circunscrito. O problema do método comparativo — faz-nos compreender P. Clastres — não está propriamente, como sempre acreditou a tradição de sua crítica, no registro mesmo da comparação; não está fundamentalmente, como sempre se denunciou, no risco de comparar fenômenos heterogêneos — o que levou, de Boas (1949) a Shapera (1953) e a Beattie (1964), à recomendação de diversos procedimentos para conter seu emprego abusivo — ou naquele de aplicar-se a fenômenos idênticos, que o conduziriam a resultados tautológicos ou simplesmente "banais" (cf. Lévi-Strauss, 1958, p. 19; e 1973 pp. 22-3). Seu problema já se configura no nível da exigência de delimitação de um sistema de classes, está na sua dificuldade para estabelecer um campo, qualquer que seja, para as comparações. A questão fundamental não é, portanto, se os fenômenos circunscritos são demasiado heterogêneos ou idênticos (dificuldade impossível de conjurar de uma vez por todas), mas é a da possibilidade mesma de circuncrevê-los, de designar um campo determinado ao exercício das comparações.

Começamos, no entanto, por acompanhar sua apresentação do procedimento de Lapierre, para podermos, depois, examinar a crítica — que vem, logo em seguida, exposta de maneira extremamente concisa (e precisa), e que o restante do texto nada mais fará, na verdade, que desdobrar. Assim, sobre o procedimento, Clastres começa por lembrar que seu ponto de partida é o estabelecimento de uma amostragem que contempla um leque "impressionante" de sociedades, "uma coleta quase completa, por sua variedade geográfica e tipológica, daquilo que o mundo "primitivo" poderia oferecer de diferenças em face do horizonte não-arcaico, sobre cujo fundo se desenha a figura do poder político em nossa cultura" (Clastres, 1974, p. 9). Em vista da grande diversidade apresentada por este universo de sociedades (que "só têm em comum — diz — precisamente a determinação de seu arcaísmo"), revela-se necessário classificá-las, de modo a "introduzir um mínimo de ordem nesta multiplicidade". E como, então, Lapierre opera esta classificação?

(6) O exercício de seu método permite a Lapierre estabelecer uma correlação "necessária" — de alcance explicativo, segundo diz — entre o poder político (e suas variações) e os diversos graus de inovação social (ou "integração de diferenças socioculturais" pelo sistema social) detectados em diferentes sociedades. A comprovação de uma correspondência termo a termo do espectro das variações destas duas séries é que vem sustentar sua tese final de que a inovação é a origem do poder político ("o poder político procede da inovação social" — Lapierre, 1968, p. 529; cf. também Lapierre, 1977, p. 172 e p. 292, nota 1) e também o título da primeira versão de seu trabalho: "Essai sur les fondements du pouvoir politique".

[...] Aceitando aproximadamente as clássicas classificações propostas pela antropologia anglo-saxônica para a África, ele observa cinco grandes tipos "partindo das sociedades arcaicas nas quais o poder político é mais desenvolvido para chegar finalmente àquelas que apresentam [...] quase nada, e até mesmo absolutamente nada de poder propriamente político" (p. 229). Ordenam-se, pois, as culturas primitivas em uma tipologia fundada, em suma, sobre a maior ou menor "quantidade" de poder político que cada uma delas oferece à observação. E visto que esta quantidade de poder tende em uma de

suas direções para um ponto zero, admitir-se-á que "[...] certos agrupamentos humanos, em condições de vida determinadas que lhes permitem subsistir em pequenas 'sociedades fechadas' puderam prescindir de poder político" — p. 225 (Clastres, 1974, p. 9).

A primeira indicação a ressaltar neste texto é sua observação de que o critério da classificação é quantitativo, que a tipologia se estabelece como uma gradação de "quantidades". Porém, logo soa estranho que ela possa coincidir "aproximadamente" com as "clássicas classificações da antropologia anglo-saxônica para a África". Pois, como é sabido, estas taxinomias não operam com a quantidade, mas a partir da construção de diversos modelos funcionais dos sistemas políticos, descritivamente — e, portanto, qualitativamente — elaborados, já que têm em vista — não é inútil repetir — abstrair regularidades qualitativas ou, como dizem Fortes e Pritchard, as "principais características" (Fortes e Pritchard, 1940, p. 28) das séries elaboradas, que permitiriam atingir "generalizações científicas válidas" (idem, p. 28) ou "conclusões de tipo geral e teórico" (idem, p. 29). Já vimos também que Lapierre justamente procura inovar em relação a estas classificações (depurando-as de seu caráter qualitativo e *forçando-as* a aparecer sob o aspecto "quantidade") para fazer que a série inicialmente visada — no caso, aquela das instituições políticas — surja como homogênea e comparável a outras séries configuradas de modo semelhante em registros distintos — procedimento este que daria ao método um alcance verdadeiramente explicativo e científico (em oposição à "pretensão metafísica" — Lapierre, 1977, p. 350 — do procedimento anterior, que visaria a conhecer a natureza ou a essência das instituições). Ora, como é possível, então — como de fato acontece —, que estas classificações "aproximadamente" se recubram? Logo compreendemos que, se tal versão, abertamente "quantitativa", das velhas tipologias é possível, é porque esta tradução já estava como que "preparada" (no sentido que esta palavra tem no contexto das ciências experimentais) por elas, é porque elas já guardavam uma cumplicidade subterrânea com a aritmética desta nova distribuição. Na verdade, o que a operação de Lapierre revela é que a constituição da série a partir de "modelos descritivos" não só está guiada por uma unidade prévia de medida, como também se estabelece segundo a maior ou menor distância dos casos considerados em relação a este medidor do sistema, confessando, pois, claramente, sua afinidade com a operação quantitativa agora proposta (e mostrando-se mais próxima do que se poderia pensar do "velho evolucionismo" — sobretudo quando se considera que o modelo lhe é sempre fornecido, no final das contas, pelas instituições do Estado⁷).

Porém, o que se pode apreender com clareza por esta operação quantitativa da classificação — e que é, na verdade, o ponto sutilmente enfatizado por Clastres no trecho que consideramos — é a dificuldade que encontra o procedimento para determinar a série completa das classes e, assim, mapear a compreensão inteira do campo do político. Dificuldade não negligenciável quando se pretende conhecer os "caracteres universais e essenciais" do sistema político (como Radcliffe-Brown ou Evans-Pritchard) ou quando se pretende apontar-lhe o fundamento (como Lapierre), e mesmo — é preciso dizer — para qualquer pretensão de cunho "explicativo" que se queira mais modesta. O que o procedimento quantitativo de Lapierre permite detectar com clareza (e que os procedimentos descritivos frequentemente camuflam) é que a determinação das classes pelo mais e o menos — relativamente à categoria "poder político" que permite operar o conhecimento — leva à

(7) O próprio Lapierre denuncia o caráter etnocêntrico das classificações "dualistas" como, por exemplo, a de Fortes e Pritchard (Lapierre, 1977, p. 323) que oporiam sociedades com e sem "governo" ou mesmo de Estado e sem Estado (cf. Fortes e Pritchard, 1981, p. 32). Mas não percebe que não basta, para contornar seu etnocentrismo, "complexificar" estas classificações, refiná-las, se mantém o princípio operador de sua seriação — as instituições governamentais — e se mantém nas extremidades da série as mesmas duas classes (sociedades sem governo e sociedades dotadas de instituições governamentais "plenamente desenvolvidas", ou seja, especializadas e complexas — cf. Lapierre, 1977, p. 71).

construção de uma série que *tende para o zero* mas não admite sua inclusão, ou ainda que "uma classe zero", justamente, escaparia da medida que possibilita a classificação. Por isso, diferentemente de seus predecessores, ao afirmá-la, Lapierre como que hesita e deixa transparecer no texto o lapso da resistência e a marca da hesitação: "[...] partindo das sociedades arcaicas — escreve — em que o poder político é mais desenvolvido para chegar, finalmente, àquelas que apresentam [...] *quase nada, ou mesmo nada* de poder propriamente político" (Lapierre, 1968, p. 229 — grifo nosso). Desse modo, tomando uma direção bem conhecida (aquela, como veremos adiante, que demarca na antropologia a figura do "arcaísmo"), incluirá o tipo zero em sua classificação: "[...] certos agrupamentos humanos em condições de vida determinadas, que lhes permitia viver em pequenas 'sociedades fechadas', puderam prescindir do poder político" (Lapierre, 1968, p. 525).

