

José Sacadura

ANTROPOLOGIA JURÍDICA

Geral e do Brasil

7ª edição

2026

 **EDITORA**
*Jus***PODIVM**
www.editorajuspodivm.com.br

Capítulo

7

ANTROPOLOGIA E PODER: DESDOBRAMENTOS

Até este ponto de nosso curso, pode-se dizer que tratamos as sociedades primárias como grupos humanos sem poder e sem Estado. Não são necessariamente sociedades sem práticas políticas. *A política é um conjunto de atividades humanas planejadas e integradas culturalmente cujo objetivo é a regulação do poder.* Obviamente isto pode acontecer sem a existência de um terceiro e exteriormente à comunidade, ou sem Estado. E pode também acontecer que no âmbito da política, ou entre as atividades sociais do grupo que visam à sua sobrevivência material e espiritual e que, obrigatoriamente envolvem a todos, essas atividades estejam propositadamente diluídas de forma a impossibilitar o surgimento de um “governante” que acumule poder. Este é o caso das sociedades primárias. Entre elas, a práxis política é de tal forma que impede o exercício do poder de modo concentrado em Um-Único. Logo, impede também o surgimento do Estado.

Existe uma circunstância narrada pelo antropólogo Georges Balandier (1920-), que mesmo nas sociedades com pouca ou nenhuma estrutura de Estado, o poder ronda as mentes e as práticas culturais de seus membros – *O Poder em Cena*. Trata-se de ritos que aparecem como desordem, caos, atos disruptivos e perversões, que se apresentam nos momentos de vazio de poder, por exemplo, quando o rei ou

outro tipo de soberano morre. Nestes momentos tais práticas enfatizam a liberdade sem restrições, práticas rituais que parecem dizer “nós somos livres”, “nós não precisamos de poder”, “nós preferimos a desordem”. Nas Ilhas Sandwich ao Sul do Atlântico; nas ilhas Fiji na Oceania; em Benin, na Costa do Marfim, na África Ocidental; os Swazi, na África Oriental do Sul; no Tibete e no Marrocos. “A breve substituição do verdadeiro poder por um falso pode ser o meio para comunicar àquele as reclamações e aspirações que não o alcançam no curso ordinário da vida pública” (Balandier, 1982:50). Se por um lado o autor nos diz que esses momentos de festa ritualística com permissividade e até certa violência são momentos de verdadeira desordem a provocar a restauração da ordem e do poder, por outro lado fica evidente que também tais manifestações quase demoníacas representam um “resgate” de liberdade e soberania popular – o “Rei do Resgate” tibetano –, demonstrando ao rei, ao soberano, ao chefe tribal, ao xamã, aos poderosos, o que eles devem fazer para agradar a seus seguidores e, fundamentalmente, a dizer que o “poder é nosso”.



Fig. 7.1 – Homens das ilhas de Fiji.

Fonte: <https://www.pinterest.pt/suelawe/fiji-history/>

A passagem das sociedades primárias, sem Estado, para as sociedades de Estado na Antiguidade não altera esse mecanismo de “Resgate”. As Kronia gregas e as Saturnais romanas são festas que pretendem temporariamente inverter a ordem do Único para

a massa, o Povo. Na Babilônia recorria-se a um rei de zombaria e dramatizava-se a posição das castas mais poderosas. Nas festas das Sáceas, enforcava-se um escravo, o que representou o papel de soberano, depois de tê-lo presenteado com toda a abundância, orgia e luxúria. O princípio é igualmente duplo: reafirmar a necessidade da ordem a partir da desordem e reivindicar essa mesma vida de poder “orgiático”, pelo menos para as classes abastadas. Na Idade Média a Inquisição investe de forma truculenta contra todos os que são contra a Igreja. Os manuais da Inquisição, o “Martelo contra a Bruxaria”, a tortura, a morte na fogueira, se de um lado demonstram o poder em cena, por outro escancara a deficiência do poder em conter essa enxurrada de contestações políticas, de inversões e resgates de forças oriundas da relação mais profunda dos agentes sociais com seus antigos rituais pagãos.

