

# Os povos indígenas e a vida: reflexões sobre a obediência e o bem viver <sup>1</sup>

*Indigenous peoples and life: reflections on obedience and good living.*

**Haya Del Bel**

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo delinear uma reflexão sobre a alteridade indígena, tendo como alicerce a história dos Xavante de Marãiwatsédé, à luz de uma reflexão sobre as relações que nós e os indígenas traçamos com a coerção, o trabalho e o coletivo, através de uma problematização preliminar sobre o papel do Estado. Para tanto, valeremos do pensamento de autores como La Boétie e Pierre Clastres. Trata-se de uma exploração conceitual de base política-filosófica que se adequa ao nosso interesse em investigar alguns dos fundamentos contidos na sociedade A'uwẽ.

## Palavras-chave

vida, Xavante, política.

## Abstract

*This article aims to outline a reflection on indigenous alterity, based on the history of the Xavante of Marãiwatsédé, in light of a reflection on the relationships that we and the indigenous people establish with coercion, work, and the collective, through a preliminary problematization of the role of the State. To this end, we will draw on the thought of authors such as La Boétie and Pierre Clastres. This is a conceptual exploration with a political-philosophical basis that suits our interest in investigating some of the foundations contained in A'uwẽ society.*

## Keywords

*life, Xavante, politics*

## Haya Del Bel

### Universidade Federal de Mato Grosso

Socióloga, Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com estágio de doutoramento na Facultad de Filosofia da Universidad Complutense de Madrid. Professora de Saúde Coletiva no Instituto de Saúde Coletiva (ISC) da Universidade Federal do Mato Grosso. Diretora do Instituto de Saúde Coletiva/UFMT. Membro do Núcleo de Estudo em Saúde, Ambiente e Trabalho (NEAST/ISC).

hayadelbel@gmail.com

## Introdução

A alteridade indígena é obliterada atualmente pela violência física que leva à morte e pela violência simbólica causada pela estereotipação do/da indígena, que leva ao silenciamento, ao esquecimento e à invisibilidade. Uma das características dos povos indígenas que causa esta estranheza, a que reagimos com o mecanismo da estereotipia e com a brutalidade da violência, são os seus modos de vida relacionados ao trabalho, à ordem e ao Estado.

Os Xavante de Marãiwatsédé testemunham, com seus séculos de resistência, a negação de sua alteridade. Durante os séculos XVIII, XIX e XX, foram, sistematicamente, atocaiados, assassinados, silenciados, esquecidos, invisibilizados, exilados e, por isso, ficaram dependentes, prioritariamente, de sua organização particular para a sobrevivência e a manutenção de sua cultura.

Toda repulsa a alteridade indígena está, desde Bartolomeu de Las Casas (2011), denunciada: nós os consideramos inferiores para roubar suas riquezas, para nos apropriarmos de suas terras. Da inferiorização dos povos originários – dos povos não ocidentais de forma geral – se deram justificativas ideológicas para o roubo que sustentou o projeto moderno europeu no século XVI.

O presente artigo tem como objetivo delinear uma reflexão sobre a alteridade indígena, tendo como alicerce a história dos Xavante de Marãiwatsédé, à luz de uma reflexão sobre as relações que nós e os indígenas traçamos com a coerção, o trabalho e o coletivo, através de uma problematização preliminar sobre o papel do Estado. Para tanto, valeremos do pensamento de autores como La Boétie e Pierre Clastres. Trata-se de uma exploração conceitual de base política-filosófica que se adequa ao nosso interesse em investigar alguns dos fundamentos contidos na sociedade A'uwẽ.

O texto *Discurso da Servidão Voluntária*, de La Boétie (2009), apresenta, como questão, quais são as razões que fazem os homens e as mulheres se submeterem aos desígnios de um senhor ou de um Estado. Esta discussão nos chamou a atenção por não termos encontrado equivalente na organização e narrativa Xavante.