Clastres capta com precisão a dificuldade enfrentada pelo procedimento e a capitaliza em sua crítica assinalando os embaraços em que ela enreda a ciência. Não é difícil prever esse caminho: dado que o método é incapaz de processar o momento de origem da série, o momento zero será concebido como homogêneo às demais classes, uma a mais dentre as gradações do sistema. Mas como pensar, nesse caso, a determinação desta classe? O comentário que segue a exposição do método nos encaminha, de imediato, na direção desta questão:

Refletamos sobre o princípio mesmo desta classificação. Qual é seu critério? Como se define aquilo que, presente em maior ou menor quantidade, permite designar tal lugar a tal sociedade? Ou, em outros termos: o que se entende, mesmo que a título provisório, por poder político? A questão, se admitirá, é importante, visto que no intervalo suposto, separar sociedades sem poder e sociedades de poder, deveria dar-se, simultaneamente, a essência do poder e seu fundamento. Ora, não se tem a impressão, a seguir as análises, todavia minuciosas, de Lapierre, de assistir a uma ruptura, a uma descontinuidade, a um salto radical que, arrancando os grupos humanos de sua estagnação pré-política, os transformaria em sociedade civil. Deve-se, então, dizer que entre as sociedades de sinal "+" e as sociedades de sinal "-" a passagem é progressiva, contínua e da ordem da quantidade? (Clastres, 1974, p. 2).

De um lado, assim, ao conceber uma passagem progressiva — contínua — entre o momento zero e as demais classes do sistema, Lapierre nada mais faz do que escamotear o embaraço maior do caminho comparativo, a saber, que a natureza mesma desse procedimento o impede, congenitamente, de tocar um marco zero. Pois, como já vimos, o sentido da operação é de tendência para zero, afastamento indefinido em direção a um mais e um menos, que esboça um campo, mas mostra-se incapaz de atingir-lhe o ponto de origem, de circunscrever seu espaço verdadeiro⁸. O momento zero não pode pertencer à série das classes; vê-se excluído pela exigência de continuidade (homogeneidade) do campo assinalado às comparações.

De outro lado, no entanto, se se integra — como o faz abusivamente Lapierre — o descontínuo à série das classes, constata-se que sua "determinação" só pode ser negativa. Ela indica apenas sua diferença — bruta — em relação à unidade de medida do sistema, pois só esta é capaz de identificar os casos considerados e de mediar sua assimilação ao quadro articulado das classes. Em outras palavras: a

(8) Isto, justamente, condena a classificação a flutuar num espaço sem bordas (ou apenas esboçado pela imagem inicial fornecida pela definição); e termina por inviabilizá-la, mostra Clastres, "pois entre os dois extremos — sociedade de Estado e Sociedade sem poder — figurará a infinidade dos graus intermediários, fazendo, no limite, de cada sociedade particular uma classe do sistema" (Clastres, 1974, p. 10).

inclusão de zero no quadro das classes não só não faculta à série o acesso à sua origem como também não redonda em qualquer proveito para o conhecimento deste "tipo" de regulação política. "Consequentemente — comenta Clastres — num caso como no outro, na hipótese da descontinuidade entre não-poder e poder, ou na da continuidade, parece que nenhuma classificação das sociedades empíricas poderia nos esclarecer sobre a natureza do poder político nem sobre as circunstâncias de seu surgimento, e que o enigma persiste em seu mistério" (Clastres, 1974, p. 10). De Radcliffe-Brown a Lapierre o caminho comparativo torna inexorável a frustração dos projetos de conhecer a natureza do poder (ambição alimentada pelo primeiro) ou sua origem (aspiração acalentada pelo último).

O que se trata de compreender, entretanto, é o modo pelo qual Lapierre acredita resolver, no exercício efetivo de sua classificação das modalidades de regulação política, esta situação paradoxal do momento zero denunciada pela crítica. É preciso verificar como procede para que este "tipo" de regulação possa, ao mesmo tempo, ser subsumida entre as gradações do Sistema e representar uma descontinuidade em relação às outras classes; e, mais ainda, a que preço tal "solução" pode ser obtida.

É possível perceber, de pronto, que a investigação desta questão passa pela compreensão do estatuto conferido por Lapierre às instituições políticas, remetendo-nos, assim, ao problema da "definição", cuja correção e propriedade foram postas pelo antropólogo como um dos requisitos para a construção da ciência. Podemos, no entanto, abreviar a abordagem deste aspecto da questão remetendo-nos diretamente ao comentário de Clastres. Segundo ele, no que tange à concepção do poder, Lapierre toma o caminho mais tradicional do pensamento político⁹, compreendendo-o sob o modelo das relações mando-obediência ("o poder se realiza numa relação social característica: mando-obediência" — Lapierre, 1968, p. 10) ou, enfim, como uma relação de coerção. Isto, justamente, mostraria com clareza a dificuldade envolvida na determinação do estatuto político das sociedades da primeira classe da série. Pois, ou aí se observam relações de mando e coerção e, então, elas poderiam integrar o quadro classificatório, ou não se observam tais relações e, consequentemente, estariam excluídas do âmbito do saber proporcionado pela operação do método.

Lapierre protesta contra esta interpretação. Seja no artigo-resposta ao ensaio de Clastres que aqui comentamos (Lapierre, 1976), seja na versão remanejada de seu livro, ele acusará o crítico de reduzir, de maneira abusiva, suas indicações sobre a regulação política ao aspecto da coerção e da violência (cf. Lapierre, 1976, p. 996; e 1977, pp. 346 e 304): "Clastres não cessa — diz ele — de confundir a autoridade e a potência" (Lapierre, 1977, p. 346). Pois, se é verdade que a regulação política se efetiva como relação mando-obediência, é preciso entender que esta, diferentemente da relação dominação-submissão (fundada na potência de indivíduos ou grupos), se estabelece pelo reconhecimento de uma autoridade, e que o poder desta autoridade está vinculado à apreciação, por parte dos que obedecem, da legitimidade das regras que ela impõe (cf. Lapierre, 1977, pp. 304 e 305). Assim, o poder não seria apenas coerção e violência, mas também consenso e legitimidade. Ora, o que devemos começar por observar é que tal "correção" — que, aliás, não é estranha à inspiração do argumento de Clastres¹⁰ — tem um sentido preciso, e que podemos encontrar na história da antropologia política algumas referências para interpretá-la e para balizar simultaneamente os compromissos de Lapierre.

(9) "[...] sobre este ponto, entre Nietzsche, Max Weber (o poder como monopólio do uso legítimo da violência) e a etnologia contemporânea, o parentesco é mais próximo do que parece, e as linguagens diferem pouco por partirem do mesmo fundo: a verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar o poder sem seu predicado, a violência" (Clastres, 1974, p. 10).

(10) Certamente nos perguntamos, ao ler o texto de Lapierre, sobre o propósito destas observações; sobretudo quando vemos que ele próprio — depois de indicar que a autoridade implica consenso e a potência, sanções — vai, exatamente, dizer que "sua união dialética se efetua na legitimação, pela autoridade, do uso da violência" (Lapierre, 1977, p. 346). Dificilmente se exprimiria melhor o sentido dos parentescos que Clastres atribui a esta concepção do poder político.

Esta ênfase na autoridade e na legitimidade que respaldariam a coerção política, embora seja quase banal no quadro mais amplo da reflexão política, faz um percurso extremamente interessante no âmbito da antropologia, e indica um deslocamento significativo nas suas referências teóricas. Já Radcliffe-Brown, como sabemos, para definir o campo político, busca a perspectiva do direito: define os limites de uma sociedade política, fundamentalmente, pelo comum reconhecimento de regras, ou como o espaço da vigência de um direito. "Ao tratarmos dos sistemas políticos — diz ele no seu célebre "Prefácio" a *Sistemas políticos africanos* —, estamos tratando, por um lado, do direito e, por outro, da guerra" (Radcliffe-Brown, 1981, p. 9), que se refere, esta, principalmente, ao plano das relações da sociedade com o seu exterior. Mas o direito é concebido nesse autor sobretudo como "justiça repressiva" (idem, p. 9) ou como o domínio da coerção legítima, o que o leva a definir a "organização política" como o campo do "exercício organizado da autoridade coercitiva" (idem, p. 9). Enfim, o campo do político é o da força autorizada — autorizada por submeter-se aos procedimentos ordenados e regulados por um direito. Mas a ênfase em Radcliffe-Brown é dada, na verdade, ao exercício da força, como permite constatar ainda outra de suas definições — a que vem no final do texto a que nos referimos — do sistema político: "A organização política de uma sociedade — diz ele — é o aspecto da organização total que se ocupa do controle e da disciplina do uso da força física" (idem, p. 24). Ora, esta ênfase na coerção, ou na *organização* que atende ao aspecto repressivo do direito, já antecipa o destaque por ele conferido à instância de um sujeito ou de um titular desse direito, pois este surge sempre mediado por uma organização ou por uma instituição específica (que pode ser, no limite, a própria comunidade, mas não enquanto apenas age segundo ordenações jurídicas, mas quando ela própria funciona como organismo judiciário, quando "julga [...] e inflige castigo" — idem, p. 11¹¹). Tanto que o esboço mais nítido de classificação das instituições políticas que se detecta em seu texto obedece ao princípio da diferenciação das organizações mediadoras das sanções penais: a própria comunidade (por si própria ou pela mediação de seus anciãos), juizes (indivíduos detentores de autoridade) ou um tribunal de justiça civil "plenamente desenvolvido" (idem, p. 15). Assim, aqui, num certo sentido, o político implica sempre força e governo, mesmo que exercidos pela própria comunidade.

