

## **Pierre Clastres: liberdade, igualdade e... violência**

Alex Fernandes Borges\*

### **Resumo**

No ano de 2017 completam-se quarenta anos da morte do antropólogo francês Pierre Clastres, cujo pensamento sobre a sociedade primitiva abriu horizontes nas décadas de 60 e 70. O presente artigo visa discutir o papel da violência em sua relação com a liberdade e os ideais de igualdade, seja nas chamadas sociedades primitivas, seja nas sociedades modernas, tomando por base suas reflexões e em estreito diálogo com os conceitos de percepção da violência dentro das sociedades ocidentais desenvolvidos pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek. A hipótese central é a de que a violência pode ter um papel fundamental como promotora da liberdade e da igualdade social, ao menos dentro da sociedade primitiva, ao contrário do ideologicamente propagado nas sociedades atuais, que vêm nela uma valoração negativa e mesmo oposta à liberdade e à igualdade.

**Palavras-chave:** Violência, liberdade, sociedade

## **Pierre Clastres: liberty, equality and... violence**

### **Abstract**

In the year 2017, forty years of the death of the French anthropologist Pierre Clastres, whose thinking about primitive society opened horizons in the 60s and 70s, is completed. The present article aims to discuss the role of violence in its relation to freedom and the ideals of equality, whether in the so called primitive societies or in modern societies, based on his reflections and in close dialogue with the concepts of perception of violence within the western societies developed by the Slovenian philosopher Slavoj Žižek. The central hypothesis is that violence can play a fundamental role as a promoter of freedom and social

---

\*Bacharelado e licenciado em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História na mesma universidade na linha de pesquisa: ideias, saberes e escrita da (e na) história.

equality, at least within primitive society, as opposed to ideologically propagated in today's societies, which see it as negative and even in opposition between violence, freedom and equality.

**Key-words:** Violence, liberty, society.

## 1. Os 40 anos sem Pierre Clastres

Quando, em julho de 1977, um acidente automobilístico interrompeu sua bem-sucedida carreira de antropólogo, com apenas 43 anos de idade, o antropólogo Pierre Clastres havia acabado de escrever seus artigos mais instigantes para se entender a função da guerra dentro das sociedades primitivas. Embora publicados de modo descontínuo e em várias revistas antes de sua morte, os artigos que vieram a compor o livro *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* só foram reunidos no início da década de 80 e, desde então, suscitaram muitos debates acerca da questão da violência e sua função dentro do (e também contra o) Estado.

Desde seus primeiros textos, Pierre Clastres sempre se mostrou como um iconoclasta, um questionador de ideias preconcebidas<sup>1</sup>. Mesmo se passando 40 anos de sua morte, seu pensamento continua vivo e atual. Conhecido por seu livro mais emblemático, *Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política* de 1974, Clastres amplia nos seus estudos sobre a violência as discussões que o fizeram superar alguns pontos teóricos nevrálgicos dentro do pensamento antropológico de então, notadamente sobre o que se poderia chamar de pré-conceitos ou mesmo de etnocentrismo do pensamento antropológico.

Um desses etnocentrismos seria justamente perceber a sociedade primitiva como definida por critérios e categorias de análise negativas, tomando a sociedade ocidental moderna como modelo de referência. A primeira percepção era, portanto, a da falta de algo. Isso impediu a definição de tais sociedades por intermédio de critérios compreensivos e, por assim dizer, positivos (CLASTRES, 2017, p. 29-31).

O problema do etnocentrismo, segundo o antropólogo, não reside no senso comum, pois todas as sociedades seriam etnocêntricas, sendo então normal um indivíduo achar que seu modo de vida é o mais adequado. O problema principal do etnocentrismo é quando ele mediatiza um estudo que pretende

---

<sup>1</sup>Seu primeiro texto publicado foi *Echange et pouvoir: Philosophie de la chefferie indienne* [Troca e poder: Filosofia da chefia indígena]. Publicado na revista *L'homme*, II, n. 1, 1962, pp. 51-65.

se legitimizar como objetivo e, neste caso, acaba sendo causa principal da pobreza conceitual da antropologia política, o que impede um avanço e aprofundamento da área (SOARES, 2014, p. 38).

Tudo isso deriva do aparato conceitual de então, mediatizado por concepções etnocêntricas, que só permitia ver tais sociedades como incompletas em relação à nossa, bloqueando a percepção da realidade constituinte dessas sociedades como capazes de se afirmar em sua positividade. Tanto nas análises econômicas marxistas, que viam na economia primitiva uma economia de subsistência, quanto também nas análises políticas, que viam nessas sociedades uma fase embrionária do Estado as sociedades eram compreendidas como atrasadas e o discurso político e ideológico as colocava como incapazes de saírem dessa situação de carência. Assim, termos como incapacidade, incompletude, falta, estágio embrionário, subsistência e atraso eram as categorias pelas quais a sociedade primitiva poderia ser explicada.