Xavante tem várias classes, vários ciclos, etapas que a pessoa vai cumprindo, né, ao longo da vida. Então, a medida que ele é, o homem vai sendo iniciado dos mistérios. Quando ele termina o ciclo e é considerado o homem pleno e pode frequentar o Warã, é chamado de [predum] o homem adulto, né? quando ele vira [predum], ele começa ser iniciado nos mistérios do [uaí], que é a religião, o segredo dos homens, como ele traduzem é, e, aí, tem vários, várias classes, né? A medida que você vai envelhecendo, incorporando cantos, incorporando os rituais e tal, os segredos, aí você vai subindo de classe né? Então primeiro é os guardas, aí depois é o dono do chocalho, aí o símbolo do dono do chocalho, eu não lembro. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).



Eles vão explicando... eles guardam muito segredos, são muito ciosos do que abrem, mas deixam passar alguma coisa. A gente sabe de umas fases: os meninos quando vão bater água, a gente vai acompanhando os ciclos rituais da aldeia ao longo do ano. Então, é mais ou menos isso, os anciãos mais velhos, graduados, tão lá no topo, vão ensinando a tradição, os cantos, como que faz tal, cada parte do ritual, etc. pros mais jovens. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

## 1

O estudo foi financiado com recursos advindos do Ministério Público do Trabalho de Mato Grosso (MPT/MT) da 23ª Região.

Nos recortes acima, descreve-se como a cultura e a organização do cotidiano na aldeia Xavante é feita, não pela submissão a um senhor ou ao Estado, mas a um grupo de anciãos que ficam responsáveis pela educação e pela socialização das gerações posteriores. Não há centralização, mas, ao contrário, um grupo formado pelo critério de sexo (homens) e idade (mais velhos) que se responsabiliza por ser o caminho de passagem das regras de convívio e de manutenção dos rituais simbólicos que garantem a coesão da comunidade.

No escrito do século XVI - *Discurso da Servidão Voluntária* (2009), encontramos uma denúncia à opressão do Estado sobre o conjunto da sociedade, assinalando a importância em se tomarem as rédeas da liberdade. La Boétie se inquieta ao perceber que aquilo que chamou de Servidão Voluntária seria uma escolha por se abrir mão da liberdade<sup>2</sup>.

Esta reflexão de La Boétie nos ajuda a iniciar o contraste entre dois modos de vida diferentes que são possíveis de serem vislumbrados. Estabeleceremos um diálogo deste debate com o livro *Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2003).

Neste livro, Clastres versa sobre a dinâmica da sociedade indígena dos povos que habitam as florestas da América do Sul, entre as quais a maior parte das etnias brasileiras. Seguramente, os Xavante de Marãiwatsédé, assinalando que seu modo de vida proveniente de uma conexão material em integração com a natureza e o coletivo, apontam para uma sociedade sem a fenda do surgimento da opressão do Estado.

A sociedade indígena seria contra o Estado, pois, ao não seguir a lógica da servidão voluntária de comando/obediência na relação senhor/sujeitos, os povos originários da floresta amazônica (ao contrário dos Incas e Astecas) não teriam seu trabalho explorado por um senhor de quem deveriam seguir as ordens para conseguir seu sustento. O trabalho para os e as indígenas dos trópicos seria o exercido em prol de um coletivo, não seguindo comandos de um chefe, ou um líder, mas sendo proveniente do exercício da palavra na lógica do acordo/concordância. Esta forma de “regular” as relações tem mais componentes da conversação (BERGER, 1985) em nomos internos ao grupo do que propriamente na forma de organização ocidental.

Quando perguntado ao cacique Damião Paridzané sobre quais seriam suas responsabilidades como cacique, a resposta foi:



Hoje to como cacique, dentro do meu mandatos eu quero os jovens, geração novo aprende a trabalhar, como que eles vão reocupa, amanhã depois se acontece de emanencia acabou. Tá começando, mas os jovem não tá ensinando, por isso eu tô sempre acompanhando o trabalho, enquanto que tô aqui no cacique, eu tô dando conselho, orientando pra pode aprendê e costumá, sem política, sem destruir a cultura nossa. Então, esse a minha orientação, esse meu trabalho, queremos fratura pra criança, pra criança não crescer fraco, pra não ficá também sem alimento, então eu tô mexendo o pai deles. Esse é a minha responsabilidade, esse a minha obrigação, porque eu não sou o cara de preguiçoso [...] Eu sou homem, honestidade, sério, respeito a todo mundo, converso com a pessoa, conversar muito com qualquer um, autoridade, com prefeitos, esse a minha pergunta, tô esclarecendo, mas eu só não faço política [...] (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