Com Evans-Pritchard — que parte basicamente das mesmas referências — já vemos, no entanto, deslocar-se esta ênfase dada por Radcliffe-Brown às formas do *exercício* da justiça repressiva para o próprio direito, para suas regras. Ele não acentua mais as instituições mediadoras da ordem jurídica, mas esta própria ordem, a existência da regra ou o reconhecimento pela sociedade de alguma forma de direito. Isto, justamente, lhe permitirá admitir a existência de uma "regulação imediata", sem a mediação de qualquer instituição específica, e também definir claramente o domínio de uma "política sem governo", cuja regulação se estabeleceria pelo equilíbrio de um sistema de oposições (constituído pela oposição das diversas linhagens segmentares), cujo "fator estabilizador — dirá ele — não é uma organização jurídica ou militar muito ordenada, mas *simplesmente a soma total das relações intersegmentos*" (Fortes e Pritchard, 1978, p. 46, grifo nosso). Assim, aqui, a "coerção organizada" se resolve na própria existência da ordem, podendo-se dispensar qualquer instância de mediação desta ordem — instância, justamente, em que Radcliffe-Brown identificava o político.

Lucy Mair, vinte anos depois, com seu *Primitive government*, de 1962, irá como que concluir este deslocamento (e devemos insistir que só nos interessa

(11) Veja-se, neste sentido, sua crítica à interpretação dada por Gunter Wagner aos linchamentos como ações espontâneas, no ensaio sobre os Bantus, incluído no *African political systems*, que ele prefacia. Radcliffe-Brown comenta: "Minha opinião é a de que em ações coletivas deste tipo, em que se pode dizer que a comunidade julga e a comunidade inflige castigo, podemos ver a forma embrionária do direito criminal. O fato de muitas vezes não haver o julgamento resulta de a ofensa ser quase evidente, bem conhecida de toda a comunidade" (Radcliffe-Brown, 1981, p. 10).

balizá-lo, tendo em vista assinalar os alinhamentos de Lapierre), ajustando-lhe o foco e dando-lhe uma articulação mais rigorosa que aquela de Evans-Pritchard¹². Lembremos sucintamente os elos centrais da articulação de sua posição (mesmo correndo o risco de alguma impropriedade, por não podermos aqui fazer justiça a certas nuances de seu trabalho). Veremos que a autora parte da existência — como dado — de uma ordem social (se as "relações pacíficas são vistas como o normal, e o conflito como excepcional" — Mair, 1962, p. 36 —, isto atesta a vigência de uma "rule of law" no interior dos grupos sociais considerados). Ora, desde que há ordem, há também desordem e conflito, visto que — para usar sua sentença mais insistentemente repetida pelos epígonos — "não há sociedades em que as regras sejam automaticamente obedecidas". Havendo desordem, haverá, por sua vez (visto que a ordem social não se desagrega), reparação das ofensas e dos danos que ela traz — "redress for wrongs" —, reparação que, sendo regulada, implica o reconhecimento de regras de reparação. Ora, será, justamente, o domínio destes procedimentos regulados de "redress for wrongs" que configurará para a autora o campo político. Assim, dirá ela, "a comunidade política é o povo que aceita em comum uma regra jurídica ('a common rule of law') (idem, p. 38), referindo-se esta regra, como também em Radcliffe-Brown, à justiça repressiva ou punitiva, à reparação das ofensas que vêm comprometer as relações normais e pacíficas da "comunidade política". Esta regra, no seu "mínimo" (e logo veremos que nela se identifica o "minimal government"), implica apenas "o princípio de que certas ações são ofensas, e de que uma pessoa que sofre uma ofensa está autorizada ('entitled') a buscar reparação ('to redress') (idem, p. 36). Enfim, o que delimita, fundamentalmente, o espaço de uma comunidade política é, agora, tão-somente a existência de um comum reconhecimento de regras relativas à reparação dos danos causados pela quebra da ordem social. Isto, justamente, permite a Mair, como ocorre também em Evans-Pritchard, falar em "política sem governo" (figura à qual corresponde, na verdade, o seu "minimal government"), ou seja, indicar a ocorrência de sociedades que dispensam qualquer instituição mediadora das regras *políticas*, as quais, portanto, parecem ser, para ela, tão primitivas ou originais quanto aquelas detectadas nas relações pacíficas que configuram a ordem *social*. Assim, na verdade, a "ordem social" conteria não somente as regras, "sociais", das relações pacíficas mas também as regras, "políticas", de resolução dos conflitos derivados da quebra das relações pacíficas (as regras de reparação da sua infração). Em certas sociedades, aquelas de "primitive government", estas regras "*políticas*" garantiriam ininterruptamente e em virtude de sua simples existência (pois sua manutenção prescindiria da intervenção de qualquer instituição especializada na sua efetivação) a reconstituição do equilíbrio social. Assim, em tais sociedades, o uso da força na reparação das ofensas seria governado por regras e convenções (convenções estas sobre a extensão ou os limites do emprego da regra) vistas por Mair como exigências ("claims") e obrigações *reconhecidos e efetivados por todos* — outro modo de dizer que nelas a regulação política seria *imediata*¹³. A autora afirma, no seu ponto de partida, que a regulação política é necessária porque as *regras sociais* "não são automaticamente obedecidas", ou seja — em outras palavras —, que a regulação política é a mediadora da ordem social. Ora, tudo se passa, no entanto, nas sociedades de "minimal government", como se as regras "políticas" (as regras que governam a reparação da desobediência às regras sociais — o "redress for wrongs") fossem automáticas. E se nestas sociedades primitivas a regulação política surge como "automática" (já que prescinde de qualquer princípio mediador de sua vigência ou de sua efetividade) devemos concluir que nelas a "função

(12) Não deixa de ser significativo, para contextualizarmos os debates que comentamos, assinalar que o livro de Pritchard *The Nuer*, de 1940, foi traduzido para o francês (éd. Gallimard) em 1968, à época mesmo em que estão sendo publicados os textos de Lapierre, Balandier e o do próprio Clastres.

(13) Por exemplo, não seria necessário — pensa Mair — qualquer instância institucionalizada para levar um Nuer — sociedade que ela, retomando Pritchard, analisa mais longamente — a cumprir sua obrigação de vingança pelo assassinato de um parente e de apoiar os membros de sua aldeia ou linhagem em lutas contra os vizinhos, ou mesmo contra outros membros da linhagem, o que se faz segundo regras de alinhamento muito bem definidas.

política" seria, ao fim e ao cabo, apenas aquele aspecto da ordem social encarregado de sua auto-regulação espontânea ou — é preciso dizer — natural. Tudo se passa, pois, como se fosse imediata — na sua efetividade — a própria ordem social. Este breve excuro já nos permite, certamente, vislumbrar o sentido (e os corolários) da ênfase de Lapierre na dimensão "autoridade" — regulação "reconhecida" — do poder político; ou ainda perceber o motivo de sua observação de que a dimensão coercitiva deste poder está caucionada pelo consenso ou pelo reconhecimento da legitimidade das regras que impõe. O que aí está em causa, como podemos verificar agora, é a localização da dimensão política das sociedades primitivas na própria existência de seus ordenamentos "jurídicos" (suas regras coercitivas e punitivas) e sua vigência imediata no nível da própria sociedade, sem a exigência de instituições mediadoras de sua efetivação. Tanto é assim que, quando Clastres opõe a experiência etnográfica das "chefias" americanas — desprovidas de poder de mando ou de instrumentos de coerção¹⁴ — à identificação que ele estabelece entre o político e as relações mando-obediência e, ainda, à afirmação — dela decorrente — do caráter coercitivo do político nas sociedades primitivas, Lapierre estará pronto para responder que seu crítico incorre, ele próprio, em — poderíamos dizer — "um engano de objeto": pois não seriam as chefias que nos dariam acesso à dimensão política destas sociedades, mas a existência de um consenso sobre "regras" e a vigência imediata destas regras no interior destas sociedades. Na verdade, as chefias teriam, assim, em tais sociedades, um caráter apenas epifenomenal (tanto que se prescindiria delas em muitos casos — cf. Lapierre, 1977, p. 77); pois, se há chefe e se ele não manda — acredita Lapierre —, é porque este não seria mais que um portador — acidental — da lei estabelecida¹⁵, cuja legitimidade surgiria, imediatamente, para os membros da sociedade como incontestável: "a ausência de todo instrumento [mediador] da potência pública tem como contrapartida 'a pressão da opinião pública'" (Lapierre, 1976, p. 997). De modo que, dirá ele, "o lugar real da potência que sustenta a autoridade do chefe é a violência coletiva, ameaça sempre presente, que não hesita em torturar para extirpar todo desejo de viver de maneira diversa que os ancestrais, de mudar de vida. Ao invés da lei separada, longínqua, despótica, a lei do Estado, constatamos aqui — continua ele — uma *lei imane*te, terrivelmente próxima a todo instante, marcada na carne e não menos despótica, a *lei do grupo*" (idem, p. 997, grifos nossos). Isto lhe permite, portanto, concluir que "o paraíso perdido de P. Clastres [as sociedades de poder não-coercitivo] é aquele do pequeno grupo humano homogêneo, unânime, homeostático, definitivamente submetido pela tortura à legitimidade de uma palavra incontestável" (idem, p. 997). Enfim: "sociedades em que o poder político é exercido imediatamente pela pressão do conjunto do grupo" (idem, p. 999).