Em face disso, Pierre Clastres lançou à antropologia de seu tempo um questionamento não apenas teórico, mas fundado também na pesquisa de campo, e mostrou a insuficiência dessas categorias para apreender a sociedade primitiva em sua positividade. Dessa forma, para Clastres, a economia da sociedade primitiva não era de subsistência (um conceito marxista) mas sim, como já havia demonstrado Marshall Sahlins<sup>2</sup> uma economia de abundância, uma vez que o homem primitivo satisfazia todas as suas necessidades com poucas horas de trabalho, ao contrário do homem moderno que trabalha dezenas de horas por semana e, na maioria dos casos, não satisfaz suas próprias necessidades básicas.

Da mesma forma, Clastres mostrou que devido à nossa concepção de sociedade, na qual o poder se exerce como articulador da dicotomia dominante/dominado, o olhar antropológico não percebia o exercício do poder onde ele não se configurava por intermédio dessa dicotomia, fazendo como que a figura da chefia indígena fosse considerada sem função nessas sociedades. Tal pré-conceito era tão irradiado que até olhares treinados, como o do antropólogo Lévi-Strauss, não foram além de ver a função da chefia como derivada de um sistema de trocas recíprocas (portanto ainda fundada no aspecto econômico) incapaz de traduzir a essência da chefia indígena, isto é, integrá-la aos aspectos simbólicos do prestígio e não aos da dominação (CLASTRES, 2014, p. 240-241).

---

<sup>2</sup>Refere-se aqui ao artigo *La première société d'abondance* [a primeira sociedade de abundância] publicado na revista *Les temps modernes*, out. 1968 (CLASTRES, 2017, p. 29).

Na sociedade primitiva, no cerne do pensamento selvagem, não há separação entre poder e sociedade. Por isso a função da chefia é essencialmente esvaziada de comando (embora não de prestígio). O poder está no corpo indiviso da sociedade, dele não se separando, já que é na fissura aberta por uma eventual separação que surge a brecha para a dominação e para a instauração do Estado, com a conseqüente aporia da liberdade, isto é, sua experiência como simulacro (CLASTRES, 2014, p. 141-143).

Ainda de acordo com Clastres, outro ponto incompreendido pelo pensamento antropológico de sua época era a ausência do Estado nas sociedades primitivas. O discurso histórico-teleológico do ocidente fazia da percepção dessa ausência um signo de pouco desenvolvimento e não de um desenvolvimento alternativo. O que Clastres vai demonstrar é uma outra realidade, pois para o autor francês as sociedades primitivas não eram apenas sociedades sem Estado, mas essencialmente sociedades contra o Estado (CLASTRES, 2017, p. 170-173). Sem a ilusão retrospectiva, a miragem da ausência e da incompletude (PRADO JR, 2014, p. 10) poder-se-ia ver na sociedade primitiva uma sociedade adulta e madura, já plenamente desenvolvida, cujo único dispositivo político reconhecível é a implementação de tecnologias sociais que evitem a separação entre sociedade e poder, impedindo assim a formação do Estado e a instalação das desigualdades entre dominantes e dominados no tecido social. Pois,

A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força (CLASTRES, 2017, p. 174).

Talvez por isso uma outra característica da sociedade primitiva tenha sido sempre mal compreendida: a guerra e, conseqüentemente, a violência nela envolvida. Discutir isso, usando parâmetros conceituais fornecidos por Slavoj Zizek, é o tema deste texto. Isso porque, para o olhar ocidental, o constante estado de guerra das sociedades primitivas só poderia ser um sinal de barbárie. Mais do que isso, seria signo de uma barbárie que só poderia ser interrompida pela constituição do Estado, nos moldes modernos, e sua conseqüente monopolização do uso da violência, pacificando o seio social, fomentando a igualdade dos cidadãos perante a si, bem como garantindo-lhes a liberdade.

Para Clastres isso não era, nem de longe, uma verdade. Para ele a violência dentro das sociedades primitivas tinha uma função social muito mais sofisticada. A violência nessas sociedades não serviria à opressão ou à dominação, mas, ao contrário (e é essa a hipótese central deste texto), teria um papel de contra-opressão e contra-domação, isto é, funcionaria

para manter a igualdade e a liberdade e não para destruí-las. A violência seria, portanto, libertadora. Vejamos os argumentos.

## 2. Violência, violências

Os vínculos entre a constituição do Estado e a violência sempre foram postos em evidência desde as principais teorias políticas, perpassando Platão até, pelo menos, Max Weber. Poder-se-ia afirmar que todas as grandes teorias políticas consideraram que a definição do próprio conceito de Estado moderno pressupõe o monopólio, por sua parte, do uso legitimado da violência, seja no aspecto externo (na guerra), seja no interno (no policiamento da população). Decorrem daí duas consequências lógicas.

