

Clastres contra Rousseau: a filosofia à luz da etnologia

Mauro Dela Bandera

UFPR

RESUMO

Leitor atento de Rousseau, embora raramente o citasse em seus textos, Clastres emprega o mesmo vocabulário que ganhou fama sob a pluma do cidadão de Genebra, tomando por vezes distância de suas reflexões: 1) alusão à vontade geral; 2) a encenação do gesto fundador da sociedade civil de cercar um terreno e o discurso possessivo que inaugura a propriedade privada e a acompanha (“isto é meu”); 3) e, por fim e mais importante, a crítica direcionada às duas frentes que compõem a narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado: de um lado, a associação entre desejo de prestígio e vontade de poder; de outro, o fundamento econômico do poder político. Se é certo afirmar que a *Arqueologia da violência* é contra Hobbes ou uma inversão do argumento de Hobbes – pois aí Clastres politiza a guerra –, por sua vez, a *Sociedade contra o Estado* é em certa medida contra Rousseau ou, ainda, uma inversão do argumento de Rousseau, visto que se coloca contra a narrativa hipotética da história ocidental: não mais da economia e do prestígio para a política, mas da política para a economia, pois aí Clastres politiza a economia.

PALAVRAS-CHAVE

Clastres; Rousseau; Política; Economia; Contra o Estado.

ABSTRACT

An attentive reader of Rousseau, although barely quoting him on his texts, Clastres deploy the same vocabulary that became famous under the pen of the citizen of Geneva, sometimes distancing himself from his thoughts: 1) allusion to the general will; 2) the enactment of civil society’s founding gesture of enclosing a land and the possessive discourse that accompanies it and inaugurates private property (“this is mine”); 3) and, finally and most importantly, the criticism directed at the two fronts that grounds Rousseau’s narrative about the origin of the State: on the one hand, the association between the desire for prestige and the will to power; on the other, the economic foundation of political power. If it is correct to say that the *Archaeology of Violence* is against Hobbes or an inversion of Hobbes’ argument – once this is the point where Clastres politicizes war –, in turn, the *Society against the State* is to some extent against Rousseau or an inversion of Rousseau’s argument, as it stands against the hypothetical narrative of Western history: no longer from economics and prestige to politics, but from politics to economics, because that’s where Clastres politicizes the economy.

KEY WORDS

History of Philosophy; Consciousness; Reflection; John Locke.

O antropólogo David Graeber e o arqueólogo David Wengrow (2018) afirmam que jamais alguém desafiou a estrutura básica da história narrada por Rousseau sobre a origem do poder político. Se isso constitui uma verdade à maioria das hipóteses apresentadas até os dias de hoje, e se é certo que muitos dos trabalhos sobre a origem do Estado retornam inadvertidamente ao imaginário rousseauiano, é preciso levar em consideração as exceções. A hipótese defendida neste trabalho é que a necessidade de romper com a herança rousseauiana, tal como elaboram Graeber e Wengrow, encontra em Pierre Clastres um importante precursor.

Sob o testemunho de Bento Prado Junior, Clastres sempre foi um leitor atento do *Contrato social* (Prado Jr., In: Clastres, 2004, p. 11) e não podemos deixar de acrescentar que *A sociedade contra o Estado* estranhamente mobiliza um vocabulário próprio do cidadão de Genebra. Apenas estas referências não bastam, entretanto, para embasar a suspeita de que as reflexões de Clastres visam, mesmo que indiretamente, responder a Rousseau. Soma-se a isso o fato de Clastres jamais nomear Rousseau em seu escrito *A sociedade contra o Estado*. Por certo, o foco de Clastres em muitos de seus textos não é propriamente Rousseau, mas sim a antropologia de vertente marxista, o etnomarxismo que se empenhava “em enquadrar na dogmática do materialismo histórico as ‘formações sociais pré-capitalistas’” (Viveiros, 2014, p. 300) e conferir uma primazia à racionalidade econômica em detrimento do político¹. Interessa a Clastres o fato de que as categorias marxistas de relações de produção, de forças produtivas e de desenvolvimento das forças produtivas seriam insuficientes para retratar a realidade das sociedades não estatais, pois a lei geral que rege o movimento das sociedades e o processo histórico, a saber, as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção, não se faz presente nas sociedades ditas sem história. Nelas não se observa nenhuma tendência de desenvolvimento das forças produtivas ou de contradição entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, já que essas sociedades assinalam limites estreitos à produção, funcionando como verdadeiras máquinas antiprodutivas.

A despeito da ausência de referências diretas, eventuais continuidades e descontinuidades entre Rousseau e Clastres não passaram despercebidas por seus leitores. Em 1974, durante uma entrevista concedida à revista francesa *L'anti-mythes* (Clastres, 2003, pp. 240-241), ao ser interrogado sobre “uma analogia” entre seu procedimento e o de Rousseau, Clastres se apressa a responder que, se suas conclusões são próximas daquelas sustentadas por Rousseau, não se trata aí de uma filiação de investigações,

¹ Ver a respeito Jean Tible, *Marx selvagem* (2020), bem como a apresentação de Miguel Abensour do livro *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (1987, pp. 9-11).

mas antes de uma coincidência oriunda dos ensinamentos adquiridos junto a sociedades tradicionais com as quais trabalhou. Independentemente das teses de Rousseau, Clastres segue o caminho dos dados por ele identificados, sua reflexão é edificada sobre uma base etnológica e sobre o trabalho de campo, não sendo, portanto, autônoma em relação a esse terreno de pesquisa, tampouco aos materiais etnográficos.