Disponos então, agora, de uma perspectiva mais ampla para apreciarmos o caminho tomado por Lapierre para justificar a inclusão — tida por Clastres como ambígua e paradoxal — de uma classe zero em seu sistema classificatório. Compreendemos que, se ele pretende que tal classe integre a série medida pelo poder político (concebido, devemos ter bem presente, como a função de regulação convencional das condutas dos membros de uma sociedade), é porque, *de um lado*, se detectaria (como também pensa Lucy Mair) nas unidades sociais subsumidas nesta classe a existência de regras — reconhecidas por todos os membros do grupo — relativas aos comportamentos coercitivos e punitivos a serem observados nos casos de infração da ordem (isto validaria, então, a inclusão da classe na série "poder político"); e, *de outro lado*, porque esta regulação prescindiria de qualquer

(14) "[...] Todas ou quase todas são dirigidas por 'leaders', chefes, e, característica decisiva e digna de reter a atenção, nenhum destes 'caciques' possui 'poder'. Vemo-nos, pois, confrontados com um enorme conjunto de sociedades em que os detentores do que, alhures, denominaríamos 'poder' são, de fato, sem poder, em que o político se determina como campo isento de toda coerção e de toda violência, isento de toda subordinação hierárquica, em que, em uma palavra, não se dá nenhuma relação mando-obediência" (Clastres, 1974, p. 11). É preciso observar que esta arguição fundada na experiência tem, no momento do texto em que se inscreve, um valor apenas persuasivo, e não demonstrativo; pois será ainda necessário "reestabelecer na sua verdade os dados recolhidos e conhecidos" (Clastres, 1980, p. 28), como diz o autor em um caso semelhante inscrito noutro contexto (a referência a interpretação, por parte de M. Sahlins, do material etnográfico disponível sobre a economia das sociedades selvagens).

(15) "É verdade — diz Lapierre — que, sobre as sociedades de perfil demográfico restrito, a maior parte dos testemunhos convergem nisto: a palavra do chefe tem autoridade sem ter necessidade de recorrer a qualquer força pública organizada. Isto ocorre porque a legitimidade desta palavra não poderia ser contestada. Ela se funda, com efeito, no assentimento unânime do grupo, inculcado ao longo de toda a educação das crianças, violentamente marcado sobre o corpo no momento da iniciação dos jovens e continuamente reforçado pelos ritos. Transgredir a ordem social tradicional, contestar a palavra do chefe que diz e rediz o costume ancestral seria expor-se a ser rejeitado pelo conjunto do grupo, excluído das relações sociais, o que equivale, praticamente, a uma sentença de morte. O chefe 'primitivo' não tem o monopólio do uso da violência legítima porque tem o monopólio do uso da palavra legítima e porque ninguém pode tomar a palavra para opor-se à dele sem cometer um sacrilégio condenado pela opinião pública unânime [...]. O que Clastres chama 'poder não-coercitivo' na 'sociedade primitiva' é o recurso legítimo à violência por qualquer homem adulto e o monopólio do uso político da palavra pelo chefe" (Lapierre, 1977, p. 355). Observação semelhante pode também ser encontrada em Lapierre, 1976, pp. 996-7.

instituição especializada para assegurar sua vigência (isto a destinaria, então, ao grau zero da classificação que mede, justamente — como já mostramos —, o grau de especialização e complexidade da função política, ou das instituições de controle da observância das normas sociais).

O leitor, com certeza, não terá dificuldade agora em pilhar a manobra de prestidigitação pela qual Lapierre se encarrega de solucionar seu problema. Se para ele o domínio do político circunscreve os processos de regulação *convencional ou artificial* das ações coletivas (cf. Lapierre, 1977, p. 280, entre outros), como pode identificar processos desta ordem nas unidades sociais da classe zero, se nelas nada aparece como verdadeiramente *instituído*, se elas são desprovidas de qualquer "instituição" mediadora da regra que justamente assinalaria o caráter "artificial" da regulação? Ou ainda: como falar nesse caso em regulação *convencional* se, na verdade, as regras desta ordem "política" — as normas de regulação dos conflitos aparecem como *dadas* ("imanescentes ao grupo"), e sua aplicação como *automática* ("imediate")? É compreensível, portanto, que o autor incorra no lapso revelador pois certamente se trata de um — de referir-se, como vimos ainda há pouco (vide supra), a este tipo de "regulação política" como sendo "homeostático"¹⁶, isto é, como um ajuste auto-regulado, adaptativo e automático que justamente seria próprio das formas de socialização (de "ajuste, concordância, sincronização dos comportamentos individuais" — Lapierre, 1977, p. 58) "naturais" (cf. *idem*, p. 60).

Eis, portanto, o resultado e o preço do procedimento metodológico proposto por Lapierre no que tange às sociedades "primitivas": a classificação operada, simulando incluir no universo do político, previamente definido, as sociedades em que não se observariam instituições especializadas na "coerção legítima" (coerção que constituiria o político, concebido como relação mando-obediência), termina por excluir tais sociedades do próprio universo social, por alijá-las para o domínio da natureza, ou, se se preferir, por alinhá-las no quadro de uma sociabilidade análoga àquela das "sociedades animais" (cf. *idem*, p. 59).

Podemos verificar, então, que a crítica de Clastres ao procedimento comparativo do autor vai direta e certamente a seu alvo: ela acusa exatamente a naturalização das sociedades primitivas inscrita na "démarche" metodológica prescrita (e praticada) por Lapierre com a intenção de recuperar para o comparatismo o crédito de um procedimento verdadeiramente científico.

No limite — dirá Clastres ao concluir suas observações sobre este projeto — uma sociedade apolítica [pois determinada por um "controle social imediato"] não teria nem mesmo lugar na esfera da cultura, mas deveria ser colocada ao lado das sociedades animais regidas por relações naturais de dominação-submissão (Clastres, 1974, p. 19).

Ao comentar em "Copérnico e os selvagens" o livro de Lapierre, Clastres visa portanto, nele, ou através dele, problemas de há muito enraizados no solo da disciplina. Na verdade, o propósito expresso da vertente crítico-apreciativa do ensaio é o de levar o leitor a reconhecer nos meandros da proposta metodológica de Lapierre os compromissos envolvidos na noção mesma de "arcaísmo" que, hoje ainda, podemos ver mobilizada para a designação do objeto da etnologia. É assim que, apenas examinado o procedimento proposto por Lapierre, o ensaio convida o leitor a interrogar também "a atitude mental que permite a elaboração de uma tal

(16) É ele mesmo que diz: "Segundo nós próprios, o conceito de homeostasia aplica-se às sociedades animais. Não acreditamos que ele ajude a compreender o modo de regulação das sociedades humanas (ou das organizações industriais)" (Lapierre, 1977, p. 59).

concepção" (Clastres, 1974, p. 12), levando-o, deste modo, a considerar os traços principais desta figura que veio revezar na disciplina o "primitivo" dos evolucionistas. Cada um desses traços, mostrará o autor, procede de um mesmo tipo de operação: a "determinação" pela diferença, pela simples oposição à unidade de medida que permite processar o "conhecimento". Enfim: sempre a mesma projeção da "classe zero" — índice negativo, sinalização bruta da ausência das referências mobilizadas para a operação do conhecimento.

"Consideremos — diz Clastres — os critérios do arcaísmo: ausência de escrita e economia de subsistência. Nada há a dizer sobre o primeiro porque se trata de um dado de fato: uma sociedade conhece a escrita ou não a conhece. Em contrapartida, a pertinência do segundo parece menos assegurada. O que é, com efeito, 'subsistir?' (Clastres, 1974, p. 12), pergunta ele. Assim, vai logo apontar — como o faz, aliás, em várias outras oportunidades (cf. Clastres, 1974, p. 162, 169; 1980, p. 129; entre outros) — a "vacuidade científica" desse conceito "que traduz muito mais as atitudes e hábitos dos observadores acidentais face às sociedades primitivas que a realidade econômica sobre a qual repousam estas culturas" (idem, p. 13). Em última análise, como mostra, este conceito assinala apenas que tais sociedades não produzem excedentes (o que é falso) e que não têm mercado (o que, não sendo falso, tampouco nos proporciona um conhecimento verdadeiro)¹⁷. Ora, é este o mesmo tipo de operação que se detecta na consideração do político:

a saber, que o modelo ao qual é referido e a unidade que o mede são constituídos de antemão pela idéia do poder tal que a desenvolveu e formou a civilização ocidental [...] toda forma, real ou possível, de poder é daí em diante redutível a esta relação privilegiada que exprime a priori sua essência. Se a redução não é possível, é porque nos encontramos aquém do político. A falta de relação mando-obediência implica ipso facto na falta de poder político (idem, p. 15).