Durante toda a resposta, constata-se que não há, para o cacique, a possibilidade de mando, posto que a obediência não está dada. O cacique ‘quer’ que os jovens aprendam a trabalhar, por isso ele está sempre ‘acompanhando’ o trabalho, ‘dando conselho’, ‘orientando’, ‘sem política’

## 2

Em um texto de Kant (2008), intitulado Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento? vislumbramos uma ressonância da compreensão da Servidão Voluntária, quando o autor alemão assinala a dificuldade de homem/ da mulher moderno(a) de sair do estado de menoridade.

A servidão voluntária seria o estado de menoridade, já que nos submetemos aos desígnios do poder ou abrimos mão do exercício da liberdade por hábito ou pela força repressiva do estado. Usando a terminologia althusseriana, poderíamos assinalar a proximidade desta compreensão da servidão voluntária por hábito como uma mediação frente à força dos aparelhos ideológicos do Estado e frente à violência dos aparelhos repressivos do Estado.

‘sem destruir a cultura’. É necessário, de acordo com ele, que as crianças tenham fartura para crescerem fortes e, para que tenham alimentos. O cacique está sempre “mexendo o pai deles”. Ao fim, ele se apresenta como “homem” honesto e sério, que não sente preguiça, respeita todo mundo e não faz política. Do início ao fim, demonstra-se que não há uma linha de verticalidade hierárquica e sim uma horizontalidade de discurso e de ação.

## Marãiwatsédé contra a servidão voluntária

Nascido em 1530, na região de Périgord, na França, La Boétie era filho de um tenente particular do Senescal e pertenceu a uma classe abastada e culta. Faleceu aos 33 anos em 1563. Aos 16 ou 18 anos de idade, o jovem La Boétie escreveu a primeira versão do texto “Discurso sobre a servidão voluntária”, no qual afirma:

São, portanto, os próprios povos que se deixam, ou antes, se fazem governar, pois cessando de servir estarão livres; é o povo que se sujeita, que se corta a garganta, que, podendo escolher entre ser subjugado ou ser livre, abandona a liberdade e toma o jugo, que consente no mal, ou antes, o persegue. (LA BOÉTIE, 2009, p. 35).

O trecho acima é paradigmático. Partindo do argumento de que são os próprios povos que se fazem governar, que se sujeitam ao jugo, perguntamos: Existem outras possibilidades de relação entre governo, ou liderança, e sua comunidade? Aparentemente, sim. Observamos que, em Marãiwatsédé, a construção social de uma liderança não se finda por sujeitar sua comunidade ao seu mando. Ao contrário, passa por uma construção ampla e sem brechas para a restrição das liberdades.

Em 2016, as/os Xavante de Marãiwatsédé passaram a ter a primeira cacica de sua história. Carolina Rewaptu, quando perguntada sobre como se tornou a primeira cacica da etnia, respondeu:



No começo, eu participei nesses movimentos que sou representante de mulher, nesses seminários, muitos homens, muitos não indígenas, que participavam de audiência pública. Eu consegui o bem da minha comunidade. Também começou a conquista da educação muito forte, muita barreira, eu acompanhei esse movimento, junto com os homens de outros territórios, outras etnias, de Mato Grosso, de todo esse estado brasileiro, foi assim que comecei. E aí, interessante compartilhar com outros povos. Aí comecei... Aí quando eu participo e passo a informação da discussão política para a comunidade. Foi assim o meu andamento da educação na conquista territorial. Tudo isso foi difícil para mim porque antes só homem, não deixava mulher ocupar espaço. Era muito forte. Agora, hoje em dia, as mulheres está estudando, se formando... melhorou...igual, como que fala? A discriminação racial no Brasil foi assim... a discriminação de mulheres indígenas muito forte... Mas a gente conseguiu, ainda bem, nessa luta, nessa vitória. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2016, Arquivos ISC).