Contudo, alguns indícios encontrados no texto *A sociedade contra o Estado* parecem confirmar o pressentimento de uma resposta indireta e mediada pelas evidências científicas ao modelo concebido por Rousseau². As principais referências de Clastres são a alusão à vontade geral, a menção e a encenação do gesto fundador da sociedade civil de cercar um terreno e o pronunciamento do discurso possessivo que a acompanha e inaugura a propriedade privada (“isto é meu”), e, por fim e mais importante, a crítica e a recusa direcionadas às duas frentes que, fundidas, formam as linhas de força da narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado: 1) a associação ou continuidade, a partir do amor-próprio, entre desejo de prestígio e vontade de poder; 2) o fundamento econômico do político. Clastres dissocia a junção estabelecida pela filosofia política entre desejo de prestígio e desejo de dominação e inverte completamente a lógica de Rousseau, lógica esta que encontra espaço frutífero nas análises etnomarxistas. Deste modo, se é certo afirmar que o artigo *Arqueologia da violência* é contra Hobbes ou uma inversão do argumento de Hobbes, visto que aí Clastres “politiza a guerra” (Clastres, 2004, p. 270; Sztutman, 2012, p. 48; Abensour, 1987, pp. 115-144), com ao menos a mesma certeza o artigo *A sociedade contra o Estado* pode ser direcionado contra Rousseau ou considerado uma inversão do argumento de Rousseau: não mais da economia para a política – nem do prestígio ao poder –, mas da política para a economia, pois aí Clastres politiza a economia.

A emergência do Estado deriva da chefia indígena?

Haveria a possibilidade de passar insensivelmente do lugar de servidor da sociedade ocupado pelo chefe ao posto de senhor, isto é, passar de funcionário da sociedade a comandante dela? O desejo do chefe em impor sua vontade privada à vontade geral da sociedade poderia prefigurar o desejo de poder? Estariam aí os desenvolvimentos internos que levaram progressiva e necessariamente à origem da divisão e ao aparecimento do aparelho estatal? Estaria aí a história da insensatez dos que elevaram uma pessoa acima dos demais?

Há nessas questões a confusão entre prestígio e poder. O prestígio do chefe não é poder, de modo que sua glória derivada de campanhas guerreiras vitoriosas não

² Blaise Bachofen ensaia uma hipótese semelhante, embora não idêntica, em “O selvagem, os selvagens: a teoria das sociedades iniciadas”.

lhe autoriza a exercer nenhum tipo de comando sobre a vida dos demais membros da sociedade. O desejo de prestígio perseguido pelo chefe não culmina em nenhuma delegação de poder a ele por parte da sociedade. Por isso, perguntar sobre a origem do político a partir da análise da chefia indígena significa não compreender exatamente a figura do chefe, muito menos o lugar do poder no interior dessas sociedades. A separação entre prestígio e poder reflete a disjunção entre chefia e poder. Em *Sociedade contra o Estado*, Clastres cita o discurso do cacique Alaykin, chefe guerreiro de uma comunidade abipone do Chaco argentino que deseja manter o prestígio, não obstante, é incapaz de exercer algum tipo de poder sobre sua comunidade. Afinal, ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo. Diz o cacique:

Os Abipones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. (Clastres, 2003, pp. 224-225).

Para Clastres, a maior parte dos chefes indígenas teria sustentado um discurso semelhante. O caso do líder yanomami Fousiwe é revelador: reconhecido pelos seus como “chefe” em razão do prestígio adquirido em façanhas guerreiras, Fousiwe é incapaz de “banciar o chefe”.

Ao ser pensado puramente em termos de coerção e subordinação, são excluídas outras maneiras de imaginar o poder que não fossem condizentes com estas qualidades. As análises de Clastres mostram que o poder coercitivo típico de sociedades com Estado é apenas uma modalidade particular, o que acaba por alargar a noção de política para além da relação de mando e obediência das sociedades estatais. Tal pressuposto, ao fim e ao cabo, vem a positivar a ideia mesma de sociedade não estatal, não mais vista em função da suposta ausência de poder, mas como dotada de formas não-coercitivas de organização política; o modo de ser político dessas sociedades, sua intencionalidade de organização eminentemente política, implica a recusa da centralização do poder coercitivo exercido por uma figura ou órgão separado da sociedade.

Nelas o poder não está apartado da sociedade. O estreito controle exercido pela vontade da sociedade como um todo impede o movimento de ascensão da vontade de poder do chefe.

A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedades

que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo (Clastres, 2003, p. 228).

As sociedades não estatais preservam escrupulosamente e por meio de inúmeros mecanismos os costumes que as regem. Essa preservação é quase obrigatória para se manter enquanto tal, já que a introdução de modificações poderia representar perigos reais que as dizimariam. Há um controle social, ou antes, um poder político pertencente à sociedade, exercido principalmente sobre um indivíduo, a saber, o chefe, que é individualizado justamente para que o corpo social continue indiviso. Um controle social que impede a eclosão da tentação do chefe de exercer o controle. Os dados etnográficos indicam que a sociedade como um todo indiviso detém verdadeiramente o poder e zela permanentemente para não deixar acontecer o que se passou na história hipotética narrada por Rousseau em seu *Discurso sobre a desigualdade*, a confusão entre prestígio (amor-próprio) e poder no decorrer da história humana (Rousseau, 2020, pp. 238-239).

Nas sociedades contra o Estado não há espaço para a divisão entre os que mandam e os que obedecem, entre o soberano e os súditos, sendo a totalidade do corpo social o verdadeiro e único lugar do poder político. Desse modo, o Estado não é efeito de um acúmulo contínuo de poder – a partir do prestígio – na função da chefia que se estenderia a ponto de fundar a divisão política.

Algo na citação acima nos faz inevitavelmente lembrar do *Contrato social*. A semelhança diz respeito ao dualismo entre vontade geral e vontade particular, bem como à compreensão exata do lugar legítimo de poder enquanto um todo indiviso. A suspeita se confirma quando Clastres replica um vocabulário indubitavelmente rousseuniano, qual seja: o termo “vontade geral”. O lugar real do poder, indica o autor, é o próprio corpo social, que o detém e o exerce como unidade indivisa. Desse modo, enquanto o desejo de guerra do chefe “corresponder à *vontade geral da tribo*” (Clastres, 2003, p. 225, *italico nosso*), enquanto sua vontade particular não ultrapassar a vontade da sociedade, o chefe será seguido pelos membros da sociedade, já que sua ação traduz os anseios e a vontade da sociedade.