Na modernidade esses mecanismos permanecem, ainda que travestidos. Balandier assim o expressa:

A modernidade não eliminou completamente esses recursos, porquanto a sociedade e seu poder não podem evitar a confrontação da ordem e da desordem, da conformidade passiva e da liberdade modificadora e, tanto menos quanto os tempos presentes se caracterizam pela transição, as incertezas e a ansiedade, como os do século XV europeu, embora em outro nível de desenvolvimento. As formas mudam, mas o processo de designação e de neutralização do culpado permanece. Os irredutíveis, por condição ou por opção, são considerados agentes nefastos ou inimigos internos, como o eram os feiticeiros de outrora. Se sobrevém uma crise grave, eles são apon-tados, “sacrificados”, a fim de que o poder seja reconhecido como não culpado e que a própria coletividade, inocentada, reforce sua coesão (1982:45).

Com relação a esse mecanismo de modernização do “tribalismo”, um importante estudo do professor Abner Cohen (1921-2001), da universidade de Londres, revela que a “conservação” de determinados rituais e valores culturais mais ancestrais podem ser usados não explicitamente como aderência à preservação da cultura tribal, mas como mecanismos de enfrentamento do poder. Na obra *O Homem Bidimensional*, Cohen conta o caso ocorrido durante a colonização da Nigéria pelos ingleses. Na vila de Ibadã, capital da região iorubá, se estabeleceram, por volta de 1920, dois grupos étnicos com culturas bastante diferentes: os Haussá e os Ibo Ocidental. A administração colonial, naquilo que chamava de “domínio indireto”, repartiu os dois

grupos em aldeias, incentivando-os a desenvolverem e preservarem suas culturas, e, assim, promover certa pacificação de contendas entre eles e preservar os valores tribais de ambos. As aldeias, com o passar do tempo, urbanização e “modernização”, se constituíram em dois bairros: o bairro dos Haussá, Sabo, e o bairro dos Ibo Ocidental, Ekotedo. Trinta anos depois, conta Cohen, podia-se observar que os Haussá haviam efetivamente mantido e até radicalizado em suas práticas tribais, sendo considerados conservadores, enquanto os Ibo Ocidental quase que haviam perdido suas tradições ancestrais completamente. Simplesmente os Ibo Ocidental foram incorporados pelo avanço da modernidade, trabalhando, inclusive como funcionários públicos, estudando e vivendo inseridos na urbanidade e coletividade local, enquanto os Haussá haviam permanecido distantes dessa incorporação, dessa assimilação, dedicando-se às antigas rotas de comércio migratório entre o oriente longínquo e o ocidente próximo da Nigéria.

O que demonstra essa realidade? A tese do autor é que o tribalismo ou o etnicismo não são conservadores em si mesmos, mas uma maneira informal de conviver em um sistema formal de poder, quer dizer, a conservação e aprofundamento possível de práticas milenares não equivale, necessariamente, a uma preservação cultural tribal consciente e de regressão étnica, mas de uma estruturação de reivindicação e oposição política bastante incisiva usando-se valores de outrora meio a valores modernos. Mas, de qualquer forma, essa manutenção e mesmo radicalização quanto à preservação da cultura Haussá, constitui um desvio dentro do poder formal mais geral, ainda que conviva ambivalentemente com ele ou o repudie enfaticamente. A perda da identidade dos Ibo Ocidental, igualmente não é uma escolha livre da intervenção colonial, no sentido de amalgamar uma determinada ordem. Mas, de forma geral, percebemos por todo o lado, em todas as latitudes e altitudes, que os agrupamentos humanos tendem a demonstrar que a constituição de um poder absoluto e Único, não lhes agrada de forma natural, e que a aproximação ou migração para a centralidade do Estado é aceite como algo irrecusável e necessário em determinadas circunstâncias do desenvolvimento social, um “mal necessário”, uma estratégia de inserção política pela sobrevivência.

Os homens podem trocar, e certamente o fazem, de costumes estranhos e bizarros de outras etnias, pois tais costumes são muito diferentes dos seus. No entanto, eles não lutam exclusivamente em

função dessas diferenças. Quando o fazem, por outro lado, o que está em questão são diferenças fundamentais relacionadas com a distribuição e o exercício do poder, seja ele econômico ou político, no interior do sistema social de que fazem parte as etnias em luta (Cohen, 1978:120).