A trajetória narrada é a de alguém que estudou, assumiu a representação como mulher indígena em audiências públicas, majoritariamente não-indígena, em busca do bem para sua comunidade. Na sequência, superou barreiras para acompanhar o movimento indígena com homens de outras etnias, retornando para a comunidade com o objetivo de passar informações sobre as discussões políticas. Houve muita resistência para que uma mulher

indígena estivesse nos espaços que Carolina decidiu ocupar. Ela teve que lutar contra a discriminação racial e o machismo. Nessa narração, não inferimos fissuras que permitissem localizar espaços subjetivos ou objetivos de mando, de controle, de dominação ou sujeição de seu próprio povo.

Em nossa pesquisa de campo, no ano de 2015, durante uma conversa com um indígena do sexo masculino, que falava português, com o gravador desligado, perguntamos sobre a intenção da Carolina se tornar a primeira cacica da etnia. O diálogo foi algo muito próximo de:

Haya: E a Carolina, vai mesmo ser cacica?

Indígena: Parece que vai.

Haya: E o que vocês acham disso? Vocês, homens da aldeia.

Indígena: A gente não gosta não, porque não teve nunca mulher cacique, mas ela disse que vai ser então ela vai ser.

Atentamos para o fato de que em uma oportunidade de fala espontânea não houve nenhum indicativo de mando ou negação da liberdade. Se, de um lado, Carolina não podia mandar neles, mas comunicá-los do que estava acontecendo nas audiências públicas ou do seu desejo de ser cacica, por outro lado, não era possível alguém mandá-la não ser. Em uma via de mão dupla, dentro da aldeia, ela não procurou subjugar-los e eles não cogitaram refreá-la.

Chama-nos a atenção a reestruturação social no nível da tomada de decisões e das relações de poder dentro de uma estrutura patriarcal. Nesse sentido, cabe reconhecer o quão forte é o significado do “empoderamento” de uma liderança feminina nesta estrutura patriarcal, masculina, fortemente estabelecida pelo e no falo (o símbolo de poder é uma borduna<sup>3</sup>). Possivelmente<sup>4</sup>, estas influências mútuas se manifestem na significância do fato de uma mulher, agora cacica (a primeira e que, segundo informações, disputa território com o cacique), se alçar a esta condição. Observamos que a condição de reconhecimento desta liderança feminina se deu através da luta coletiva. Aqui se guarda a proporção e a organização sócio-política, já que a cacica não foi escolhida por via eleitoral-representativa no âmbito de uma democracia; não por força coercitiva; não por armação política de bastidor; mas por assumir uma posição de liderança frente à necessidade grupal.

La Boétie (2009, p. 32) intenta “compreender como é possível acontecer que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem às vezes um único tirano, que só tem o poder que lhe outorgam”, ou seja, como se dá a servidão de tantos a uns poucos. Apesar de não fazer menção ao Estado, é passível de ser pensada em termos de Estado, pois ao substituímos o termo tirano por Estado, a questão permanece a mesma: como é possível tantos homens, mulheres e cidades suportarem os desmandos de um único Estado que só tem o poder que lhe é outorgado? Expandindo o raciocínio para Marãiwatsédé, indagamos: a organização social dos e das indígenas de Marãiwatsédé inviabiliza o surgimento de um tirano e, em decorrência, de um Estado?

O autor julga infelicidade estar sujeito a um senhor (ou Estado) sem a segurança de que este é bom e sabendo que sempre pode ser mal, entendendo a perda da liberdade como a causa de todos os males sociais. Ao investigar o início da servidão, Boétie não o encontra na família: “Seríamos naturalmente obediente aos pais” (LA BOÉTIE, 2009, p. 38), pois a obediência não faz de ninguém servo, podendo o ser humano ser sujeito de sua razão; não o encontra também na religião: “é aí que a natureza, o ministro de Deus, o governante dos homens, nos fez a todos da mesma forma, e, como parece, do mesmo molde, para que todos nos

### 3

Arma indígena de caça, defesa ou ataque. Possui formato cilíndrico, alongado, perfurante e é feita de madeira dura.