O uso de um vocabulário rousseuniano não é gratuito, já que Rousseau questiona no *Contrato social* o poder como coerção exercida por um órgão separado da sociedade. Aos olhos de Rousseau, o princípio de legitimidade do corpo político estabelece a não divisão entre os que mandam e os que obedecem, entre soberano e súdito. O povo é ao mesmo tempo as duas coisas, pois, submetido às leis, deve também ser seu autor: cada um, unindo-se a todos, só deve obedecer, contudo, a si mesmo. Portanto, os mesmos seres humanos que se submetem às leis, que obedecem, definem-se também como cidadãos por sua participação na autoridade soberana e pela elaboração das leis. Tal é a definição de liberdade civil no *Contrato social*:

o povo é livre quando cria as leis a que ele próprio se submeterá. Rousseau coloca a tarefa legislativa nas mãos dos cidadãos enquanto conjunto indiviso da sociedade. Segundo o autor, a soberania deve sempre residir no povo e este não deve confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. Ela é inalienável e indivisa. Assim, tanto para Rousseau quanto para Clastres o exercício do poder não está separado da sociedade, uma vez que não existe um órgão destacado do poder. Embora a capacidade legisladora da vontade geral resida na potência soberana do povo tomado em seu conjunto indiviso, este poder de legislar deve encontrar necessariamente sua extensão em uma potência concreta que execute as leis, nunca em seu nome, mas apenas em nome do soberano. Cabe ao governo então a tarefa desta execução, sendo ele apenas um funcionário do soberano. O governo serve ao soberano e jamais pode impor sua vontade particular sobre a vontade geral, não pode sequestrar para si o poder legislativo, limitando-se a fazer a mediação entre o povo tomado como soberano e o mesmo povo encarado como súdito. Ele simplesmente recebe do Soberano as ordens que dá aos súditos.

As ideias de que a soberania é do povo e de que cada um seria parte do soberano formariam o núcleo que preside o político nas sociedades não estatais³. Seguem-se algumas perguntas. As sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul seriam a realização plena do desejo político de Rousseau? Estariam no coração da floresta os exemplos de sociedades perfeitas teorizadas pelo autor, num sentido que, embora não idêntico, conserva alguma semelhança ao de Graeber ao referir-se a algumas sociedades ameríndias como sociedades anarquistas (Graeber, 2019, pp. 39 e 41)? Se Rousseau desembarcasse nas terras baixas da América do Sul carregando consigo suas regras de observação e sua escala de medida, isto é, seu *Contrato social*⁴, celebraria ele as sociedades ditas primitivas como a realização plena da igualdade e da liberdade, uma vez que elas detêm em si e de forma indivisa o verdadeiro e único lugar do poder, delegando ao chefe tão somente a execução de sua vontade?

Certamente não é este o caso. No entanto, isto não impede Clastres de se valer metodologicamente da filosofia política de Rousseau para melhor iluminar a dinâmica política das sociedades ameríndias. A sociedade não estatal é aquela cujo corpo social não possui um órgão separado no qual é exercido o poder político. Em suma, não há nelas uma esfera política autônoma e distinta da esfera social. Ora, o *Contrato Social* defende que não há soberania senão aquela que reside no povo. Rousseau distingue soberania e governo, sendo a primeira a detentora do poder legislativo e o

³ Testart sustenta que as ideias de Rousseau são expressas na noção geral da política das sociedades não estatais (Testart, 2005, p. 85).

⁴ Sobre a ideia de escala de medida, ver Milton Meira do Nascimento (2016).

segundo um mero funcionário encarregado de aplicar a decisão soberana. Certo, Rousseau admite um poder estatal, mas sob a condição de que seja sempre controlado pelo povo e de que o poder executivo seja constantemente monitorado. Estaríamos então diante de uma sociedade onde o Estado tenderia a desaparecer como distinto do corpo social. Em chave rousseauiana é possível dizer que a sociedade é o lugar do poder soberano, sendo o chefe indígena (desprovido de poder) análogo à figura do governo descrita no *Contrato social*, já que o governo é um funcionário do povo e, portanto, destituído do poder soberano. Clastres o diz explicitamente em *A questão do poder nas sociedades primitivas*: o chefe selvagem “é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade” (Clastres, 2004, p. 147). O chefe primitivo não toma decisões em seu nome para, num segundo momento, impô-las à comunidade; muito pelo contrário, ele segue as decisões que correspondem exatamente ao desejo ou à vontade da sociedade.

Na teoria política de Rousseau, a vontade particular busca se impor a todo momento sobre a vontade geral, ao passo que o governo tenta se apoderar das prerrogativas exclusivas do soberano. Se frutífera, tal tentativa de usurpação representa a morte do corpo político. De modo análogo, Clastres estabelece a hipótese segundo a qual a emergência do Estado estaria ligada ao momento em que o chefe indígena é tentado a tomar decisões em seu próprio nome e em impô-las à sociedade. Se fecunda, tal tentativa também representaria o fim e a morte da sociedade enquanto sociedade não dividida.