A primeira é que, se a violência só pode ser exercida, de modo legitimado, pelo Estado, logo só pode ser praticada como instrumento de exercício e manutenção do poder. Isto é, só pode ser exercida para fins de dominação. A segunda é mais clara e lógica: se apenas o Estado detém o monopólio do uso legitimado da violência, logo toda outra forma de violência é ilegítima e como tal deve ser posta na ilegalidade.

Assim, mesmo pensadores que construíram suas teorias alicerçadas no direito de o cidadão proteger-se da violência do Estado, o fazem contra um pano de fundo que aceita como inevitável este uso legitimado por parte do próprio Estado.

Percebe-se que entre os mais importantes autores da filosofia política moderna, o poder se exerce a partir da possibilidade de coerção, da concentração de violência em posse do Estado. A violência é inerente ao poder e, por isso, para alguns pensadores, esse poder deve ser limitado e distribuído (SOARES, 2014, p. 42).

Entretanto, o que mais chama atenção nessa lógica é o efeito ideológico dessa simbiose, uma vez que a percepção desse vínculo (entre Estado e violência) como inexorável acaba por encobrir a própria natureza da violência envolvida nas instituições que sustentam a própria ideia de que o seu uso por parte do Estado teria legitimidade. Dito de forma mais clara, esse traço genitivo de entre o Leviatã e a violência faz desvanecer, numa cortina de normalidade, a própria violência incluída e pressuposta no corpo jurídico que sustenta o Estado: a violência que instaura e mantém as suas Leis. Assim, o controle de Estado, que inclui dispositivos econômicos e culturais, uma vez que é entendido como legítimo, não é

percebido como violento, enquanto que movimentos que contestem o próprio Estado, movimentos sociais e trabalhistas que sejam contra o status quo acabam taxados como violentos e vistos ideologicamente como ilegítimos. Isso nasce de uma distinção muito clara e ideologicamente imposta sobre o próprio conceito de violência.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek ajuda a entender melhor esse processo, com sua bipartição do fenômeno de como se processa a percepção da violência dentro da sociedade contemporânea. Para ele essa percepção seria composta por um nível objetivo (subdividido entre violência sistêmica e violência de linguagem) e um nível subjetivo. Este último, o nível subjetivo, é de fácil percepção, pois trata-se do nível fático da violência, operada por agentes reais em contextos reais, como por exemplo um roubo a banco ou uma onda de violência em um bairro (como nos subúrbios de Paris em 2005 ou os *blackblocks*<sup>3</sup> dos movimentos que foram às ruas no Brasil em 2013). Nesses casos a violência aparece como que rasgando um suposto equilíbrio não violento das coisas, perturbando o que Žižek (2014) nomeia de "grau zero de não violência". Assim, quando se vê imagens de um manifestante quebrando a fachada de uma loja, quando se lê no jornal acerca de um roubo a carro ou, ainda, quando se escuta o fato de que uma pessoa matou a outra, não se tem a menor hesitação em classificar essas situações como violentas. É considerada subjetiva porque se liga a sujeitos identificáveis, situáveis e visíveis. Isso é fácil de perceber porque o choque que se toma ao ter contato com esses acontecimentos é claro, no sentido de que não se vê essa violência em referência com outras, isto é, sua ocorrência é percebida apenas contra um fundo de não violência que é assumido como real. De fato, e Žižek concorda, sem dúvida que tais atos são violentos. Contudo, para ele, isso é apenas um tipo de violência.

A violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência 'simbólica' encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a 'nossa casa do ser'. [...] em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo de violência 'sistêmica', que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nosso sistema econômico e político (ŽIŽEK, 2014, p. 17).

Assim, o grau objetivo da violência é, para Žižek, invisível e faz com que a violência subjetiva seja sentida a partir da constituição ideológica de um *grau zero*, não

---

<sup>3</sup>Grupo de manifestação política que são geralmente retratados como vândalos e violentos. De acordo com Francis Dupuis-Déri, "chamaram a atenção em especial por se constituírem como um grupo político distinto, em parte graças a seu visual único, mas também porque foram associados de forma relativamente indiscriminada à anarquia e à irracionalidade destruidora" (DUPUIS-DÉRI *apud* PASSETTI, 2014 p. 204).

violento, a partir do qual as ações poderiam ser classificadas. Isso teria uma constituição ideológica, pois, sendo uma explicação para a percepção do real, ela só evidencia parte desse real. Dessa forma, a violência objetiva não é percebida, porque é escondida e camuflada sob uma cortina de regularidade social e histórica que é ilusória, embora consiga passar a impressão de não o ser, deixando a impressão de normalidade. Para que essa violência seja percebida é preciso que se dê um passo atrás e que se observe o fenômeno de modo mais completo.