### 4

Valeria uma pesquisa aprofundada para entender o quanto a organização ocidental em seu aspecto progressista influenciou positivamente este fenômeno entre os Xavante.

reconhecêssemos como irmãos” (LA BOÉTIE, 2009, p. 39). Essa irmandade pressupõe que haja uma afeição fraternal e não uma seleção na qual os mais espertos pudessem governar os mais fracos; e, por último, não encontra na natureza que nos colocou em companhia para que pudéssemos nos unir e confraternizarmos mais, para que buscássemos o reconhecimento uns nos outros e para que fizéssemos a “mútua declaração de nossos pensamentos” (LA BOÉTIE, 2009, p. 39). Não encontrando a servidão na natureza, encontra-se a liberdade: “resta, pois, a liberdade ser natural, e, pela mesma razão, na minha opinião, que nós não nascemos na posse da nossa liberdade, mas também na obrigação de defendê-la” (LA BOÉTIE, 2009, p. 39-40).

Em certa medida, conseguimos observar a resistência sócio-histórica dos povos das florestas, dos indígenas do Brasil e dos Xavante de Marãiwatsédé, como um aceno positivo à convocação da defesa da própria liberdade. Ao contrário de povos indígenas de etnias andinas, por exemplo, não há entre os povos das florestas a cessão de suas liberdades individuais ou a liberdade de seu povo a um líder ou a outro povo. A história de genocídio que os povos originários sofreram só não teve o extermínio total, como resultado, porque a liberdade de existir de uma forma diferente da forma do colonizador foi defendida como sentido de vida.

Segundo Boétie, os homens, quando merecedores dessa denominação, só se deixam sujeitar se forem enganados ou forçados, ao menos na primeira geração, pois as posteriores podem tomar como natural sua condição de nascença, a servidão. A subordinação humana perante a servidão gera espanto no autor, que afirma ao ver o povo “servindo tão livremente e com tanta vontade, que se pode dizer, ao vê-lo, que não perdeu a liberdade, mas ganhou a servidão” (LA BOÉTIE, 2009, p. 43). O ganhar a servidão ao nascer é o grande causador da manutenção deste estado, devido à força de um hábito, pois “a natureza do homem é não só a de ser franco e de querer sê-lo, mas também sua natureza é tal que naturalmente conserva o hábito que lhe foi dado pela criação” (LA BOÉTIE, 2009, p. 47).

Partindo do argumento de que para serem merecedores da denominação homens, os seres humanos só se sujeitam à servidão se forem forçados ou enganados, reiteramos que os povos originários, entre eles os Xavante de Marãiwatsédé, se mantiveram íntegros em sua defesa da liberdade de existir e só se sujeitaram ao outro (seja ele o colonizador ou o Estado republicano) quando forçados ou enganados. No caso do exílio que viveram após a década de 60, encontramos referências a isto em uma entrevista:



Todos, porque naquela época eu olhei e coiso foi calculado e tudo, era política de governo de tirar os índios da própria terra, do próprio lugar e colocar em outro lugar né? Era a coisa. Então eu foi verificar quando nos 1970, passei todas aldeias não tinha nenhum, nenhum, nenhum Xavante que fosse ainda na terra original, ninguém. Todos fora do ambiente deles, tinha conseguido tirar todos, todos, não só os de Marãiwatsédé, mas de Pimentel Barbosa estavam do outro lado do Rio das Mortes, os de Areões estavam lá por cima, perto de Xavantina, que não era coisa dele, o de Couto Magalhães tinham saído todos, estavam ou em São Marcos ou Sangradouro, os de Koluene estavam tavam lá no Simões Lopes com os Bakairi. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

De acordo com esse trecho era política de governo tirar os indígenas de sua própria terra, de seu próprio lugar e transportá-los para outro lugar. Segundo o declarante, ao passar pelas terras indígenas no Mato Grosso dos anos 70, não se encontrava nenhuma aldeia Xavante em terra original.

Todos tinham sido retirados, ou à força ou por um discurso que visava enganá-los. Em consonância com La Boétie, notamos que os indígenas de Marãiwatsédé, fazem jus à denominação homem.