O risco de ultrapassagem do desejo da sociedade pelo desejo do seu chefe, o risco para ele de ir além do que deve, de sair do estreito limite determinado à sua função, esse risco é permanente. O chefe aceita às vezes corrê-lo, tenta impor à tribo seu projeto individual, tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando a relação normal que determina o líder como meio a serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço da tribo*. (Clastres, 2003, p. 225)

Não obstante as tentativas do chefe, todas elas se frustram e estão fadadas ao fracasso, diferentemente do que se passa no *Contrato social*, no qual muitas vezes o governo acaba tendo êxito em sequestrar para si o poder soberano. Quando o chefe tenta impor sua vontade e seu projeto privado, a sociedade simplesmente vira as costas a ele e o abandona. Sob o risco de ser abandonado, o chefe ameríndio sabe que não pode fazer-se de chefe ou bancar o chefe pois, impossibilitado de dar uma ordem, é também impotente para instituir a força da lei. Nas sociedades contra o Estado, a figura do chefe não se institui enquanto lugar de poder, não dispõe de

nenhuma autoridade, tampouco é a fonte legítima da lei, não exerce poder de coerção, nem possui a capacidade de dar ordens, por isso, ninguém lhe deve obediência. O chefe está a serviço da sociedade, é ela o verdadeiro lugar do poder e quem de fato e de direito exerce autoridade sobre o chefe.

Aprofundando as reflexões presentes em *A sociedade contra o Estado*, Clastres aborda um outro aspecto da questão. Sendo o chefe reconhecido também por suas virtudes guerreiras, no texto *Infortúnio do guerreiro selvagem* (1977), ele lança a hipótese da emergência estatal a partir do grupo de guerreiros que se dedicava integralmente à guerra. Para além do ato de vontade individual do chefe e da função da chefia abordados acima, é plausível, pergunta o autor, considerar nas sociedades primitivas – onde a atividade guerreira se exerce – a proeminência do grupo de guerreiros e a dinâmica da guerra como o germe da divisão social? Esse grupo minoritário que escolhe se dedicar integralmente à atividade guerreira poderia ser levado a se apropriar do poder e impor sua vontade sobre o grupo? A sociedade primitiva não correria um enorme risco de se dissolver enquanto tal ao deixar crescer em seu seio um grupo social particular que detém um quase monopólio da capacidade militar da sociedade e, de certo modo, o monopólio da violência organizada? Essa violência é exercida sobre os inimigos, mas Clastres se questiona se não seria possível que os guerreiros viessem “a exercê-la *também* sobre sua própria sociedade?” (Clastres, 2004, p. 294). Se isso for possível, os guerreiros transformar-se-iam em um órgão separado do poder político, a divisão do corpo social entre senhores e súditos se instauraria, o que acabaria por destruir a indivisão característica dessas sociedades.

Clastres afasta essa hipótese, pois a sociedade indivisa é uma “sociedade contra o guerreiro” (Clastres, 2004, p. 307). O prestígio almejado pelo guerreiro deve ser constantemente renovado por novas façanhas, cada vez mais arriscadas, a fim de que a glória uma vez conquistada não se perca em seguida. A sociedade condena o guerreiro a tais façanhas e, caso queira sustentar seu prestígio perante a sociedade, ele deve obedecê-la. Como somente a sociedade concede ou recusa a glória, o guerreiro se torna dependente desse reconhecimento por parte da sociedade e, por isso, se coloca numa espiral ascendente de façanhas para provar sua bravura e coragem. Com isso, o guerreiro está condenado à morte e não chega a usurpar o lugar do poder das mãos da sociedade indivisa. Em sua busca por prestígio, acentuada ao ponto de o guerreiro atacar sozinho uma aldeia inimiga – veja o exemplo de Fousiwe –, o guerreiro encontra a morte solitária diante dos inimigos: a morte é sua glória absoluta. Esse seria o mecanismo de defesa da sociedade para afastar o risco de que o guerreiro se aproprie do poder. O que impede os guerreiros ou grupo de guerreiros de constituírem uma verdadeira corporação e um poder transcendente é o fato de que eles estão fadados a

morrer cedo, sendo fundamentalmente caracterizados como seres-para-a-morte. Do mesmo modo que se passa com a figura do chefe, a disposição hierárquica

que reconhece ao guerreiro a superioridade de seu estatuto social, não poderia exceder a esfera do prestígio: ela não é uma hierarquia do poder, como se o grupo dos guerreiros o detivesse e o exercesse sobre a sociedade. Nenhuma relação de dependência coloca a sociedade em situação de ter que obedecer à sua minoria guerreira. Como qualquer outra sociedade primitiva, a sociedade guerreira não permitiria à divisão social romper a homogeneidade do grupo social; ela não deixa os guerreiros se instituírem como órgão de um poder político separado da sociedade, não deixa o guerreiro se encarnar na figura do Senhor (Clastres, 2004, p. 283).

As sociedades não estatais se organizam de maneira tal que a emergência dos chefes ou dos guerreiros como figura de poder verticalizada é sistematicamente contrariada pelo resto da sociedade graças a uma série de mecanismos. O caso dos chefes e dos guerreiros ilustra bem os mecanismos conjuratórios ou preventivos que impedem a concretização de um aparelho distinto do próprio corpo social. A guerra e a recusa em obedecer aos anseios particulares do chefe são alguns dos mecanismos coletivos para impedir a instauração do poder transcendente e apartado do seio social, mecanismos que conjuram a forma-Estado, que tornam sua cristalização impossível; são modalidades dessas sociedades em controlar o que poderia significar sua morte, bloqueando e esconjurando os movimentos de individuação do poder.

A economia determina as transformações políticas?

A hipótese de que o fio condutor rumo ao Estado está na continuidade da história econômica é objeto da análise crítica de Clastres. Segundo ele, diferentemente de Rousseau, não é a divisão econômica entre possuidores e despossuídos a responsável por criar as condições do poder separado. Trata-se antes do contrário: a emergência do Estado e da divisão política é a responsável por desencadear o destino da economia e separar ricos de pobres.