Bertold Brecht, dramaturgo alemão, citado por Zizek (2014), escreveu certa vez em uma de suas peças: "o que é roubar um banco comparado a fundar um banco?". Corresponde a perguntar: onde está a verdadeira violência? Estaria corporificada no ato factual, individualizável e punível no nível prático das coisas? Ou estaria nas engrenagens da máquina impessoal que faz da exploração seu modo normal de operação? Se o ato de roubar um banco é violento, não seria um tipo escusável de violência, como uma legítima defesa, uma violência reativa? A ironia contida nessas interrogações é reveladora do estado objetivo da violência inserido como constituinte da própria realidade. Assim, como essa violência objetiva não é percebida, especialmente quando vinculada ao capitalismo que com frequência condena populações e países inteiros à exploração e à pobreza, a doutrina liberal apoiada na e pela mídia faz com que se exasperem a percepção e a reação ao tipo subjetivo de violência. Por sua vez, essa violência sistêmica, consubstancial à realidade como a percebemos, é chamada de objetiva porque funda-se no solipsismo da própria lógica do Estado, indiferente ao mundo da vida que suas atividades e manutenção afetam. Essa violência sistêmica é objetiva porque não pode ser atribuída a comportamentos bons ou maus de indivíduos, mas a uma lógica autopropulsora, anônima e impessoal. Assim, Zizek fornece conceitos claros à análise da violência, não tanto do fenômeno em si, mas principalmente do modo como ele é percebido socialmente.

Por que é importante fazer essa diferenciação? Porque o que Clastres vai demonstrar em seus ensaios sobre a violência dentro da sociedade primitiva é como os níveis de percepção da violência subjetiva e objetiva que se misturam na análise dessas sociedades. Mais do que isso: pode-se inferir, ainda que na qualidade de hipótese, que essa mistura se dá da mesma forma com que esses dois níveis são confundidos dentro da nossa própria sociedade. Porque parece significativo, do nosso ponto de vista, que se identifique na sociedade selvagem em estado natural, isto é, objetivo, a existência de uma violência sistêmica a partir da observação dos atos subjetivos da guerra e não se perceba que um mesmo

processo ocorre dentro da nossa sociedade, mas em sentido inverso, pois aqui os atos subjetivos de violência são identificados como a negação, a exceção (e não a confirmação) de um estado geral de violência objetiva. De onde surge essa dupla régua?

Uma identificação apressada dessa assimetria cognitiva com uma mera ideologia seria ingenuidade. Crê-se aqui, de modo distinto, que os mecanismos de cognição não são deturpados em si, mas sim insuficientes para a compreensão do caráter real da violência, tanto na sociedade primitiva quanto na nossa. Nesse sentido, o "pensamento e política selvagens têm, pois, algo a nos dizer e, reciprocamente, temos algo a aprender com eles" (GOLDMAN, 2011, p. 589). Afinal, estuda-se história e antropologia também para isso, para que caso se consiga entender o "outro", o mundo diverso, seja em diacronia (história), seja em sincronia (etnologia), possa-se melhor entender o nosso próprio mundo. Por isso, pensa-se aqui que, com base na antropologia política de Clastres, possamos entender melhor o fenômeno das violências presentes na sociedade e delimitar melhor os interesses a que elas servem, seja no mundo selvagem, seja no mundo moderno.

### **3. Liberdade, igualdade e violência**

Partir-se-á nesta parte do texto de uma hipótese que deve ser muito bem delimitada. A hipótese é de que a violência, seja no seu aspecto objetivo, seja no seu aspecto subjetivo, exerce papéis que poder-se-iam considerar como que opostos dentro da sociedade primitiva quando comparada com a sociedade moderna. Posto de outra maneira, pretende-se afirmar aqui, que a violência operária nas sociedades primitivas, que de agora em diante neste texto serão identificadas como referindo-se a toda sociedade que se estrutura prescindindo da organização estatal, ou seja, sem Estado, como uma força difusa que age no sentido da preservação de valores identificáveis como representantes da igualdade (não diferenciação social, política e econômica), liberdade e independência. Por conseguinte, afirmar-se-á aqui que nas *sociedades modernas*, as quais serão aqui definidas como toda sociedade que se estrutura em torno do Estado, isto é, sociedades nas quais o Estado é imprescindível, a violência opera no sentido oposto, justamente na direção de restringir os processos de igualização, de independência e de liberdade, promovendo e mantendo diferenciação (nos espectros sociais, políticos e econômicos) dentro da sociedade.

De acordo com Pierre Clastres (2014; 2017), como já pontuado na introdução deste texto, a principal característica da sociedade primitiva é ser uma sociedade contra o

Estado. Ela é contra o Estado porque não conhece a separação entre o poder político e a sociedade considerada em si. Essa separação é condição *sine qua non* para o aparecimento do ente Estatal nas sociedades, uma vez que é por intermédio dela que o poder pode ser exercido de fora e sobre o corpo social. Mais do que simplesmente desconhecer essa separação, a sociedade primitiva desenvolveu dispositivos e tecnologias sociais que a tornaria capaz de evitar ao máximo qualquer agenciamento ou configuração de forças e que permitisse o aparecimento do que Clastres, e antes dele Etienne de La Boétie, chamou de "mal encontro", isto é, a diferenciação social entre dominados e dominantes, separando poder e sociedade. Assim, a sociedade primitiva impediria o surgimento das condições necessárias para o aparecimento do Estado.