Respondendo a seu próprio questionamento sobre o voluntarismo na servidão, La Boétie (2009, p. 49) atribui a criação, ao hábito, e à ingenuidade esse voluntarismo. Ele enuncia que a primeira razão da servidão voluntária é o costume, que se soma ao fato de que “as pessoas facilmente se tornam, sob tiranos, covardes e efeminados” [sic]. Esta covardia é a perda da coragem guerreira, da vivacidade, do ânimo, do valor e da alegria, ficando assim muito mais assegurado o poder ao tirano.

A história dos e das indígenas de Marãiwatsédé nos últimos 55 anos é repleta de exemplos de coragem guerreira, vivacidade, ânimo e alegria em defesa de sua terra e seu modo de vida. Não há, entre eles, a servidão voluntária, o hábito, o costume, a ingenuidade de abrirem mão de sua liberdade como povo.

Para o autor, em troca de legitimidade e proteção, o tirano exige e recebe de bom grado: obediência, agrado, arrebentação e morte no trabalho, alegria com os prazeres do tirano. Exige também que se deixe o gosto pessoal pelo gosto dele, compleição, desfeita do natural, que se mantenham em atenção às palavras, os sinais, os olhos e a voz dele. Por fim, “que não tenham olhos, pés, mãos, que tudo esteja à espreita para satisfazer-lhe as vontades e descobrir-lhe os pensamentos” (LA BOÉTIE, 2009, p. 60).

Em nossos estudos teóricos e em nossa pesquisa de campo não encontramos mostras indicativas de uma liderança ter recebido obediência, agrado, arrebentação, morte, compleição, ou qualquer forma de submissão voluntária dos e das indígenas em troca de legitimidade ou proteção.

La Boétie encaminha o final do seu texto respondendo à questão: E por que cada tiranete age nesse sentido? Segundo o autor, por um esquecimento de que tudo já lhes pertencia, e não ao tirano, inclusive a liberdade. “Mas eles querem servir para ter bens: como se pudessem ganhar algo que lhes pertencesse, pois não podem dizer de si que sejam eles mesmos” (LA BOÉTIE, 2009, p. 60).

Ao que tudo indica, aos Xavante, não cabe o papel de tiranete, ou algo que o valha, pois nunca se esqueceram de tudo que sempre foi deles. Eles e elas sempre souberam da relação de pertencimento profundo com a terra de Marãiwatsédé. Nunca optaram pela segurança de viver a vida que não desejaram para si. Ao contrário, mantiveram-se unidos e em luta na esperança de voltar a viver à vontade. Daí a força para encerrar o exílio e retornar à sua terra sagrada.

## Os Xavante e o Estado

*Se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer.*

Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman afirmam, no prefácio à edição de 2003 do livro *Sociedade Contra o Estado*, escrito por Pierre Clastres, que a tese central do autor em relação à forma particular de relação dos povos da floresta com o poder é “uma atitude ativa de recusa do Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. ‘Contra o Estado’, portanto, mais que ‘sem Estado’” (LIMA; GOLDMAN, 2003, p. 09). Nesse caso, negam-se as hipóteses de um baixo nível de desenvolvimento das sociedades primitivas ou mesmo de uma presumida incompletude. Segundo eles “o que a dinâmica dessas sociedades apresenta de mais singular é que são em certo sentido insubmissas à totalização sincrônica” (LIMA; GOLDMAN, 2003, p. 17). Elas

não são subordinadas ao chefe indígena, já que este é um homem desprovido do poder de coerção.

Ailton Krenak (1999, p. 30)<sup>5</sup>, atualmente uma das principais lideranças indígenas com reconhecimento internacional, em seu artigo, *O eterno retorno do encontro*<sup>6</sup>, valida e torna atual o argumento de Pierre Clastres.

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M'biá, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade.

Essa declaração, brasileira e relativamente recente, corrobora com consistência e estabilidade ao principal argumento de Pierre Clastres: os indígenas das florestas brasileiras, entre os quais inserimos os A'uwê, têm uma estrutura social que é contra o Estado<sup>7</sup>. Destacamos que a saúde, a educação e a felicidade, fundamentais para a existência indígena, se revelam naturalmente no cotidiano da aldeia, assim como a água do rio faz o seu caminho.