Para esclarecer essa tese clastreana, é preciso investigar o que vem a ser a economia nas sociedades não estatais, bem como desfazer o mito etnocêntrico da falta: sociedades sem economia ou calcadas em uma economia de subsistência, que se encontram inevitavelmente numa situação de carência. Sua economia lhes permite quando muito subsistir, sendo que a totalidade de sua força produtiva visa a fornecer o mínimo necessário à subsistência. Donde a divisa: as sociedades primitivas são incapazes de gerar e produzir excedentes, são sociedades da miséria. No entanto, um paradoxo ronda esse mito: se por um lado é recorrente o relato sobre o labor ininterrupto para garantir a subsistência, por outro, há uma reiteração sobre o caráter

indolente e preguiçoso dos povos indígenas e sua aversão mortal a todo tipo de trabalho constante (Sahlins, 1976, p. 159; Clastres, 2003, pp. 210-211). Ora, é preciso decidir entre duas alternativas opostas: seriam as sociedades não estatais formadas por trabalhadores incessantes ou indolentes originais?

Em *Stone age economics*, Sahlins defende que o tempo de trabalho de povos caçadores-coletores é bem menor do que o de povos agricultores. Os caçadores-coletores trabalham apenas uma média de poucas horas por dia, em oposição ao tempo de trabalho das sociedades agrícolas tradicionais ou, ainda, ao das sociedades industriais contemporâneas. Sahlins não se limita ao caso dos caçadores-coletores, examinando também a economia das sociedades neolíticas em diferentes regiões do globo (Melanésia, África, América do Sul etc.). A conclusão é que a conversão de uma economia de caça numa economia agrária não produz atitudes econômicas inteiramente novas. Do mesmo modo, Clastres considera que não há propriamente uma transformação radical entre os modos de produção de grupos de caçadores-coletores e de agricultores. As sociedades pautadas na agricultura também funcionam de acordo com o mesmo modo econômico, contentando-se em providenciar as necessidades da unidade doméstica. Uma vez atingidos os objetivos, equiparando a produção às necessidades, o modo de produção tende a se imobilizar.

Os dados etnográficos que medem o tempo de trabalho nas sociedades com economia de produção doméstica desfazem, assim, o mito de uma vida baseada exclusivamente na busca incessante de alimentos. Trata-se do exato contrário, os indivíduos só dedicam pouco tempo ao trabalho e, com isso, produzem mais do que o suficiente para garantir o atendimento às necessidades da vida. Sem aumentar em nada o breve tempo dedicado ao trabalho cotidiano, essas sociedades inclusive produzem excedentes; não obstante, não os acumulam, preferindo consumi-los e mobilizá-los em atividades políticas.

Longe de representar as imagens de escassez e miséria, elas se definem como as primeiras e únicas “sociedades da abundância”, do lazer ou “sociedades afluentes originárias”. Abundância não em termos absolutos, mas na relação de custo/benefício entre esforço despendido e o resultado. Caracterizam-se por uma economia subprodutiva ou antiprodutiva que recusa o excedente e a superabundância devido a uma lógica da suficiência e à propensão ao ócio. Nelas, o modo de produção doméstico opera sempre abaixo de suas possibilidades. Longe de significar um trabalho contínuo, a busca pela alimentação é, para elas, uma atividade intermitente. Não sendo constante a motivação que incita um esforço contínuo, o trabalho se torna irregular. Conclui-se assim que as pessoas não estão condenadas a trabalhar de modo exaustivo e custoso. Ao contrário, elas trabalham pouco, quatro horas ou menos

representam o tempo médio por pessoa e por dia consagrado à aquisição, à preparação de alimentos e a todas as outras atividades.

O que Sahlins e Clastres sublinham é que não se trata de uma insuficiência tecnológica. Suas tecnologias se mostram adequadas e eficazes para atender suas necessidades, daí a urgência de romper com outro mito igualmente disseminado: o mito da deficiência e da incapacidade técnicas em garantir mais do que o estritamente necessário à sobrevivência. Elas não acumulam excedentes não porque se encontram impossibilitadas ou incapacitadas, mas simplesmente porque isso sequer está no horizonte de seus desejos. Ainda sobre tecnologia, não há qualquer escala abstrata pela qual se possa medir os graus tecnológicos, não sendo o equipamento técnico de uma sociedade diretamente comparável àquele de uma outra. A tecnologia é adequada e eficaz se atende as necessidades vitais de uma sociedade em dada circunstância:

Se entendermos por técnica o conjunto dos processos de que se munem os homens, não para assegurar o domínio absoluto da natureza [...], mas para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas (Clastres, 2003, p. 209, *itálicos nossos*).

Um paralelo entre Clastres e Rousseau se mostra elucidativo sobre o desenvolvimento tecnológico e a faculdade de aperfeiçoar-se. Ambos consideram que os seres humanos garantem a sua existência ao vencer os obstáculos impostos pelo meio natural em que vivem. Clastres diz explicitamente: “todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa” (Clastres, 2003, p. 209). Em termos análogos, Rousseau formula o problema a partir da perfectibilidade. Sem ela, certamente grupos humanos sucumbiriam e desapareceriam, dado que para sobreviver eles precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente e os obstáculos que a natureza lhes impõe. Assim, se Clastres diz que os seres humanos desenvolvem um conjunto de tecnologias “adaptado e relativo às suas necessidades”, Rousseau sustenta que a perfectibilidade caminha de acordo com as “circunstâncias” e que os progressos humanos são ditados “segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram” (Rousseau, 2020, pp. 182 e 184).