Enfim, reencontramos aí a mesma "concepção deficitária" das sociedades primitivas: falta, ausência ou vazio das determinações assinaladas pela "definição" enunciada no ponto de partida. E visto que estas determinações sempre espelham os referentes mais imediatos — ou "em todo caso, as mais familiares", diz ele (idem, p. 162) — da nossa cultura (o Estado coercitivo, a lei escrita, o mercado como espaço de realização da exploração e o desenvolvimento da "História"), surgem, em contraponto, "sub species privationis", as notas do ponto de origem: sociedades arcaicas, privadas de Estado, de escrita, de mercado e de história (cf. idem, p. 162) — apolíticas, a-históricas (porque estacionárias e porque, pela ausência de escrita, subtraídas aos métodos de investigação histórica) e de economia de subsistência.

Pode-se pretender que esta "concepção deficitária" das sociedades primitivas se constitua como um "juízo de fato" sobre estas sociedades. Clastres, por seu lado, procurará evidenciar que este "fato" "dissimula, na verdade, uma opinião, um juízo de valor" (idem, p. 161), e que, no registro do político (mas também, em seguida, no nível de cada uma das demais determinações atribuídas a estas culturas), tal concepção "compromete a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa" (idem, p. 161). E não lhe será difícil mostrar que essa assimilação do fato pela norma não configura apenas o etnocentrismo do procedimento, mas assinala também a origem do evolucionismo mitigado que continua a

(17) Não nos parece necessário, aqui, desenvolver os termos dessa crítica. Lembramos apenas que sobre a questão da economia primitiva podem ser ainda procurados seu prefácio ao livro de M. Sahlins ("L'économie primitive", in Clastres, 1980, pp. 127-45), sua entrevista a *L'Anti-Mythes*, o ensaio "La société contre l'état", in Clastres, 1974, pp. 162-70, e ainda algumas passagens de seu último texto (Clastres, 1980, pp. 164 e 165), "Les marxistes et leur anthropologie".

onerar a operação do conhecimento. De um lado, o juízo privativo, resvalando do plano factual e constataativo para o registro normativo, faz que a "falta", positivamente atestada, se veja de imediato interpretada como "carência" (imperfeição e aspiração por, tendência para); de outro lado, a afirmação da carência permite forjar a ficção de uma "necessidade" que vem mediar, de modo categórico, a distância aberta entre o momento da falta e o fim, o momento da posse de seu fim ou de sua "completude". Desse modo, a sequência falta-carência-necessidade (privação, finalidade, determinismo), que faz da cultura da escrita, do mercado e do Estado o "Télos" de toda sociedade (cf. Clastres, 1974, pp. 15, 16, 18 e 19), permite a Clastres compreender "o velho compadrio" (idem, p. 16) entre etnocentrismo e o evolucionismo¹⁸ que conformam a "atitude mental" presente na concepção do "arcaísmo" da qual é tributário o procedimento postulado por Lapierre na construção de sua etnologia política.

Devemos, no entanto, observar que, se a perspectiva do arcaísmo retoma a trilha etnocêntrica da escola evolucionista, e se, ao fim e ao cabo, partilha com ela a mesma velha convicção ocidental de que "a história tem um sentido único" (Clastres, 1974, p. 17), o modo de operação, as exigências e os resultados dos procedimentos num caso e noutro não são os mesmos, como vem atestar a própria configuração do método no trabalho de Lapierre. Seja na perspectiva do primitivismo, seja na do arcaísmo, a operação classificatória supõe, de um lado, a homogeneidade do domínio em que se dispõem as classes e, de outro, uma complexificação progressiva destas classes — o que lhe permite ordená-las em séries (pelo menos virtualmente) contínuas. No entanto, o evolucionismo, supondo a universalidade de cada um dos gêneros de instituição investigado — pois responderiam a necessidades permanentes das culturas —, pretende, na verdade, apenas mostrar ou clarificar a "razão" ou a legalidade da *complexificação* destas instituições, as leis de suas "transformações", e não propriamente a sua origem. E, a rigor, o conhecimento destas leis pode advir da consideração de um corte qualquer da série, o que o dispensa de operar efetivamente com uma classe zero e lhe permite ostentar um interesse bastante moderado em identificar as formas "mais simples" dos diversos gêneros de instituição. E enfatizemos bem: isto não apenas porque o "simples" não pode ser explicado, mas sobretudo porque lhe interessam, precipuamente, as relações entre os tipos (as variações) que, elas, lhe permitem compor o quadro da sua "evolução"¹⁹. Já na perspectiva do arcaísmo vamos encontrar uma pretensão mais ambiciosa: a de totalizar o campo oferecido às comparações (contornando o inconveniente da sua flutuação em direção a sempre menos e sempre mais, que se observa no evolucionismo), e de dar conta da origem das instituições. Deste modo a perspectiva do arcaísmo passará da *totalização virtual* do campo das variações admitida por seus predecessores (totalização garantida pela pressuposição da total homogeneidade das culturas e mesmo pela suposição — como já vimos observar Merleau-Ponty — de uma ciência total "já feita nas coisas") para a reivindicação de uma *totalidade atual* (consignada na pretensão de alcançar a classe zero). Ou seja: a totalidade não é mais, agora, apenas pressuposta, mas é supostamente operada pela ciência através do recurso do método, já no seu ponto de partida, a uma definição universal, certa e segura, do domínio investigado²⁰. Ora, esta ambição de totalizar — devendo fazer jus à questão da origem — obrigará, como já vimos em Lapierre, à operação com uma classe zero, operação que se revela, no entanto, inteiramente incompatível com os requisitos de homogeneidade e continuidade exigidos para o exercício do "método comparativo". Clastres assinala esse impasse com extrema argúcia no seu comen-

(18) O discurso contemporâneo do arcaísmo reiteraria, assim, "a velha convicção ocidental, frequentemente partilhada de fato pela etnologia, ou ao menos por muitos de seus praticantes, de que a história tem um sentido único, de que as sociedades sem poder são a imagem do que não somos mais e de que nossa cultura é para elas a imagem do que é preciso ser. E não somente nosso sistema é considerado o melhor como se chega mesmo a atribuir às sociedades arcaicas uma certeza análoga. Porque dizer que "nenhum povo nilótico pôde elevar-se ao nível da organização política centralizada dos grandes reinos bantus" ou que "a sociedade lobi não pôde dar-se uma organização política" é, num certo sentido, afirmar a existência de um esforço por parte destes povos para dar-se um *verdadeiro* poder político. Que sentido faria dizer que os índios Sioux não tiveram êxito em realizar o que os Astecas haviam atingido, ou que os Bororos foram incapazes de se elevar ao nível dos Incas?" (Clastres, 1974, p. 17).

(19) Confira-se, neste sentido, o belo ensaio de Hélène Clastres, "Primitivismo e ciência do homem no século XVIII" (*Discurso* n° 13, pp. 187-208), em que a autora vai mostrar, justamente, as dificuldades enfrentadas pelo comparatismo do século XVIII para compreender as sociedades selvagens (tidas como simples). Este impasse só será vencido quando, com o surgimento do evolucionismo biológico de Darwin e da nova ciência da "Pré-História", estas sociedades "ganham a dimensão histórica que lhes faltava" (idem, p. 102), surgindo, então, também elas, como passíveis de explicação. Isto é que, segundo a autora, viria abrir as portas para o evolucionismo amplo praticado no final do século XIX pela antropologia "científica".

(20) Observe-se que se poderia dizer que, na perspectiva de Boas, a totalização não seria nem atual nem virtual, mas — dados os limites que impõe ao exercício dos procedimentos comparativos — apenas *possível* (com o inconveniente, evidentemente, de não se poder, nesse caso, conferir à disciplina a "segurança" e a abrangência que talvez se esperasse da ciência).

tário. A tentativa de manter o caminho evolucionista procurando, entretanto, como que forçar a efetivação do que ele mantém na virtualidade (a totalização de um determinado domínio do conhecimento) acaba por expor toda a fragilidade do procedimento; pois, como vimos, mostra-se incapaz de incluir verdadeiramente as sociedades "arcaicas" no campo definido para suas operações. A ambiguidade do estatuto destas sociedades, mostra Clastres, se flagra, facilmente, já na incapacidade do etnólogo para designá-las senão por indicações metafóricas:

Por ter — diz o comentador —, na trilha de Lowie, abandonado como ingênuas as doutrinas de Morgan ou Engels, a antropologia não pode mais (pelo menos quanto à questão do político) exprimir-se em termos sociológicos. Mas como, de outro lado, é muito forte a tentação de continuar a pensar segundo o mesmo esquema, recorre a metáforas biológicas. De onde o vocabulário acima assinalado: embrionário, nascente, pouco desenvolvido etc. (Clastres, 1974, p. 16).