SOBERANIA E PODER

Perceba-se que mesmo no caso de uma sociedade complexa e de Estado como o Brasil, a Constituição Federal de 1988 começa consagrando o poder popular, no Parágrafo Único do Art. 1.º, in verbis: Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de seus representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

Nas sociedades primárias, mesmo quando “algum poder” dissuasório ou coercitivo se faz necessário, como no caso da educação das crianças, planejamento da atividade econômica, rituais e festas, ou no julgamento de comportamentos disruptivos, mesmo nestes casos, o estranhamento à concentração e acumulação de poder é imediato, e a criação de alguma entidade exterior à comunidade é imediatamente desvalorizada, ridicularizada e banida. A única exterioridade aceitável é a “mãe natureza”. Assim, seguindo os caminhos de Max Weber, preferimos dizer que nas sociedades primárias impera a **Autoridade** advinda do prestígio, “holístico” e “místico” do feiticeiro, ou da “generosidade” do chefe. Portanto, *podemos dizer que as sociedades primárias apresentam uma postura política sem Estado na medida em que contestam todas as formas de concentração e exacerbamento de poder.*

Nas palavras do Professor Edinaldo Bezerra de Freitas, sobre os índios krahô do norte do estado de Tocantins,

Cada aldeia Krahô tem um chefe, cacique ou Pahí. Em certos casos, há mais de uma chefia, apresentada sob aspectos escalonados. O Pahí governa auxiliado por dois “prefeitos”, um para a estação seca e outro para o inverno. Tais personagens têm como função mais importante a de organizar a distribuição das tarefas econômicas da coletividade. Afora esses, há um “diretor de ritos”, chamado Padre. Na prática, cada Krin é marcado pela presença de uma série de líderes, em muitos casos havendo entre eles conflitos bem visíveis. Um líder é sempre selecionado dentre os indivíduos do sexo masculino em idade adulta, deve ser ativo, falar bem e convencer pela palavra e pelas ações, sendo calmo e generoso. A chefia tradicional se ocupa com as relações internas e externas de sua aldeia, procurando vínculos positivos entre as outras aldeias e uma relação satisfatória e proveitosa com os não-índios. Como não prevalece a hereditariedade e

a temporalidade de cada gestão depende do interesse comunitário, há, via de regra, uma constante permuta de chefia, pois, com facilidade, se escolhe e se substitui um Pahí ("Ser ou não ser mehin: a etno-história krahô". *In Projeto História* – PUC/SP, no 23, p. 272).

É de sobressair neste relato a estratégia política dos Krahô em diluir o comando e a autoridade, dispersando-a em uma estrutura de diversos indivíduos e trocando-os permanentemente, submetendo, assim, o poder à comunidade. Obviamente, nas condições atuais em que os Krahô vivem, quase completamente absorvidos pela nossa cultura e em contato com outras etnias, os conflitos políticos começam a aflorar e o poder começa a querer ser absoluto, extrapolar suas prerrogativas e converter-se em Um-Único. Nessa situação, o conflito entre as tradicionais estratégias de controle do poder e as motivações novas introduzidas nas comunidades poderá ser prenúncio de alguma violência.

Termina o professor Edinaldo:

Uma vez que o cargo dos chamados "prefeitos" é extremamente rotativo, constata-se uma sociedade em que a instituição política administrativa é exercida em experimento por um grande número de pessoas, gerando uma circularidade administrativa, o que representa, de um lado, uma possibilidade geral do exercício de poder/generosidade e, por outro, uma visível diferença entre quem de fato consolida um papel de liderança comunitária e quem só o faz em período esporádico. Tal processo está longe de ser harmonioso, sendo responsável por situações de tensão comuns nas aldeias (*op. cit.*, p. 272). Precisamos reconhecer, no entanto, que essa separação de autoridade e poder parte de nossas premissas filosóficas tradicionais, segundo as quais sempre nos parece que poder é a **Violência** institucionalizada e consentida e que a violência do poder sempre é necessária para o convívio social. Por esse motivo não estranhemos a violência do Estado e achamos natural que o *fazer político seja impregnado de estratégias não éticas e violentas*. Se separarmos o poder da violência, quer dizer, se trabalharmos tais categorias como diferentes e mesmo opostas, então fica mais claro que o problema não é o poder em si mesmo, mas as condições e os princípios em que se baseia seu exercício.