A emergência da agricultura é, neste ponto, reveladora. Ela apenas pôde fazer sua aparição de acordo com as necessidades vivenciadas. Se algumas sociedades desenvolveram a agricultura e outras, por sua vez, permaneceram caçadoras e coletoras, tal fato sugere apenas respostas singulares adaptadas e relativas às suas necessidades: “se certos povos não chegaram a possuir agricultura no momento em que ela era ecologicamente possível, não foi por incapacidade, atraso tecnológico, inferioridade

cultural, porém, mais simplesmente, porque dela não tinham necessidade” (Clastres, 2003, p. 218). Rousseau aprovaria essa sentença de Clastres, no entanto, a compreensão dos efeitos e das consequências desse desenvolvimento ou aperfeiçoamento técnico é radicalmente distinta. Rousseau considera que as condições econômicas de produção da vida humana funcionam como causas necessárias e quase automáticas – porém não suficientes, pois mediadas e temperadas por demandas morais – da produção da esfera político-cultural, ao passo que Clastres interdita a formulação dessa cadeia de necessidades causais.

Para Rousseau, as condições humanas em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas, a formação e o desenvolvimento de suas paixões e, conseqüentemente, a formação do arranjo político-social. Em virtude de sucessivos acasos e circunstâncias excepcionais, os seres humanos desenvolveram a agricultura cerealista em algumas regiões a fim de melhor garantir as condições de subsistência. Paralelamente, houve também a formação do amor-próprio e o amálgama desses dois processos resultou na produção de excedentes e na acumulação, por conseguinte, na propriedade e, apenas um passo a mais, na desigualdade social, o que acarretou conseqüências maiores para o arranjo político-social. A revolução agrícola seria então dotada de uma força motriz e material responsável por, ao fim e ao cabo, levar ao estabelecimento do Estado. O econômico está na base e, de certa maneira, subordina o poder político, sendo a diferenciação das posses convertida em poder político.

Por sua vez, Clastres não segue o caminho traçado por Rousseau, pois considera que a agricultura não foi capaz de produzir grandes transformações na organização social das sociedades não estatais uma vez que, com ou sem ela, estas sociedades permaneceram inabaláveis em seu modo de produção doméstico, recusando tanto a produção de excedentes quanto a superabundância. Nada em uma sociedade agrícola enseja essa produção, prova isto o modo de produção doméstico de povos agrícolas. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas é incapaz de transformar o ser das sociedades não estatais, pois não se observa nenhuma tendência de desenvolvimento dessas forças em tais sociedades. Donde se segue que não é a revolução agrícola que importa, mas a revolução que impôs a obrigação da produção de excedentes.

A recusa em se produzir excedentes não se explica por determinismos ecológicos, tampouco por incapacidade técnica, e sim em razão de um controle político-social que faz com que o modo de produção doméstico seja um sistema hostil à formação de excedentes. São sobretudo fatores culturais, e não fatores físicos, os responsáveis por determinar o tempo despendido e a intensidade do trabalho. Trata-se de uma decisão política de interditar o excedente. O exemplo das ferramentas metálicas, neste caso, é revelador: em vez de mobilizadas para aumentar a produtividade, são

empregadas tendo em vista diminuir o tempo de trabalho dedicado à lavoura. O machado de metal poderia muito bem implicar, para Rousseau, um aumento da produção em um mesmo período de tempo – não à toa o desenvolvimento da agricultura aparece intimamente associado ao da metalurgia no *Discurso sobre a desigualdade* –, numa clara perspectiva de pressupor a necessidade ou o desejo de produzir excedentes em determinadas regiões da Terra, seja para atender uma necessidade material (mudanças climático-ambientais e crescimento demográfico), seja uma necessidade moral (satisfação do amor-próprio); ao passo que sua utilização, para um ameríndio, muito possivelmente significaria uma produção quantitativamente igual, mas em um tempo de trabalho inferior, já que não há espaço para o excedente em sua sociedade.

Rousseau considera que as necessidades que ensejam a produção de excedentes seriam pré-políticas, anteriores à toda formação da esfera política, de ordem eminentemente econômica e/ou moral. Já para Clastres, o verdadeiro problema não é econômico, mas político. A “força externa” responsável por gerar excedentes diz respeito a uma força política:

Quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa [...], essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva; essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político (Clastres, 2003, p. 214).

Se Clastres retoma o mote de Rousseau sobre a passagem da independência à dependência, do trabalho autônomo ao trabalho alienado, da igualdade à desigualdade, do modo de produção doméstico ao modo de produção de excedentes, ele o faz na condição de rearranjar os termos propostos. Doravante, o poder político funda a produção de excedentes, não é o modo de produção de excedentes que funda o político:

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o “código civil” da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. (Clastres, 2003, p. 215)

Diferentemente do que imaginava Rousseau, Clastres sustenta que a ordem política possui ascendência sobre o econômico e não o contrário. É a recusa de um poder separado da sociedade que determina a recusa da produção de excedentes. A preponderância é sempre do político, sendo a relação de dominação política o elemento que determina tanto o modo de produção de excedentes quanto o trabalho alienado:

Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido, quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que vão tirar proveito dos frutos desse trabalho, é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, e de que parou de exorcizar aquilo que está destinado a matá-la: o poder e o respeito ao poder. 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. A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes. (Clastres, 2003, pp. 215-216)

Se a economia não funciona de forma autônoma, a grande questão volta-se ao âmbito político. É o surgimento da desigualdade de poder político que leva à desigualdade econômica. Efetivando-se a divisão política, altera-se a ordem social, corrompendo-a e colocando fim à sociedade não estatal. Instaurada a divisão política entre quem manda e quem obedece, libera-se, por conseguinte, a possibilidade de produção de excedente, pois os mandatários forçam os que obedecem a produzi-lo. Daí porque a questão não é a passagem do nomadismo ao sedentarismo, tampouco a mudança da caça e coleta à agricultura, mas sim a transformação de uma sociedade sem Estado para uma sociedade com Estado. A resposta para essa passagem não reside na alteração das condições materiais promovida pela teleologia do neolítico: domesticação de animais e plantas, agricultura, sedentarização dos grupos humanos, concentração de uma população estabilizada, formação das cidades, acúmulo de riquezas e, mais adiante, florescimento dos aparelhos de Estado.