A imagem do "embrião" é extremamente significativa, pois materializa com precisão os termos da dificuldade epistemológica assinalada. Mostra que as sociedades "arcaicas" (originárias) não podem aparecer, exatamente, como elementares, simples, pois, nesse caso, já se revelariam positivamente marcadas pelas determinações do gênero que preside a distribuição das classes. Assim, acuada entre zero e a primeira unidade buscam a solução de compromisso; e surgem, então — para usar uma expressão de Clastres —, como verdadeiros "fetos culturais" (idem, p. 17). Sociedades "fechadas", "estagnadas", "não-diferenciadas", "de economia de subsistência" e "tecnologia rudimentar": "as sociedades arcaicas seriam 'axolotls' sociológicos — comenta o ensaio — incapazes de aceder, sem ajuda exterior, ao estado adulto, normal" (idem, p. 17; cf. ainda p. 169, Clastres, 1980, p. 107).

O preço final a ser pago por este tipo de procedimento no plano da etnologia política, não é difícil constatar, é o de sua inviabilização como disciplina específica da antropologia. Pois, ao se mostrar incapaz de determinar o postulado "momento zero" de especialização da "função política" — aquele das sociedades arcaicas de que, justamente, se ocupa a etnologia — terminará sempre, na verdade, por diluir o político no social (cf. idem, p. 18) e por atribuir a estas sociedades alguma forma de "controle social imediato" (cf. idem, p. 19). Assim, diz o ensaio, "não o descobrindo onde se esperava encontrar, acreditar-se-á descobri-lo em todos os níveis das sociedades arcaicas. Tudo cai a partir de então no campo do político, todos os subgrupos e unidades (grupos de parentesco, classes de idade, unidades de produção etc.) que constituem uma sociedade são investidos, a qualquer pretexto e sem qualquer propósito, de uma significação política, que acaba por recobrir todo o espaço social e por perder, consequentemente, sua especificidade. Porque, se há político por toda parte, não há em parte alguma" (idem, p. 18). Pensar uma etnologia "política" torna-se, afinal, sem sentido (quando justamente se pretendia-se fundá-la).

"Pode-se questionar, seriamente, sobre o poder político?" — perguntava-se Clastres na abertura do ensaio. Compreendemos agora que, algumas páginas adiante, repetindo a pergunta, ele possa dizer que, a considerar a literatura

consagrada à questão, poder-se-ia duvidar desta possibilidade (cf. *idem*, p. 17). Com efeito, o exame do travamento metodológico erguido neste terreno para alicerçar a construção da ciência parece indicar que resta quase tudo por fazer. Mas entenda-se bem: quase tudo, não tudo. Pois a empresa apreciativa e negativa deixa um saldo; projeta — quase como um diapositivo fotográfico — um reverso afirmativo, positivo. Deste modo, a parte final do texto se dedica exatamente a recolher e processar este saldo, as indicações deixadas pelo trabalho crítico para a construção da disciplina, para uma investigação finalmente "séria" sobre o poder político. A crítica converte-se, então, em direção e programa para a construção da ciência.

De cada um dos fios da trama desembaraçada no movimento apreciativo do texto destaca-se algo como uma coordenada ou uma orientação que vem armar um conjunto de balizas orientadoras para a constituição da disciplina. A denúncia da concepção naturalista que leva à diluição do poder político das sociedades arcaicas no registro do social (e como se pode constatar ao esvaziamento da significação política central das chefias primitivas) faz emergir a postulação da universalidade do poder político como instituição mediadora da "ordem" social (ainda que — como atestará a segunda indicação proveniente da crítica — tanto esta "ordem" quanto a "função" mediadora devam ser pensadas nas sociedades "arcaicas" em sentido completamente diverso do que têm nas não-arcaicas). Trata-se do item 1 do pequeno rol de conclusões estabelecido por Clastres: "Não se pode — diz ele — dividir as sociedades em dois grupos: sociedades de poder e sociedades sem poder. Acreditamos, ao contrário (em total conformidade com os dados da etnografia), que o poder político é *universal*, imanente ao social (seja o social determinado pelos "laços de sangue" ou pelas classes sociais)" (*idem*, p. 20). Esta afirmação comporta uma ilação (assinada com o número 3 no texto): se o poder político é universal, "mesmo nas sociedades em que o poder político está ausente (por exemplo onde não existem chefes), *mesmo aí* — conclui Clastres —, o político está presente [...] Pode-se pensar o político sem a violência, não se pode pensar o social sem o político. Em outros termos: não há sociedade sem poder" (*idem*, p. 22). Isto mostrará que nas sociedades arcaicas não é a *presença* das chefias que é epifenomenal e acidental (como pretendem Lapierre e, mais amplamente, todo alinhamento à concepção do arcaísmo) mas sua *ausência* ("misteriosamente talvez — diz o texto — alguma coisa existe nesta ausência" — *idem*, p. 21). Em seguida, a crítica — epistemológica — da afirmação da continuidade da classe zero em relação às demais variações da série classificatória imporá a premissa da descontinuidade desta "classe", ou seja, a diferença ou a oposição da unidade que mede o conjunto (a relação mando-obediência ou o poder político coercitivo) relativamente ao ponto de origem do campo por ela delimitado. Isto equivale a admitir que o poder político "se realiza de dois modos principais: poder coercitivo, poder não-coercitivo [e que] O poder político como coerção (ou como relação mando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental" (*idem*, p. 20).

Estas são as indicações centrais contrastadas pela crítica como orientação para a tarefa de constituição da disciplina. Porém, junta-se a elas ainda uma terceira, suplementar, procedente da crítica da "inovação" como fundamento do poder político (a conclusão de todo o trabalho etnológico de Lapierre, e não mais imediatamente de suas asserções metodológicas). Se a correlação estabelecida entre poder político e inovação social (cf. Lapierre, 1968, p. 529 — e insistimos

em que a correlação, não obstante a convicção de Lapierre, não é causal) estiver correta (como parece a Clastres que está: "a demonstração, apoiada em inúmeros exemplos — diz ele — parece-nos rigorosa e convincente" — idem, p. 21), ou ainda, se onde há inovação há poder político (coercitivo), então — conclui o crítico — "ela nos traz [...] um ensinamento precioso, a saber, que o poder político como coerção, ou como violência, é a marca das sociedades históricas, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade" (idem, p. 22).

Estas três asserções resultantes da empresa crítica — a universalidade do poder, sua realização em dois modos fundamentais, e a correlação de sua modalidade coercitiva com a inovação e a História — articulam-se pois, de imediato, como um "esquema" de orientação para a construção da ciência. Oferecem-se — como sugerimos anteriormente — como um conjunto de projeções que esboçam e permitem a exploração do campo do político ou, mais precisamente ainda, articulam as questões fundamentais que definem os horizontes da investigação da ciência. Assim, dado que este "esquema diretor" tem como suas cláusulas principais a indicação da universalidade do poder e a da sua realização em duas modalidades essenciais (coercitivo e não-coercitivo), veremos que a pauta da construção da ciência estabelecerá, de um lado, a exigência de compreensão do domínio geral do poder e, de outro, a exigência da investigação dos termos da oposição (ou da "passagem") de uma de suas modalidades à outra, ou ainda, a investigação da "razão" de sua necessária diferença. E podemos verificar também que esta segunda questão, quando completada com a reivindicação da correlação entre poder coercitivo e História — a terceira proposição resultante da crítica —, desdobra-se naquela da "diferença" (ou especificidade) da História, e traduz-se na pergunta posta pelo texto: "o que é a História?" (idem, p. 22). É assim, pois, que Clastres apresenta a "tarefa" da disciplina como consignada em duas grandes interrogações: (1) O que é o poder político? Ou seja: o que é a sociedade? (2) Como e por que se passa do poder político não-coercitivo ao poder político coercitivo? Ou seja: O que é História?" (idem, p. 22).

Devemos advertir que a compreensão desta segunda questão exige do leitor algum cuidado. Sua formulação pode lhe sugerir a conclusão indevida da existência de uma seriação temporal entre as duas modalidades de poder definidas em oposição. No entanto, não lhe será difícil perceber que — tendo sido recusada sua disposição em uma série contínua (justamente, este, o ponto de partida da crítica) — será indevido subsumi-las em qualquer ordem (necessária) de sucessão, seja cronológica (destituída pela crítica do evolucionismo), seja lógica (destituída pela crítica do caráter etnocêntrico do procedimento). Assim, mesmo que uma tal relação entre elas possa posteriormente ser restabelecida (em função evidentemente de razões diversas e em bases outras que a da tradição denunciada), aqui — neste registro da crítica —, ainda que provisoriamente, é preciso admitir que os termos da formulação dizem respeito tão-somente à oposição de dois "tipos" que, então, ao menos neste momento da investigação, devem ser entendidos como reversíveis ("Como e por que se passa do poder político não-coercitivo ao coercitivo?" e vice-versa).