As sociedades primárias fazem política com obstinação em controlar o poder, mas não podem fugir da autoridade e coercitividade enquanto grupo humano. Autoridade e poder se confundem muitas vezes e parecem mais identificados quanto mais a sociedade adquire complexidade e precisa fazer frente aos entraves da natureza e da convivência humana. *Nas sociedades mais simples a noção de poder é quase nula; nas de alguma complexidade a noção de poder começa a fazer sentido maior; entre nós, as sociedades modernas industriais, o poder já é sinônimo de violência.*

7.1. PODER E VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT

O pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) é fundamental para entendermos a questão e faz parte da visão de nossa *filosofia antropológica do direito*. Seu pensamento está alicerçado por dois conceitos concêntricos: a separação entre *poder e violência* e a ocupação do *espaço público*. Diferentemente de Weber, para quem autoridade e poder se excluía, em Arendt se completam; a essa subordinação do poder à autoridade se opõem o autoritarismo e a violência. E é exatamente da ocupação do espaço público de forma proativa que os homens retiram a essência da legitimidade da autoridade que designa o poder como forma política do existir humano. Ao contrário, a uma participação no espaço público reativa, omissiva, corresponde um vácuo de poder, ao mesmo tempo a negação da própria “condição humana” e a condição profícua para o totalitarismo, forma extrema de ilegalidade, arbítrio, truculência e “banalização do mal”.

- Participação – autoridade, legitimidade, poder, democracia (liberdade coletiva possível)
- Omissão – autoritarismo, legalidade residual, violência, totalitarismo (fim do pensamento)

No substrato da filosofia arendtiana encontra-se a grande indagação da história: o que leva o homem, ser racional, a construir a existência humana como supérflua e a perpetrar o terror como forma banal do mal? O século XX provou a verdadeira face oculta do homem: para além do trabalho, do econômico, do religioso e do político, quando a omissão e apatia pela coisa pública e pela coletividade se instalam socialmente, os homens estão prontos à total perversão e bestialidade contra a própria espécie, e de nada valem a razão, a ciência, a tecnologia, a diplomacia, bastando para isso que certas condições sociopolíticas se apresentem. Na verdade, exatamente nesses momentos, todo o engenho humano se coloca a favor da destruição. Na base desses projetos “satânicos” está o simples fato do *esvaziamento do pensar*; não importa a relação com as ideologias e as grandes narrativas políticas (de Esquerda ou de Direita). Nesses períodos a soberania é realmente o poder no meio do caos como estado de exceção (cf. a *Teologia política* de Carl Schmitt).

O fracasso da atividade filosófica, do pensamento singular e subjetivo do homem moderno, é o fracasso da razão que objetivou tudo e todos, inclusive a filosofia e os intelectuais e cientistas. Sem o outro eu, sem o pensar consigo mesmo, sem a autorreflexão, tudo se reduz à razão instrumentalista no ciclo da produção-consumo, tudo se extingue no estrito cumprimento “anencéfalo” dos códigos, dos manuais, dos processos, da manipulação “técnico-mediática” da linguagem, do reino da forma sobre o conteúdo. O homem que não pensa consigo mesmo não tem uma moral, não pode ser ético, não pode optar, não pode ser livre, não pode respeitar-se a si mesmo, e, conseqüentemente, não pode respeitar o próximo, acatar a opção do semelhante. Neste esvaziamento do ser-para-si, banaliza o outro, reduz a existência humana a quase nada, não distingue o bem do mal, o certo do errado, e deixa-se levar como rebanho aos paroxismos da bestialidade.