A crítica de Clastres incide sobre a importância excessiva e injustificada que certas reflexões sobre a origem do Estado concedem ao econômico e às transformações nas condições materiais de vida, já que os diferentes modos de produção praticados pelas sociedades ameríndias (caça, pesca, coleta, criação, agricultura, nomadismo e sedentarismo) não suscitaram transformações e diferenças decisivas na organização político-social. Clastres indica uma não determinação da esfera econômica sobre a esfera

política, ou seja, mudanças na primeira não implicam necessariamente alterações na segunda, de modo que o jogo de causas e efeitos envolvendo a revolução neolítica e a revolução política encontra-se comprometido. Transformações nas condições de existência material não implicam mudanças na natureza das sociedades, permanecendo estas idênticas a si mesmas. Se a revolução neolítica transformou a vida material dos grupos humanos, tal transformação não foi capaz de atingir de maneira automática a ordem político-social.

O elemento decisivo é o político. Em que pese a importância da revolução neolítica para a história da humanidade, ela deixa intacta a organização social. Tal fato sugere um distanciamento de Clastres em relação à antropologia marxista e, não obstante, também a Rousseau. Diferentemente destes, Clastres argumenta que a revolução neolítica não consegue explicar a origem do Estado, de tal modo que

seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado (Clastres, 2003, p. 220).

O Estado é o responsável por forçar uma economia de excedentes e de acumulação. Com o Estado e pelo Estado, a necessidade de excedentes de produtos e de trabalho substitui a limitação dos estoques à suficiência. Segundo Clastres, “é sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades. E exatamente essa força está ausente do mundo primitivo: a ausência dessa força externa define inclusive a natureza das sociedades primitivas” (Clastres, 2003, p. 213). Supondo que os grupos humanos disponham dos meios para satisfazer suas necessidades fundamentais, não se concebe como poderiam produzir automaticamente um excedente suscetível de ser apropriado pelas elites, a menos que fosse estrangido e forçado a tanto. O excedente de produção não existe antes que um Estado (embrionário) se encarregue de criá-lo. Primeiro veio o Estado com seu poder coercitivo, depois o excedente de produção. Antes da emergência de estruturas políticas mais centralizadas como o Estado, prevalecia o modo de produção doméstico e toda a produtividade adicional era consumida em atividades recreativas e culturais. Ante a ausência de imposições à acumulação ou de teias de dependência entre os humanos, não haveria a incitação a que se produzisse para além das normas locais de subsistência e de bem-estar, tampouco razão para aumentar a intensidade penível de trabalho. Essa força impositiva é, em suma, justamente o poder político.

Segue-se que a instauração da máquina estatal é uma condição indispensável ao aparecimento da desigualdade:

Refletir sobre a origem da desigualdade, da divisão social, das classes, da dominação, é refletir no campo da política, do poder, do Estado, e não no campo da economia, da produção, etc. A economia engendra-se a partir do político, as relações de produção vêm das relações de poder, o Estado engendra as classes. (Clastres, 2004, p. 224)

Por conseguinte, o Estado não é efeito da divisão econômica. Muito pelo contrário, é o Estado que torna possível a produção de excedentes e a divisão econômica entre ricos e pobres. Por isso, não se pode explicar o Estado através daquilo que supõe a existência do Estado. A tese clastreana inverte, pois, a causalidade marxista e também rousseauiana: “a dominação econômica não determina a dominação política, pois é justamente a ação política, fundada numa aceitação ou numa recusa, o que instaura e possibilita qualquer divisão, sendo toda divisão primeiramente política” (Sztutman, 2012, p. 46).

O contra Rousseau de Pierre Clastres

Aos olhos de Clastres, a resposta de Rousseau ao problema da origem do Estado é insuficiente, pois pressupõe fatos desmentidos pelas evidências etnográficas e arqueológicas sobre as sociedades não estatais: a necessidade de produzir excedentes, seja para garantir os meios de sobrevivência, seja para satisfazer a cupidez do amor-próprio; além da ideia de que a agricultura, ao garantir um excedente de alimentação, permitiria a alguns seres humanos acumular riquezas e, assim, exercer influência sobre os demais e sobre a opinião pública.

A questão que Clastres coloca a Rousseau é a seguinte: de onde vem o desejo de acumular e de produzir excedentes, promovendo a distinção entre ricos e pobres? Para que haja uma transformação no regime de produção de determinada sociedade no sentido de uma maior intensidade de trabalho, visando a um excedente de bens, é indispensável que os seres humanos desejem transformar seu gênero de vida. Desejo este ausente nas sociedades não divididas, portanto, impossível de surgir. Ora, Rousseau fala em um “ódio mortal” que os humanos possuem no estado de natureza ou numa sociedade pelo menos iniciada a “um trabalho contínuo”. Como então chegaram a ponto de dedicar toda sua vida a um árduo trabalho?

Assim como Clastres, Rousseau considera que esse elemento parece estar envolto em mistérios. Mas isso não o impede de arriscar uma hipótese. Em suas palavras, a partir do momento que os seres humanos “perceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário” (Rousseau, 2020, p. 216). Trata-se aqui da passagem de uma economia baseada no modo de produção doméstico, marcada pela independência e

autonomia, para uma economia de produção de excedentes, caracterizada pela heteronímia e interdependência ou dependência mútua entre os seres humanos. Algo aconteceu para tornar possível a produção de excedentes. Para Rousseau, esse algo foi o despertar do ardor narcísico de se distinguir, isto é, o amor-próprio.

Os dados etnográficos mobilizados por Clastres não lhe permitem seguir as conjecturas de Rousseau, pois o desejo de distinção como um impulso para acumular não se faz presente nas sociedades não estatais. Elas recusam esse desejo e, portanto, esconjuram seus efeitos. Ao contrário de Rousseau, Clastres sustenta que seria vão procurar a origem da forma Estado numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, bem como na associação entre desejo de prestígio e vontade de poder. A partir de Clastres, é possível dizer que a incapacidade de pensar o prestígio sem o poder prejudica as análises da filosofia política, em particular as desenvolvidas por Rousseau sobre a emergência histórica dessa confusão.