Dessa forma a sociedade primitiva não seria apenas uma sociedade que se estrutura sem o Estado, mas sim uma sociedade que se estrutura contra o seu aparecimento. Embora tal afirmação abra um plexo interessante de questões filosóficas, do tipo: como é possível a uma sociedade organizar-se estruturalmente com base em um elemento do qual seus membros não têm conhecimento ainda? Como e quando ocorrem as condições de transformação, o ponto de mutação, que instaura o Estado nessas sociedades? Tais questões e muitas outras não podem ser abordadas aqui. O que interessa aqui é tão somente situar os dispositivos sociais identificados na sociedade primitiva por Clastres (2014) como capazes de evitar o surgimento do Estado, sejam eles conscientes ou não.

Neste sentido, identifica-se que o primeiro desses dispositivos é a “guerra”. O segundo seria a instituição da chefia indígena, a chamada “chefia sem poder”. Um terceiro dispositivo poderia ser identificados nos “ritos de passagem”, sempre muito presentes e centrais na vida dentro das sociedades primitivas, embora não só nelas. Por fim, poder-se-ia identificar ainda um quarto dispositivo, limite, dentro da religiosidade do homem primitivo, que ao menos no caso da América indígena foi colocado em marcha: o profetismo (CLASTRES, 2014; 2017).

O que os dispositivos acima apontados têm em comum, para além do fato de se configurarem, segundo Clastres, como dispositivos antiestatais? Possuem um traço unificador significativo e que interessa a este texto: o modo de uso da violência. Interessa-se aqui apenas pelo componente de violência desses agenciamentos, pois não há espaço para uma análise mais detida sobre tais dispositivos como um todo. Por isso o foco em apenas um de seus aspectos: o uso de violências identificáveis como subjetivas para evitar a instalação de um tipo de violência, identificável como objetiva com base nos conceitos de Zizek já expostos,

isto é, com aquele tipo de violência usada pelo Estado como instrumento mantenedor da diferença e da falta de liberdade no seio social moderno. Ou seja, pretende-se aqui evidenciar as diferenças no uso social da violência e pôr em destaque os interesses sociais a que servem tais usos diferenciados.

Nos ensaios *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas e Infortúnio do guerreiro selvagem*, reunidos em livro sob o título do primeiro ensaio na década de 1980, Clastres trata do papel que cumpre a guerra na manutenção da sociedade primitiva fora da tentação do Estado. Apesar do discurso etnográfico de sua época ser silente sobre o assunto, Clastres não tem dúvidas: "As sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser-para-a-guerra" (CLASTRES, 2014, p. 219, grifo no original). Após detida análise sobre três discursos que visavam explicar as causas dessa belicosidade (o discurso naturalista, o discurso economista e o discurso das trocas), Clastres os refuta pois eles não viam na guerra positividade alguma, apenas um efeito: ou de um estado primitivo abstrato (Hobbes), ou de um modo de produção ineficaz (marxistas) ou, por fim, o efeito acidental de um sistema de trocas, significando o momento em que este falha (estruturalismo). Clastres não pode aceitá-los porque suspeita que a função verdadeira da guerra é positiva, uma vez que entende que a guerra define o ser social primitivo.

Com base na observação da fragmentação que caracteriza a sociedade primitiva, Clastres encontra aí a sua explicação, mas de modo inverso dos que viam uma relação mecânica entre a fragmentação e a guerra, sendo esta (mais uma vez) o efeito da primeira.

Ora, se há de fato uma relação profunda entre a multiplicidade das unidades sociopolíticas e a violência, só se pode compreender sua articulação invertendo a ordem habitual em que se apresentam: não é a guerra que é o efeito da fragmentação, a fragmentação é que é o efeito da guerra. E não é somente o efeito, mas a finalidade: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser, a sociedade primitiva quer a dispersão (CLASTRES, 2014, p. 235, grifos no original).

Por que a fragmentação é o motor da guerra? Por que o constante estado de guerra visa justamente manter fragmentado em unidades sociopolíticas pequenas o tecido social primitivo? Porque, responde Clastres, evita a anexação de um povo por outro, o que gera a unificação, a dominação e o conseqüente aparecimento do Estado. O que caracteriza a sociedade primitiva em seu núcleo é a indivisibilidade do seu corpo social interno, no qual não há ricos nem pobres, não há dominantes nem dominados, e no seio do qual o poder político não se separa da sociedade. Para se manter dessa forma, a guerra propicia um

dispositivo centrífugo permanente que assegura a independência de cada unidade e, dentro dela, a indivisão que a caracteriza. A violência aqui, subjetiva, não funciona no sentido que tem dentro da guerra entre Estados, na qual é instrumento de domínio e anexação, sendo a independência um aspecto de defesa e não de ataque. Nas sociedades primitivas, a guerra é pela manutenção da diferença, contra qualquer tipo de assimilação de sua individualidade por outros.