Quando Eichmann (general nazista administrador e encarregado da logística dos campos de concentração, como Auschwitz) foi julgado em Israel, disse: “Se, no estrito cumprimento de meu dever, tivesse de enviar meu pai e minha mãe para um campo de concentração, não teria dúvidas em fazê-lo.” É esta mentalidade que se mostra totalmente despida de valores em razão de uma instrumentação codificada do direito, um vazio de pensar consigo mesmo, uma preparação pessoal para a convivência coletiva, para a observação da diversidade, para a construção da tolerância. A questão moral fundamental é construída tendo como base “não a obediência a uma lei externa, mas ao interesse em ser consistente consigo mesmo, o que é possível somente se se instaura o diálogo sem som de mim consigo mesmo” (Adriano Correia, “O pensar e a moralidade”. In *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política, 2002, p. 154). Conforme Sócrates, o homem que pensa sobre sua condição no universo e na existência cotidiana necessariamente estará preparado para evitar os apelos da imoralidade e as pressões do mal disfarçado de projetos messiânicos e megalomânicos de ressurreição da humanidade.

7.2. A RESISTÊNCIA DAS SOCIEDADES PRIMÁRIAS

Nas sociedades primárias situações de êxtase e banalização do mal estão vedadas por duas razões básicas: a **Magia** e a **Dependência**. A primeira harmoniza os homens com a natureza, logo, entre si

mesmos; a segunda reforça a reciprocidade coletiva. Ambas remetem permanentemente os homens a uma moralidade tão simples como “não se faz ao outro o que não se tolera para si mesmo”. Este pensamento, no entanto, só pode nascer do conversar consigo mesmo. *Se não tenho consciência do certo para mim, não posso tê-la para com os outros, e vice-versa.* Não há como negar que, diferentemente do que nossa racionalidade instrumental moderna apregoa, o homem primevo conversa mais com o seu eu do que se imagina; para isso contribui inclusive o seu conversar místico com as próprias forças da natureza, incognoscíveis por opção. *Onde não há dominação da natureza não há arquétipos mentais para provocar a dominação sobre outros homens.* O conversar com as potencialidades naturais já é um conversar consigo mesmo, não debaixo de códigos externos, mas sob a orientação dessa mesma potencialidade existente também em si. A racionalidade, dessa forma, não se transforma em instrumento e simples técnica, não se reduz aos mecanismos do *pensar estandardizado*.

Ao mesmo tempo, a reciprocidade que impera no meio das sociedades primevas impede a “apatia política”, no sentido que obriga à participação comunitária pela sobrevivência, e parece que essas comunidades sempre demonstraram pouco interesse em se especializarem a ponto de poderem prescindir uns dos outros. Se, de um lado, criaram mecanismos para destruir excedentes produtivos, impossibilitando *mais-valia* (festas, valorização da doação), a divisão do trabalho social e a distribuição da responsabilidade no educar e punir se restringiram a instituições sociais primárias, basicamente as famílias, conselhos tribais e, excepcionalmente, a própria comunidade. Não há dúvidas de que entre esses povos existe clara intenção de evitar que o Eu seja uma construção externa, mas antes uma produção pessoal mediada pelo coletivo, para o coletivo, ao invés de uma concepção coletiva voltada à mística valorização do interesse pessoalíssimo. Uma opção ética de verdade!

Ao final, talvez possamos pensar que, em termos arendtianos, pode existir poder em sociedades primárias, não o poder político-partidário ou a exuberância desmedida do Estado, mas aquele que advém da autoridade participativa da coletividade, como forma mesma de impedir que vácuos de organização social ou dificuldades extremas levem a uma omissão a ser compensada por indivíduos ou

grupos interessados em uma filosofia premeditadamente interessada em estabelecer privilégios. *O verdadeiro sentido de “direito” é preservar essa “solidão”, esse conversar e essa reconversão dentro de si, ou seja, o sagrado e inalienável direito humano de ser livre na sua condição coletiva, na sua limitação como ser coletivo e poder ser e agir segundo suas próprias convicções.*

Como diz o professor Adriano Correia a propósito da obra de Hannah Arendt:

O julgar, a atividade do espírito mais propriamente afim à política, capacidade fundamental do homem como ser político, lida com particulares de modo que possa compreendê-los o mais amplamente possível em sua singularidade, operando assim como órgão de orientação no mundo. E embora quem julgue tome uma decisão condicionada pela subjetividade, o próprio fato de que aquele que julga observa o mundo de um ponto no qual de antemão toma em consideração que há vários olhares sobre o mundo, faz supor o mundo como um dado objetivo: permite-nos, de algum modo, sentirmo-nos em casa em um mundo que precede minha existência individual e que possivelmente sobreviverá a ela (*op. cit.*, p. 154-155).