Longe do acúmulo de poder e riquezas – derivado, segundo Rousseau, quase que automaticamente da prática da agricultura cerealista e do amor-próprio – ensinar a formação estatal, a argumentação de Clastres reforça a hipótese de que, na narrativa sobre o antagonismo das classes sociais, o Estado parece ser já necessário ou a função Estado estar já preenchida antes mesmo de seu aparecimento. Para que haja ricos e pobres, a divisão social, o acúmulo de bens e riquezas de uns e a carência de outros, é necessário de antemão o papel efetivo do Estado. Assim, é o poder político o elemento fundador da produção de excedentes, e não o modo de produção de excedentes a gênese do político. Aventar que o Estado vem se instalar em uma sociedade já dividida não explica a origem da divisão, pois a própria divisão é oriunda do Estado.

Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado “monopólio da violência física legítima”. A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência – a violência – é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada antecipadamente na opressão exercida por um grupo social sobre os outros? Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures. (Clastres, 2003, pp. 220-221)

Na sequência, a contraposição de Clastres a Rousseau se desenha de maneira definitiva: nada é responsável em uma sociedade não estatal por despertar o “amor-próprio”, afeto narcísico que leva o ser humano a preferir mais a si do que a qualquer outro, tampouco por instituir a propriedade privada. Embora não citado, o texto retoma e refaz o argumento de Rousseau demonstrando sua impossibilidade.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva somente a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? Sua emergência sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente surgida, e o Estado seria o representante e o protetor dos proprietários. Muito bem. Mas por que se teria o surgimento da propriedade num tipo de sociedade que ignora, por recusá-la, a propriedade? *Por que alguns desejaram proclamar um dia: isto é meu, e como os outros deixaram que se estabelecesse assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado?* O que hoje se sabe das sociedades primitivas não permite mais procurar no nível econômico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois *aí ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, que impede constantemente o acúmulo privado dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato desejo de poder.* A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância. (Clastres, 2003, p. 221-222, itálicos nossos)

Se Rousseau mostra o encadeamento hipotético das necessidades que levaram à instituição do Estado em determinados lugares, Clastres, esforçando-se para constituir uma antropologia política como ciência rigorosa, argumenta que nenhuma dessas necessidades é válida para as sociedades americanas da floresta tropical. Em vez de aceitar a história narrada por Rousseau sobre a questão da origem do Estado a partir do desejo de prestígio que se confunde e melhor se realiza com o desejo de poder, Clastres se vincula ao *Discurso* de La Boétie acerca do mistério de origem desse inominável, “que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear” (La Boétie, 1999, p. 13). Clastres se pergunta: “por que os povos cessaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiram o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? *De onde provém o poder político?*” (Clastres, 2003, p. 222). Se ainda parece impossível determinar as condições de aparecimento do Estado, não é impossível em contrapartida precisar as condições de seu não aparecimento. Ao contrário de Rousseau, que considera que o gosto do prestígio se transforma, com a prática de uma agricultura cerealista de excedentes, em desejo de poder e dominação efetiva, Clastres não pensa – pois as sociedades primitivas não permitem – que a vontade de poder possa ser um suplemento ao desejo de prestígio ou um reflexo mecânico da acumulação de bens.

Clastres mostra que as sociedades não estatais se organizam de maneira tal que a emergência dos chefes como figura de poder verticalizada e separada é sistematicamente contrariada pelo resto da sociedade graças a uma série de “mecanismos coletivos de inibição” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20). De forma prudente, ele não pretende responder afirmativamente às causas que fizeram passar da indivisão à divisão, do múltiplo ao uno, da sociedade detentora do poder ao Estado monopolizador do poder. O que faz é, no mínimo, descartar respostas correntes, algumas delas tendo ganhado notoriedade sob a pena de Rousseau. Seu esforço investigativo consiste em indicar, como ele próprio afirma, “a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma gênese do Estado a partir do interior da sociedade primitiva” (Clastres, 2003, p. 230), menos com a intenção de desenvolver uma teoria geral da inibição do que mostrar como esses mecanismos foram utilizados por algumas sociedades a fim de evitar o aparecimento do Estado.

Bibliografia

- Abensour, M. (1987). *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.
- Bachofen, B. (2021). “O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas”. Trad. Kamila Babiuki. In: Moreira, L.; Lins, F. P.; Do Nascimento, M. M. (org.). *Os selvagens de Rousseau*. Campinas: Editora Phi, pp. 31-52.
- Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- _____ (2004). *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 5. Trad. Peter Pal Pelbart; Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.
- Graeber, D. (2004). *Fragmentos de antropología anarquista*. 2ª ed. Trad. Ámbar Sewell. Barcelona: Virus Editorial, 2019.
- Graeber, D.; Wengrow, D. (2018). “Comment changer le cours de l’histoire (ou au moins du passé)”. Trad. Valentine Dervaux. *Revue du Crieur*, 3 (nº 11), p. 4-29.
- La Boétie, E. (1999). *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense.
- Nascimento, M. M. (2016). “Entre a escala e o programa”. In: *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Rousseau, J.-J. (2020). *Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo; Brasília: Ubu Editora; Editora UNB.
- Sahlins, M. (1972). *Âge de pierre, âge d’abondance: l’économie des sociétés primitives*. Trad. Tina Jolas. Paris: Gallimard, 1976.

- Sztutman, R. (2012). *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- Testart, A. (2005). *Eléments de classification des sociétés*. Paris: Éditions Errance.
- Tible, J. (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- Viveiros de Castro, E. (2014) “O intempestivo, ainda. Posfácio”. In: Clastres, P. *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.