Observe-se, no entanto, atentamente este empreendimento de balizamento do campo da disciplina e de estabelecimento de seus eixos centrais; pois é exatamente ele, na obra de Clastres, o portador ou o pivô da sua controversa "revolução copernicana". Devemos, em primeiro lugar, destacar uma mudança fundamental no procedimento proposto: o que agora demarca o espaço destinado

às operações da ciência não é mais a empresa teórica²¹ da *definição* do político (quer seja esta pensada como "descritiva", quer tenha um caráter especulativo; quer seja atribuída aos poderes da imaginação ou às faculdades do entendimento), mas é, na verdade, a própria empresa crítica, cujo movimento — negativo — de destituição produz concomitantemente a sinalização de novos contornos para a disciplina. Dito de outro modo: o campo recortado pela ciência não se define mais por um "conceito" (imagem-guia encarregada de medir os caminhos a serem percorridos pelo conhecimento; encarregada de identificar o que pode, ou não, ser por ele recolhido — e que, assim, afasta para o domínio do impensável ou do nada o que já não está lá, de alguma forma, posto neste ponto de partida²²), mas apenas se esboça, mediante uma malha de índices — sinais de direção — tramada e fiada no avesso do movimento crítico. Não há mais, deste modo, um *verdadeiro* poder político, apreendido e recortado numa definição — como um sol — que projetaria e iluminaria o campo de operação da ciência. E se observará que em nenhum momento a investigação de Clastres pretende ajustar ou readequar as definições propostas — mudar de sol, poder-se-ia dizer — (ou ainda repensar, como se diz, "o arsenal de conceitos e hipóteses que guiam as investigações", empreitada que o texto, como já vimos, poderia de início sugerir ao leitor). Ele interroga apenas o próprio exercício — metodologicamente configurado — da ciência, confrontando-o, criticamente, às ambições e exigências desta mesma ciência, para pensar as condições de sua efetiva constituição. Assim, na verdade, o que sua crítica acusa fundamentalmente (aponta como o "obstáculo epistemológico que a politologia não soube até o momento superar" — Clastres, 1974, p. 19 —, obstáculo responsável por seu etnocentrismo e pela concepção das sociedades não-ocidentais como "exóticas", ou simplesmente excêntricas em relação ao "sol" erigido pela ciência) é a obstinação da disciplina em refletir sobre o poder a partir da certeza sobre sua "forma verdadeira", sua persistência em "fazer desta forma a medida de todas as outras e até mesmo o seu Têlos" (Clastres, 1974, p. 19). Enfim — para expressarmos-nos em termos epistemológicos —, a crítica acusa a submissão do exercício do conhecimento à tutela de imagens e conceitos que lhe são oferecidos — na etapa metódica da definição — como "princípios". Seja no caso em que a disciplina se deixa guiar por uma suposta "natureza do político" — pressuposta ou apresentada como uma "evidência natural" — seja naquele em que o pensamento, acreditando conquistar sua autonomia, trama especulativamente a definição do campo destinado a suas operações, num caso e noutro esta ciência se revela incapaz de responder por seu "ponto de origem" e inviabiliza a compreensão das culturas "arcaicas" condenando-as ao exotismo. Enfim: seja pelo caminho da *pressuposição* da "universalidade" da função política, como em Radcliffe-Brown, seja, como em Lapierre, por aquele da *posição* de um campo do político, chega-se sempre à "concepção deficitária" destas sociedades e "se deixa [consequentemente] degradar a ciência em opinião" (Clastres, 1974, p. 19).

É de uma revolução copernicana que se trata — diz Clastres. No sentido em que — continua — até o presente, e sob certas relações, a etnologia deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental, e num movimento, centrípeto, poder-se-ia dizer. Que uma reviravolta completa de perspectivas seja necessária (desde que se queira realmente enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado a seu ser e não ao ser da nossa) é

(21) A expressão é utilizada aqui no seu sentido mais usual, naquele em que é compreendida por oposição à "experiência", ou ainda naquele sentido que ela tem, por exemplo, na afirmação de Radcliffe-Brown de que "em ciência a observação e seleção do que se deve registrar exigem ser conduzidas por teoria" (Radcliffe-Brown, 1981, p. 7).

(22) Vale a pena lembrar mais uma vez o texto que assinala este tipo de operação como a raiz do etnocentrismo: "Toda forma, real ou possível, de poder é daí em diante redutível a esta relação privilegiada que exprime *a priori* sua essência. Se a redução não é possível, é porque nos encontramos aquém do político: a falta de relação mando-obediência significa *ipso facto* a falta de poder político" (Clastres, 1974, p. 15).

(23) É exemplar, nesse sentido, o comentário de Pierre Birnbaum em seu ensaio intitulado "Sur les origines de la domination politique: À propos d'Etienne de la Boétie et de Pierre Clastres". Segundo Birnbaum, Clastres, abandonando a questão da origem sociológica do Estado (que La Boétie proporia "mesmo se lhe era impossível, enquanto filósofo, encontrar suas razões últimas", diz Birnbaum, 1977, p. 11), "sublinha [...] o funcionamento natural do corpo social que ele considera como um todo funcional sacralizado pelos rituais e os costumes que se impõem de maneira absoluta" (idem, p. 17). Assim "Clastres parece reencontrar os próprios fundamentos do pensamento conservador tradicional e se afasta da perspectiva crítica esboçada por La Boétie. Ele adota, com efeito, tanto a problemática organicista, cara aos tradicionalistas do século XIX, quanto sua recusa do racionalismo e do individualismo a partir dos quais foram elaborados os modelos clássicos da democracia liberal. Clastres justifica, consequentemente, a

o que nos parece demonstrar fartamente a antropologia política (Clastres, 1974, p. 23).

O trajeto percorrido nos adverte suficientemente contra as interpretações mais ingênuas da "conversão heliocêntrica" (idem, p. 23) aqui proclamada. Ela tem sido, como sabemos, frequentemente entendida como a proposta de uma correção do centro que determina (ou do sol que ilumina) o raio de compreensão do campo do político, o qual se deslocaria, então, das instituições políticas de Estado para aquelas das sociedades arcaicas. É esta interpretação superficial e arbitrária da metáfora mobilizada por Clastres a responsável pelas acusações — mais, ou menos, explícitas, mais, ou menos, condescendentes segundo o caso — de que esta "reviravolta completa de perspectivas" (idem, p. 23) marcaria a "volta do bom selvagem na ideologia ocidental depois de dois séculos de ausência" (Lapierre, 1976, p. 1000; cf. também pp. 997 e 999; 1977, p. 370; Niola, 1978, p. 173, entre outros). Ela tenta rebater para o terreno de Clastres — às cegas — a pecha do naturalismo, sem qualquer atenção ao trabalho da crítica que, justamente, o denuncia como solidário do travamento metodológico da disciplina — tal como, é claro, estes mesmos intérpretes teimam em praticá-la²³.

Ora, evidentemente, aqui a imagem da "conversão heliocêntrica" não capitaliza o deslocamento dos antigos referenciais cosmológicos por Copérnico mas a conversão epistemológica, a revolução observada por Kant no âmbito das ciências da natureza em vista da instrução do seu processo da metafísica. Seu mote é a revolução kantiana justamente porque "é de uma revolução copernicana que se trata" (Clastres, 1974, p. 23), como exclama o próprio autor no final de seu texto — sem que esta analogia, afinal explicitada, surpreenda o leitor que desde a evocação contida no título do ensaio pôde, por todo o percurso, ir-lhe atestando o papel verdadeiramente estruturador do discurso. Porém, o importante — quando nos vemos obrigados a relembra-lo tudo isso — é que, a esta altura, podemos perceber com toda clareza que, se a investigação kantiana sobre as condições de possibilidade da ciência serve a Clastres de motivo, ela não lhe serve entretanto, certamente, de paradigma, de modelo. Pois, como se pode facilmente verificar, o caminho de orientação propriamente kantiana é, na verdade, aquele dos projetos de constituição da disciplina visados (através da obra de Lapierre) por sua crítica. São eles que — mais, ou menos, consequentemente, segundo o caso — buscam o modelo das ciências experimentais (consideradas por Kant) para o estabelecimento do seu arsenal de definições e "hipóteses teóricas", posto como condição da apreensão e inteligibilidade dos fenômenos visados pela antropologia política. Clastres não nos propõe sua "revolução" como um simulacro daquelas pelas quais Tales, Galileu, Torricelli, Stahl ou o próprio Copérnico levaram suas investigações "ao caminho seguro da ciência" — ao compreenderem que "a razão só vê o que produz ela mesma a partir de seus próprios planos, e que deve tomar a dianteira com os princípios que determinam seus juízos" (Kant, 1968, p. 19); pois, nos faz vislumbrar o final deste caminho no terreno da antropologia política: a reiteração do etnocentrismo²⁴.

E, no entanto, não é preciso reconhecer que o projeto de Clastres guarda efetivamente a inspiração da revolução copernicana? Não se passaria com ele "precisamente como com a primeira idéia de Copérnico, [que] vendo que não podia ter êxito na explicação dos movimentos celestes admitindo que toda a multidão das estrelas se movia em torno do espectador, tentou melhor sorte fazendo girar o

proeminência do pensamento místico e religioso que simboliza a adoração do todo" (idem, p. 17). Ora, não deixa de ser curioso ver o mesmo Birnbaum vir juntar-se a Lapierre para afirmar a existência, nas sociedades primitivas, de um "poder da opinião pública unânime" (cf. idem, p. 13)!