Por isso, Clastres (2014) afirma mais uma vez que as alianças entre tribos são sempre provisórias. Geralmente obedecem a estratégias guerreiras de curto prazo e se desfazem logo, reafirmando as diferenças e a independência de cada um dos povos. Neste ponto faz-se uma constatação surpreendente: a de que as sociedades indígenas são sobretudo etnocêntricas de modo violento-subjetivo por meio da guerra justamente para não serem etnocidas de modo violento-objetivo, por meio da assimilação patrocinada pelo Estado, como acontece na civilização ocidental (CLASTRES, 2014, 79-83). Usando um princípio zizekiano de interpretação, poder-se-ia dizer que as sociedades verdadeiramente etnocêntricas são incapazes de serem etnocidas (ou genocidas), pois fundam-se na certeza de serem superiores e diferentes, irreduzíveis a uma identidade com outras pela assimilação e não sendo capazes de gerar ódio, uma vez que, segundo Zizek (2014), não se pode odiar algo inferior a você.

A violência do guerreiro, quando realmente se efetiva, não é contra o inimigo na guerra, mas sim contra o próprio aliado, fora da guerra. Ao estudar os Yanomami, Clastres constatou isso, afirmando-o ao amigo e filósofo Bento Prado Jr que "[...] o coeficiente de violência envolvido na guerra era quase igual a zero" (PRADO JR, 2014, p. 24). Tratava-se de um estado constante de ameaça e de provocações, com ataques isolados nos quais os índices de letalidade eram baixos. A verdadeira violência acontecia, por assim dizer, fora da guerra, em confraternizações com aliados, notadamente os mais distantes, onde sim a violência era real, já que consistia em exterminar todos os guerreiros aliados presentes. Essa aparente contradição pode ser explicada pela lógica da violência subjetiva nessas sociedades: como o inimigo na guerra não era capaz de representar uma ameaça real ao sistema de diferenças e fragmentações, já que nenhuma tribo dispunha em princípio de número ou tecnologias muito superiores, a verdadeira ameaça à independência eram as alianças, principalmente com aqueles que vinham de muito longe, já que demonstravam uma vontade muito grande de fazer tais alianças. Uma vez mais, o uso de violência subjetiva para impedir a instalação da objetiva, ao contrário do que se pode falar do ocidente, dentro da sociedade estabelecida com e para o Estado.

Além disso a guerra cumpria ainda uma outra função positiva: era fonte de prestígio social para o guerreiro. E essa perspectiva leva a um outro dispositivo: a chefia sem poder. Desde seu primeiro artigo, chamado *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, publicado ainda em 1962, Clastres chama a atenção para o fato de que a chefia indígena é esvaziada da função de poder, entendido este como relação de dominação, de fazer cumprir por outros e em outros a vontade do chefe. A exemplo do que fizera acerca da guerra, Clastres corrobora outras observações feitas pelos cronistas acerca das sociedades primitivas.

Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que os seguiram muitas vezes sublinharam: a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade; nestas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada (CLASTRES, 2017, p. 41).

Mais uma vez vemos afirmado que na sociedade primitiva, no pensamento selvagem, não há separação entre poder e sociedade. Por isso a chefia era esvaziada de comando. O poder está no corpo uno da sociedade, dele não se separando. A configuração da estrutura social da tribo não permite ao chefe exercer o poder. Por que então existe o chefe? Por que, mais importante do ponto de vista ocidental, alguém gostaria de ser chefe? Clastres responde: pelo prestígio (CLASTRES, 2017). Mas ainda assim, poder-se-ia perguntar: a busca por prestígio não poderia se degenerar em uma busca pelo poder, em uma busca pelo comando e na tentativa de seu exercício sobre a coletividade? Em outro momento Clastres responderá:

O chefe está sob vigilância na tribo: a sociedade se preocupa em não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder. Se o desejo de poder do chefe se torna muito evidente, o procedimento empregado é simples: ele é abandonado ou mesmo morto. O espectro da divisão talvez assombre a sociedade primitiva, mas ela possui os meios de exorcizá-lo (CLASTRES, 2014, p. 142, grifou-se)

A primeira interferência da violência é, portanto, nos casos de abuso de poder. Mas ao contrário da sociedade moderna ocidental onde esse abuso de poder representa uma violência do tirano sobre a sociedade, no meio primitivo ela é exercida pela sociedade sobre o chefe. Afinal é ele que serve à tribo e não o contrário. Dos Sioux aos Yanomami, do chefe Gerônimo ao guerreiro Fousiwe, são muitos os exemplos de chefes que tentaram bancar o *chefe* e seus destinos foram o abandono ou mesmo a morte. Assim, a sociedade, para se proteger da separação do poder de si, não hesitava em usar a violência subjetiva sobre o chefe para que ele nunca fosse chefe, evitando assim as mínimas condições de instalação do Estado,

as elementares condições de instalação de uma violência de tipo objetiva nos moldes pelos quais se analisa a questão. Mas como um chefe poderia então ter prestígio? Pela e na guerra. Contudo, mesmo aí a lógica de preservação do ser indiviso da sociedade produzia efeitos.