Nas sociedades primárias, não existem prisões, nem hospícios, nem instituições de reabilitação, nem tribunais, nem poder suficiente para julgar ou condenar se a coletividade assim não o desejar. Em princípio todo o comportamento indesejado é trabalhado como doença, ao invés de a doença, inclusive, ser tratada como crime. Toda a justiça é restaurativa e a maioria das sanções é espontânea. A filosofia, pode-se dizer, não se objetivou a ponto de cristalizar pensamentos de poder ilegítimos, exploratórios da servidão humana, e a política continua fundida nas opções reais dos agentes sociais pelo convívio coletivo, a partir da possibilidade de se construir um eu pelo inalienável direito de pensar sobre si e sobre o todo de maneira espontânea e livre. O direito das sociedades técnico-industriais modernas deve refletir sobre estas condições simples do existir humano. *O direito à solidão, à introspecção, ao isolamento deve prevalecer sobre a comédia mediática televisiva da hipocrisia alienante geral: desta condição nasce a possibilidade de evitarem-se a banalização do mal e o sentimento supérfluo da vida humana.*

Capítulo



REVISITANDO “A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO” DE PIERRE CLASTRES

Pierre Clastres (1934-1977) escreveu na década de 1970 um texto a que deu o nome de “A sociedade contra o Estado”, que acabou compondo o último capítulo do livro que engloba dez artigos escritos pelo autor desde 1962, e que acabou sendo publicado em 1974 com esse mesmo título.¹ Nessa obra o autor lançava as bases de uma *Antropologia Política* a subverter a concepção estruturalista marxista. Nesta, as relações de produção, chamadas de infraestrutura, dão origem à superestrutura, onde se localizam o **Direito** e o **Estado**. O “conceito” marxista é a base de uma *Antropologia Econômica*, em que as relações de desigualdade entre classes produzem a necessidade do Estado como instrumento de poder das classes dominantes que obrigariam à perpétua dominação e exploração econômica.

1. Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.



Fig. 8.1 – Antropólogo Pierre-Claudes Clastres.

Fonte: <https://www.babelio.com/auteur/Pierre-Claudes-Clastres/16541>

Os capítulos anteriores procuraram trabalhar uma linha antropológica que demonstra, como em Clastres, como nas sociedades primárias decididamente não existem intenção e formas capazes de fazer surgir o poder e o Estado a partir das práticas econômicas observáveis. Isso significa que se entre as sociedades primárias não existe dominação e exploração econômica, não poderiam o poder e o Estado surgir dessas relações produtivas (muitas vezes construídas a partir de instituições culturais, como no caso das relações de parentesco, proibição de incesto etc.) e dos excedentes econômicos (pois os rituais e as festas os destroem propositadamente). Dessa forma, a Antropologia precisou encontrar outra explicação para o surgimento do poder e a possível consequência do Estado, o que levou Clastres a inverter as possibilidades desse surgimento, não a partir das relações de produção, mas ao contrário, do surgimento de um poder externo à comunidade a obrigar coercitivamente à produção de excedente econômico com vistas a servir a outros que não trabalhassem para garantir seu sustento material mais imediato. Como o autor afirma, seria quase como se a superestrutura determinasse a infraestrutura.

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 (Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 216).

As sociedades primárias acabaram produzindo poder e possivelmente o Estado a partir de um processo que não advém, no entanto, de uma relação embrionária da exploração econômica, o que, obviamente, não significa que entre as sociedades de poder e de Estado não se verifique em todas elas essa exploração e a necessária dominação de classes a determinar a reinvenção das formas e técnicas de relações de produção desiguais. Simplesmente o que a *Antropologia Política* de Clastres nos diz é que essa origem deve ser buscada em realidades e práticas primevas não exclusivamente econômicas e o surgimento do poder e do Estado em premissas outras que apenas a exploração no nível da produção (ou, no mínimo, que categorias superestruturais, como relações de parentesco e aspectos religiosos, estão tão “impregnadas” nas relações e nas formas de produção que não é possível distinguir especificamente “instituições” e “níveis” na reprodução da existência nas sociedades primárias, e que, portanto, qualquer hierarquia e relação de causalidade são aleatórias e arbitrárias).