De acordo com Leirner e Toledo (2003), em sua entrevista com filósofo e professor de filosofia Bento Prado Júnior, Pierre Clastres, filho de funcionário público, gascão, só aprendeu o francês na escola. Esteve no Brasil a primeira vez em 1963 e, em 1967, lecionou na USP. Orientando de Lévi-Strauss, foi aluno de Gilles Deleuze e leitor recorrente da Carta sobre o Humanismo de Heidegger. Mais interessado em botecos do que nos cerimoniais da universidade e nos seminários formais, e praticante de caratê, se envolveu politicamente em maio de 68 e na oposição à guerra da Argélia. Sem ligações político-partidárias, colaborou, nos anos 1970, com uma enciclopédia anarquista italiana. Morreu precocemente em um acidente de carro, com cerca de 44 anos, em 1977. Na sessão 'sobre o autor' da edição de 2003 do livro *Sociedade contra o Estado*, informa-se que Clastres nasceu em Paris em 1934 e estudou filosofia na Sorbonne até 1957. Fez suas pesquisas de campo entre os Guayaki, no Paraguai, onde esteve em 1963, 1966 e 1968. De 70 a 71 esteve entre os Yanomami e em 74 entre os Guarani de São Paulo. Defendeu sua tese em 1965 e, paralelamente às pesquisas de campo, foi diretor no Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) e membro do Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France.

Pierre inicia seu livro, *A sociedade contra o Estado*, com o capítulo Copérnico e os selvagens, no qual questiona Jean-William Lapierre<sup>8</sup> por discordar que o poder se realiza numa relação social característica: comando-obediência. Essa via, de Lapierre, aponta para que as sociedades "onde não se observa essa relação essencial são sociedades sem poder" (CLASTRES, 2003, p. 26) e, nessa esteira, "a verdade de ser do poder consiste na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência" (CLASTRES, 2003, p. 27). Perante a consonância entre comando-obediência-poder-violência, Clastres pergunta se quando não há coerção ou violência, não se pode falar de poder.

Para responder, o autor assegura que o poder político universal, inerente à vida social, se divide em sociedades nas quais: a) o poder político é coercitivo. São sociedades ocidentais, procedentes da inovação social e têm, como característica, serem sociedades históricas, com registro letrado; b) o poder político não é coercitivo, é circunscrito a sociedades fundadas pela ausência de chefes e de instituições, característico das sociedades sem história<sup>9</sup>, com registro oral. A respeito das segundas, entre as quais estão os

## 5

Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, "nasceu no Vale do rio Doce, Minas Gerais, em 1954. Com 17 anos, Ailton migrou com seus parentes para o estado do Paraná. Alfabetizou-se aos 18 anos, tornando-se a seguir produtor gráfico e jornalista. Na década de 1980, passou a se dedicar exclusivamente à articulação do movimento indígena. Em 1987, no contexto das discussões da Assembleia Constituinte, Ailton Krenak foi autor de um gesto marcante, logo captado pela imprensa e que comoveu a opinião pública: pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo enquanto discursava no plenário do Congresso Nacional, em sinal de luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas. Em 1988, participou da fundação da União das Nações Indígenas (UNI), participando em 1989 do movimento Aliança dos Povos da Floresta. Nos últimos anos, Ailton se recolheu de volta à Minas Gerais e mais perto do seu povo." In: <http://ailtonkrenak.blogspot.com.br/>. Acesso em 21/03/2016. Atualmente, é membro da Academia Brasileira de Letras.

## 6

No qual afirma que o encontro entre as culturas dos povos do ocidente e a cultura do continente americano não aconteceu somente em 1500, ou 1800, mas acontece hoje nas cabeceiras dos altos rios do Amazonas no momento em que uma expedição entra em contato com um povo que o ocidente desconhece.

índios da floresta da América do Sul (exceção dos Andes), os povos das florestas ou sociedades indígenas arcaicas:

ignoram a escrita e 'subsistem' do ponto de vista econômico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por líderes, por chefes e, característica decisiva digna de chamar a atenção, nenhum desses caciques possui 'poder'. Encontramo-nos então confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência. Eis a grande diferença do mundo indígena e o que permite falar das tribos americanas como universo homogêneo, apesar da extrema variedade de culturas que aí se movimentam. (CLASTRES, 2003, p. 27).