Clastres vai demonstrar, em *Infortúnio do guerreiro selvagem*, que na lógica da guerra, como fonte de prestígio - e o guerreiro só poderia buscar prestígio já que não havia para ele poder -, o chefe, aquele guerreiro destacado e valoroso, era obrigado a dar provas cada vez mais absurdas de bravura, que sempre acabavam com sua morte, evitando assim que ele personificasse o poder. Aqui ocorre uma inversão pontual na linha de análise feita, pois esses dispositivos sociais funcionam neste momento como violência objetiva contra o próprio chefe, e não como violência subjetiva.

Há uma troca entre a sociedade e o guerreiro, troca do prestígio pela façanha. Mas, nesse confronto, é a sociedade, dona das regras do jogo, que tem a última palavra: pois a última troca é a glória eterna pela eternidade da morte. De antemão, o guerreiro está condenado à morte pela sociedade: não há boa fortuna para o guerreiro selvagem, somente a certeza do infortúnio (CLASTRES, 2014, p. 288).

O que nos faz concluir, com Clastres, que se a sociedade primitiva é uma sociedade para a guerra ela é, ao mesmo tempo e sem ser contraditória, uma *sociedade contra o guerreiro*. Guerreiros são homens primitivos que chegaram a esse *status* depois de um longo e doloroso processo, marcado por rituais de passagem que, expostos às sensibilidades acostumadas pela violência objetiva como grau zero não violento do homem ocidental moderno, parecem o mais puro e gratuito exercício da barbárie por parte da sociedade, por parte dos mais velhos sobre o corpo e a mente dos mais jovens. Como feito até aqui neste texto, tentar-se-á isolar e perceber melhor o uso da violência subjetiva nesse processo e verificar a que interesse ele serve.

No curto, porém esclarecedor artigo *Da tortura nas sociedades primitivas*, o antropólogo gascão<sup>4</sup> faz um paralelo entre a marcação dos corpos feitas nas prisões pelo poder estatal na nossa sociedade atual e as marcas deixadas nos corpos dos jovens nas tribos indígenas após os rituais de passagem, principalmente os resultantes do rito de passagem principal na vida masculina, quando passam a integrar o mundo dos adultos. Mais uma vez a oposição é clara: na sociedade moderna as marcas são de diferenciação, de qualificação de um *status* distinto dentro da sociedade, ao passo que nas sociedades primitivas as marcas significam pertencimento pleno e igualitário.

---

<sup>4</sup>Embora nascido em Paris, Clastres foi criado na região da Gasconha, no sudoeste da França.

Nas sociedades modernas, marcadas pela separação entre poder e corpo social, a Lei é escrita e inscrita fora da sociedade, separada dela, significando a imposição do poder de alguns sobre todos os demais. As suas marcas eram, portanto, de distinção. São marcas na carne como inscrição da diferença, também inscrita no código. Diverso, segundo Clastres, é o caso nas sociedades primitivas, quando dos rituais de passagem dos jovens.

A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão (CLASTRES, 2017, p. 164, grifos no original)

Lacerações com pedaços de osso, espancamento coletivo, privação de sono e comida, perfurações, queimaduras, picadas de animais peçonhentos... um conjunto de horrores para a sensibilidade ocidental, mas aos quais os jovens entregam-se com prazer, orgulho e resignação, pois sabem que o preço pode ser alto, mas o prêmio é tornar-se igual aos outros e fazer parte do conjunto da sociedade. A violência, mais uma vez, funciona no sentido de evitar a diferenciação, no sentido de inscrever a lei da igualdade e da liberdade no corpo do jovem.

Por todo o descrito permitiu-se evidenciar que a sociedade primitiva, sob a perspectiva apresentada pelo olhar singular de Pierre Clastres e avaliada pelos conceitos de percepção de violência de Slavoj Žižek, possui uma predisposição sistêmica em utilizar-se da violência subjetiva, fática e real, como meio de se evitar a instalação do Estado e, com ele, do monopólio do uso legitimado da força que deságua na instauração da violência de Estado, a violência objetiva, como grau zero de não violência, a partir do qual qualquer tentativa de salvaguardar a igualdade e liberdade por meio da violência subjetiva torna-se ilegal e ilegítima.