É assim que elaboramos nosso curso, trilhando um caminho que não vai do econômico ao poder, e deste ao Estado, mas da magia ao “doador” com prestígio, e deste, mesmo quando contra sua vontade, ao papel proeminente capaz de solucionar problemas e demandas reais da comunidade (o ritual de purificação e cura, a proteção contra o inimigo, a autoridade para sancionar comportamento recorrente disruptivo). Neste estágio todo o prestígio do feiticeiro ou xamã provém da reprodução mágica a imitar a integração com a natureza. Aqui ainda estaríamos diante de comunidades “sem poder”.

Num segundo momento, a luta contra o Estado – Um e Único –, no entanto, imediatamente se faz presente, a vicejar um poder espiritual na busca pela salvação e pela felicidade que vai contra o poder desses chefes tribais com “algum poder”. Através de façanhas de guerra para proteger a comunidade, o planejamento para a consumação do excedente “inoportuno” ou, ao contrário, providenciar soluções de sobrevivência em meio a uma população demográfica considerável e crescente, os chefes puderam constituir seu poder. Neste momento, o feiticeiro, o xamã e o oráculo são personagens na contramão do poder laico dos chefes que deriva não tanto da reprodução homem-natureza, mas homem-homem.

Podemos traçar um paralelo entre a religião das sociedades primevas, instaurada pelos “homens-divinos”, na busca em refrear os apetites de poder dos chefes, com a filosofia transcendental dos gregos no século V a.C.: travando a mesma luta, Sócrates (469-399 a.C.) e Platão (427-347 a.C.) propõem que os apetites do poder sejam controlados pelo ciclo transcendental da Alma, que no Além seria julgada e punida, se fosse o caso, por todos os atos cometidos na vida terrena. A partir da observação das sociedades primárias, pode-se afirmar que muito provavelmente o poder dos sacerdotes veio da luta contra o Um-Único, convencendo parte significativa dos indígenas a buscar na religião alternativas contra o poder.

Ao longo da história as sociedades humanas têm demonstrado igualmente o poder da Teologia e da Filosofia na luta contra o exacerbar do poder dos governantes e do Estado. Infelizmente, nessa posição de enfrentamento tanto a religião como muitas vezes a própria filosofia acabam canalizando e enfatizando poderes tão fortes como aquele que querem conter, e, assim, os feiticeiros viram sacerdotes, os rituais viram liturgias, a magia se transforma em religião e o poder caminha de forma tecnocientífica entre a Igreja e o Estado nas sociedades complexas “com poder”. Nessa complexidade do poder que transita “reforçado” entre Igreja e Estado, o estranhamento contra o Um se perde em muito, principalmente porque esse Um pretende ser Único.

8.1. ANTROPOLOGIA POLÍTICA E A QUESTÃO DA LIBERDADE

A *Antropologia política* aponta, pois, para algo profundamente desconcertante: a luta contra o poder do Estado, a luta do Não-Um, é *libertária* por opção e conduz a pensarmos na sabedoria dos homens primevos em recusar o poder que se constitui como formas de coerção, educação autoritária e punição. De maneira consciente essas sociedades recusaram e recusam o poder e o Estado como forma de se sentirem livres, aceitando a coercitividade da comunidade, mas não qualquer intromissão de uma entidade exterior a si mesmos. *A liberdade é, a todo custo, o seu fim!*

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural

e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários das sociedades ulteriores, dos corpos sociais de decolagem “normal” interrompida por alguma estranha doença; elas não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao termo inscrito de antemão, mas conhecido apenas “a posteriori”, o nosso próprio sistema social (Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 216).

Infelizmente chegamos a um estágio, a civilização industrial moderna, em que até mesmo a liberdade só nos parece possível como construção do próprio progresso tecnocientífico, especialmente quando tal progresso está aplicado ao direito ou, em outras palavras, quando o direito adquire tal desenvolvimento tecnocientífico que pode construir a liberdade humana.