(24) Nesse ponto — e apenas nesse — concordamos com o comentário de Marc Richir (1987, pp. 68-70) sobre o significado desta "revolução copernicana". Depois de arrolar uma série de possibilidades de interpretação da "conversão" proposta por Clastres, ele acrescenta: "Não se cai menos no paradoxo se se interpreta a revolução copernicana que é aqui reivindicada como um eco da revolução copernicana trazida à cena por Kant. Pois, se retomarmos sem refletir o que dela se retém comumente, a saber, que não é nosso conhecimento que deve se regular pelos objetos, mas que são os objetos que devem se regular pelo nosso conhecimento, o perigo é grande, senão imediato, de reforçar, tratando-se da etnologia, as ilusões do etnocentrismo" (Richir, 1987, p. 69). No mais, no entanto, Richir vai construir — ainda que sumária e apenas indicativamente — uma teoria complexa sobre a questão. O problema desta interpretação, no entanto, é não só o de se afastar do texto que visa, para captar de fora seu sentido, mas é, no nosso entender, sobretudo o de "esquecer" o caráter originalmente apenas balizador ou orientador das "conclusões" ou "ilações" advindas da crítica empreendida por Clastres, para transformá-las, de imediato, em uma "teoria". Ora, se houver alguma "teoria" no pensamento clastriano — se assim quisermos qualificar a articulação da sua etnologia —, ela não será a da "relatividade dos pontos de vista" sobre a instituição social (que se realizaria no registro — invariante — da "função política"), mas será, como veremos adiante, a do sentido desta instituição ("O que é o poder político?") e das formas fundamentais de sua realização ("O que é a História?").

(25) Parafraseamos aqui, como se vê, o conhecido texto de Copérnico na carta-dedicatória de seu livro ao papa Paulo III: "[...] pensei, pois, que se me daria não menos facilmente [que a seus predecessores antigos] o direito de fazer uma tentativa: de tentar se, dando à terra um certo movimento, não se poderia encontrar sobre as revoluções dos orbes celestes demonstrações mais seguras que as de meus predecessores" (Copérnico, 1974, p. 9).

próprio espectador em volta dos astros imóveis" (Kant, 1968, p. 19)? O processo movido à "definição" como origem do procedimento etnocêntrico que faz girar a multidão de culturas em torno daquilo que, para o espectador, se constitui como a evidência mesma sobre a natureza do poder político (ainda quando esta "evidência" venha de um movimento especulativo de estabelecimento da sua definição), não lhe indica, justamente, a necessidade, semelhante à do astrônomo, de tentar verificar se, dando a esta terra fixa "um certo movimento", não se poderia encontrar sobre as formas de constituição política destas culturas demonstrações mais firmes que as de seus predecessores²⁵? O projeto de Clastres — sua revolução copernicana — é certamente, em primeiro lugar, o de devolver ao terreno do político, assim fixado, "um certo movimento", de restituir-lhe, como se poderá ver, o movimento da interrogação. "O que é o poder político?", "O que é a História?" serão agora questões que se identificam com o próprio exercício da ciência; são os termos mesmos de suas investigações fundamentais e não mais questões prévias à sua operação ou ao processamento propriamente científico de um certo conjunto de fenômenos (os quais, justamente, apenas uma resposta preliminar a tais questões permitiria aglutinar sob a rubrica — no caso, o "político" — visada pela ciência). Trata-se pois, como podemos compreender, de liberar o conhecimento dos constrangimentos ou limites que ele próprio se impõe ao reivindicar um confinamento cujo traçado se decide de antemão, como condição da sua própria operação (e é, assim, irrelevante que esse enquadramento advinha da "observação" ou de um esforço "especulativo", que seja concebido como evidência empírica ou como teoria, ou que a esta se reconheça apenas o caráter de hipótese). Trata-se aqui, enfim, de recusar à investigação do poder o apoio de qualquer "evidência [...] sobre a sua 'forma verdadeira'" (Clastres, 1974, p. 19), e de devolvê-lo à indeterminação inerente à atividade do pensamento, de depurá-la do investimento imaginário que nela introduz a exigência preliminar da "definição". É, nas palavras do autor, "para escapar à atração da sua terra natal e *eleva-se à verdadeira liberdade de pensamento*, para *livrar-se da evidência natural* em que ela continua a patinhar, [que] a reflexão sobre o poder deve operar a conversão 'heliocêntrica'" (Clastres, 1974, p. 23 — grifos nossos).

Esta conversão vem restituir ao terreno próprio da ciência relativa ao poder (conhecimento polarizado, segundo se pretende, pela questão do como e do por quê: "Como e por que se exerce o poder político?", "como e por que se passa do poder político não-coercitivo ao poder político coercitivo?") a pergunta por sua significação e sentido; "O que é o poder político?" "O que é a História?" — cf. idem, p. 22. Assim, talvez não surpreenda o leitor mais atento a veemência e a acidez das observações com que o autor, encerrando o ensaio, vai interpelar os que acreditam ser necessário para a construção da ciência livrá-la de toda contaminação da filosofia:

M. Lapierre inaugura seu trabalho denunciando com razão uma pretensão comum às ciências humanas, que acreditam assegurar seu estatuto científico rompendo todo vínculo com o que elas chamam a filosofia. E, de fato, não é necessário uma tal referência para se descreverem cabaças ou sistemas de parentesco. Mas trata-se de algo bem diferente, e deve-se temer que, sob o nome filosofia, seja simplesmente o próprio pensamento que se busque evacuar. Deve-se dizer que ciência e pensamento se excluem mutuamente, e que a ciência se edifica a partir do não-pensado, ou mesmo do antipensamento? As

REFERÊNCIAS

- Beattie, John. *Others cultures, aims, methods and achievements in social anthropology*. Nova York: The Free Press of Glencoe, 1964 (tradução: Fernandes, Heloísa. São Paulo: Edusp, 1971).
- Boas, Frans. *Race, language and culture*. Nova York: The Macmillan Company, 1949.
- Chauí, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- Clastres, Pierre. *La Société contre l'État: Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: ed. de Minuit, 1974 (tradução: Frey, Bernardo. Porto: Afrontamento, 1975; Santiago, Theo. São Paulo: Francisco Alves, s/d).
- . *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: ed. du Seuil, 1980 (tradução: Marcondes de Moura, C. Eugênio. São Paulo: Brasiliense, 1982).
- Copérnico, Nicolau. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1984.
- Fortes, M. e Evans-Pritchard, E.E. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1981.
- Gianotti, José A. *Trabalho e reflexão, Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure* (tradução: Tremesaygues et Pacaud). Paris: PUF, 1968.
- Lapierre, J.-William. *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. Aix-en-Provence: GAP, OPHRYS, 1968.
- . "Sociétés sauvages, sociétés contre l'état". *Esprit*, nº 457, mai/1976.
- . *Vivre sans état? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Paris: ed. du Seuil, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- . *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973.
- Mair, Lucy. *Primitive government*. Harmondsworth: Pelican Books, 1962.
- Radcliffe-Brown, A.R. "Prefácio". In: Fortes e Pritchard. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1983.

tolices, às vezes negligentes, às vezes decididas, que de todos os lados vêm dos militantes da "ciência", parecem ir bem neste sentido. Mas é preciso neste caso saber reconhecer a que conduz esta vocação frenética para o antipensamento: sob a capa da "ciência" — nas suas banalizações epigonais ou em empresas menos ingênuas — ela leva diretamente ao obscurantismo (Clastres, 1974, p. 24).

"Copérnico e os selvagens", o ensaio que acabamos de acompanhar, mantém-se nos limites de sua intenção crítica: a da formulação das condições da constituição de uma ciência geral do político. A forma de operação e os caminhos tomados pelo pensamento livre que aí se anuncia só podem ser detectados avançando-se na interrogação da obra. Ao percorrermos esses trajetos não devemos, no entanto, esquecer que sua direção mesma foi sinalizada e suas questões balizadas no interior do percurso que acompanhamos. Ao encerrar seu texto, o próprio autor parece, pois, querer fixar em apotegma o caráter central e incontornável dessa empreitada crítica: "Se é menos cansativo descer do que subir — diz —, o pensamento, entretanto, não pensa lealmente senão a contrapelo" (idem, p. 24).

("O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que o torna possível e o que o tornaria impossível — é simultaneamente discurso e contradiscurso" — Chauí, 1981, p. 97).

Richir, Marc. "Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état". In: Abensour, M., org. *L'esprit des lois sauvages*, Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: ed du Seuil, 1987, pp. 61-72.

Shapera, Isaac. "Some comments on comparative method". *American Anthropologist*, vol. 55, nº 3, August/1953.

Viveiros de Castro, Eduardo B. *Os deuses canibais, a morte e o destino da alma entre os araweté*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, s/d, mimeo.

Sérgio Cardoso é professor do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP.

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 41, março 1995
pp. 121-142