Mas, e quando tudo isso falha, quando todo esse uso sistêmico de violência subjetiva não é suficiente para abortar o Leviatã? Bom, mesmo nesses casos a violência ainda oferece uma última saída. No texto *Do um sem o múltiplo*, que compõe o seu livro de estreia, Pierre Clastres analisa a questão do início aparente de formação do Estado entre os Guaranis no Brasil. Sem cair no determinismo demográfico, o pensador francês é obrigado, no entanto, a perceber que a imensa população guarani começou a pesar a favor da unificação, da identidade e pelo fim da igualdade dentro da sociedade. Mas no mesmo movimento de unificação surge seu oposto, pois dentro da mitologia desse povo sempre houve um princípio:

"As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más" (CLASTRES, 2017, p. 153).

Ganham destaque, nesse momento, os profetas, os *Karaí*, que personificavam a rebeldia selvagem e conclamavam seus ouvintes a partirem em busca da *ywy mara-ey*, a terra sem mal, a terra da diferença e da não unificação: a terra imune ao Estado. Não apenas profetizaram, mas também conseguiram uma grande quantidade de adeptos que os seguiam, muitas vezes sem saber para onde e com a morte social e física no horizonte. Um ato de rebeldia, um verdadeiro suicídio coletivo, último ato de violência para nunca se submeter ao poder do outro, externo e separado do ser social. O pensamento selvagem só poderia continuar sendo livre e igualitário se pudesse lançar mão da violência, coisa proibida dentro do Estado monopolizador da violência, sendo esta agora transformada em garantidora da opressão e não como instrumento de libertação.

### **Considerações finais: Clastres e o dissenso**

Em seu posfácio à *Arqueologia da violência*, Eduardo Viveiro de Castro chama Pierre Clastres de "o intempestivo". Nesse texto, o pensador a inconstância selvagem<sup>5</sup> mostra que o que mantinha a instabilidade política que tornava impossível a instalação do Estado não era um consenso acerca da liberdade e do bem comum dentro da sociedade primitiva, como parecia pensar Clastres, mas na verdade um permanente não consenso, um dissenso sistemático que impedia a confluência de vontades, a unificação dos anseios, capaz de criar um terreno propício à unificação e ao Estado (FIGUEIREDO *apud* CASTRO, 2014, p. 355).

De modo geral essa perspectiva se aplica a todo o pensamento de Clastres, pois o que menos existe sobre ele dentro da academia é consenso. Neste sentido, o presente texto teve a pretensão de promover também o dissenso e buscar novos usos e visões sobre o pensamento de Pierre Clastres. Desde a apresentação geral de sua obra ainda na introdução, quando se lembrou que no ano de 2017 completou-se 40 anos desde a sua morte, até na parte final, na qual se tentou mostrar uma nova perspectiva a partir de seus estudos sobre a violência, iluminados por conceitos específicos de percepção desse fenômeno desenvolvidos por Slavoj Žižek, portanto, o presente texto teve como objetivo fomentar um dissenso.

---

<sup>5</sup>Em referência a uma de suas principais obras: *A inconstância da alma selvagem*.

Pretendeu-se demonstrar neste curto estudo que nossa percepção da violência é mediada pela ideologia e que esta só pode ser superada quando o ser se desloca de seu lugar de sujeito e dá um passo para trás, tentando perceber a realidade da violência em suas múltiplas faces, sejam objetivas ou subjetivas. Além disso, buscou-se fugir do pré-conceito que tende a valorar negativamente a violência, fruto com certeza da absorção da ideologia e dos etnocentrismos aos quais o próprio conhecimento não está imune, percebendo-a pelo prisma montado teoricamente por Clastres no seu estudo das sociedades primitivas, o que permite uma perspectiva capaz de enxergar na violência um meio para a consecução da liberdade e da igualdade.

Talvez o famoso lema da revolução francesa, uma revolução burguesa vitoriosa e que instalou um novo sistema de valores no mundo ocidental, seja ele mesmo um aspecto da violência de Estado em sua fase de instalação. Pois *liberté, égalité et fraternité* mostra que esta deve guiar e comandar aquelas. Somente em consenso, em fraternidade, é que se poderia ter igualdade e liberdade. Este texto pretendeu mostrar um dissenso ao refletir que um lema alternativo poderia ser *liberté, égalité et violence*, lema com o qual, ao menos em tese, talvez Pierre Clastres concordasse se aplicado às sociedades primitivas.

## Referências:

CASTRO, E. V. “Posfácio: o intempestivo, ainda”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 301-360.

CLASTRES, P. A. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

GOLDMAN, M. “Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado”. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 2, p. 577-599, 2011.

PASSETI, E. “A ação direta contra o insuportável”. *Revista Verve*, n. 26, p. 203-209, 2014.

PRADO J. B. “Prefácio”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, p.7-12, 2014.

SOARES, C. S. “Poder e violência: um paralelo entre Pierre Clastres e Hannah Arendt”. *Revista Prelúdios*, v. 3, n. 3, p. 37-52, 2014.

ZIZEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.