A liberdade do homem é o valor supremo; condição da possibilidade da liberdade do homem é a *liberdade de valor* da ciência e conhecimento humanos; condição da realização da liberdade de valor da ciência é a liberdade do aproveitamento de seus resultados em produção livre; o que dá sentido à liberdade de aproveitamento da produção é a *liberdade de valoração* em livre consumo. A síndrome irreversível de liberdade de valor, de aproveitamento e de valoração é a sociedade livre desenvolvida, científico-técnico-industrial (Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 151).

Tudo o que uma *Filosofia antropológica do direito* pode dizer disto é que nem para nós essa “verdade” vale a pena. Aqui, entre outras considerações, está o germe dos **Sistemas Totalitários** – muito além do autoritarismo –, que por “métodos científicos” pretensamente necessários e estritamente técnicos, promoveram o holocausto e o genocídio, *sem culpa e sem remorso*. Entre outras coisas, o estudo aberto das sociedades primárias, existentes afinal entre nós, quer mostrar que *aquilo que parece selvagem ou primitivo é na verdade estratégia política consciente das comunidades em não se submeterem aos paroxismos tecnocratas que escondem sempre os devaneios megalomânicos do poder e/ou do Estado*.

Esta questão pode ser colocada em outros termos: a ambivalência clássica entre **Liberdade** e **Igualdade**. Ao longo dos séculos a *Filosofia política* tem se perguntado se é possível efetivamente compatibilizar as duas coisas. Para efeito deste estudo usamos Hannah Arendt e verificamos como a pensadora de nosso tempo opunha o *poder à violência*, e assim inaugurava uma concepção política não

ortodoxa ao defender que onde existe poder não existe violência e vice-versa. Em consequência disto, podemos então dizer que o poder consubstanciado em leis confeccionadas a partir da livre expressão política dos cidadãos ocupando o “espaço-público” engendra um *estado democrático de direito* e este evitará o surgimento da violência.

Obviamente essa situação “ideal” exige um comportamento exemplar “virtuoso” tanto por parte de todos os cidadãos como por parte de seus representantes e do próprio Estado, como bem o afirmou Montesquieu.² Por isso Arendt se inspirou na democracia ateniense e em Aristóteles, cuja preocupação em evitar o despotismo e a tirania dos governantes se aliava à Ética como ciência (a Deontologia como parte da Filosofia). No entanto, as condições propícias para a democracia direta ateniense,³ em que os cidadãos participam diretamente da organização da vida na cidade e na confecção de suas leis, não se encontram mais entre nós.

O surgimento dos Estados modernos transformou radicalmente aquelas condições de existência coletiva, fundamentalmente porque o indivíduo já não é o sujeito da política, mas o “sujeitado” por ela. Por que o sujeito perde a centralidade no poder e passa a ser “violentado” por ele? Por que o poder não serve mais ao cidadão, mas o submete violentamente em meio a uma lógica tecnocientífica em nome da máxima eficiência da administração pública? Diz Arendt, porque os homens comuns, os do povo, se absterem *a priori* de participar e ocupar a grande arena política, e são *a posteriori* também obrigados a isso, deixando os auditórios públicos mergulharem em um vazio que passa a ser ocupado por um certo tipo de profissional,

-
2. Montesquieu (1689-1755) apresentou três tipos de governo e estipulou os princípios correspondentes a cada um deles: Monarquia, cujo princípio era a “honra”, Democracia, cujo princípio era a “virtude” e o Despotismo, cujo princípio era o “terror”. Das três formas, devido a seus princípios, Montesquieu aderiu à Monarquia de sistema Parlamentar, nos moldes ingleses, porque acreditava ser mais fácil exigir do Rei a honra, a única coisa que o mantém com prestígio, do que alcançar a virtude de todos os cidadãos em uma democracia republicana.
 3. Entre outras condições podemos apontar a baixa densidade demográfica com status de cidadania, a exclusão de elites produtoras, comerciantes, militares e financistas de participarem diretamente da política, a educação pública voltada para a cidadania e a devoção aos deuses, e sua importância crucial no estabelecimento da moral terrena permeada pelo julgamento no além da Alma (concepção do pensamento socrático que de alguma forma controla os apetites exacerbados do poder por parte dos governantes).