Nestas sociedades indígenas, para Clastres, o chefe não é detentor de um poder repressivo, fundado no comando/obediência. Elas se caracterizam pela circulação de palavras na lógica do acordo/concordância em prol do coletivo. Para os indígenas da América do Sul, exceção dos andinos, a ideia de receber ou dar uma ordem seria completamente estranha. Esse fato tornaria evidente, nesse contexto, que a subordinação e a coerção são particularidades do exercício do poder em determinadas sociedades, como a ocidental, não constituindo a essência do poder político.

Nessa direção, nas sociedades contra o Estado, existe o poder, mesmo não sendo esse o poder político particular do ocidente. A tradição, calcada no evolucionismo e no etnocentrismo, igualaria a política ao poder. Logo, uma sociedade sem política (sem Estado) seria uma sociedade sem poder. Ampliando a interpretação em sentido oposto ao etnocentrismo, ficaria patente que o poder = política se constrói implicado na coerção e na violência exterior, como meio de convencimento do outro, o que seria uma particularidade das sociedades ocidentais.

As sociedades contra o Estado seriam sociedades com poder político diluído entre seus membros e cimentado pela mitologia, pois "podemos pensar o político sem violência, mas não podemos pensar o social sem o político; em outros termos, não há sociedade sem poder" (CLASTRES, 2003, p. 38). O poder político articulado por uma chefia não existiria nas sociedades contra o Estado. Bento Prado Júnior (2003, p. 2) afirma que:

Grosso modo, a chefia é um lugar particular e diferencial no sistema de trocas e de comunicações (de bens, mulheres e palavras). Ela recebe mulheres sem compromisso de reciprocidade; mas é obrigada a emitir um discurso interminável (por assim dizer), sem inter-locução ou qualquer dimensão performativa. Chefia = discurso sem poder. Como se o socius enclausurasse a chefia no mínimo espaço imaginável – uma espécie de "prisão". No avesso do paradoxo "obediência voluntária" o paradoxo inverso: "chefia sem poder". [...] Na direção da estranhíssima ideia de que uma sociedade sem Estado não desconhece a essência do Estado; que, pelo contrário, é capaz de prevenir-se contra sua emergência!

Perante esse quadro, de um poder político sem intimidade com a violência do Estado, de uma chefia fundada na comunicação e na troca, habilitada a discursar sem os demais estarem obrigados a ouvi-la, da inexistência de um espaço social no qual possa surgir, em qualquer momento histórico, a coerção coletiva a partir de uma chefia, perguntamos: seriam as sociedades da floresta organizações que tem base material distinta, na qual não há brechas para o poder político hierarquizado e dependente do mando-obediência?

Observemos esse trecho de uma entrevista feita em 2015:

## 7

Chama-nos à atenção o fato de que a citação do Ailton Krenak parece sustentar a argumentação de Pierre Clastres. Como não estamos totalmente convencidos da sustentação conceitual dos argumentos clastrestas, perguntamos: Qual a diferença, além da marcação da ausência, entre ser uma sociedade sem Estado e ser uma sociedade contra o Estado? Para nós, ser contra o Estado implicaria conhecer o que é o Estado e, a partir de uma proposta de outra forma de existir enquanto sociedade, negá-lo. No caso dos indígenas da floresta, especialmente entre os Xavante de Marãiwatsédé, a questão do Estado estava dada? O Estado que chega ao conhecimento e à vida dos/das indígenas é o estado externo, o estado do branco, ou seja, existe mesmo, entre os indígenas, que desconhecem (desconheciam) a experiência do Estado uma organização contra o Estado?

## 8

*Essai sur le fondement du pouvoir politique.*

## 9

Sociedades sem história seriam as que não têm o poder político coercitivo ou violento, ou mesmo poder político centralizado.



Eu não gosto de fazer política, brigar contra outro pra sê cacique, não gosto. Nem pensa quando era moço, eu não pensei. Meu jeito pra trabalha, ajuda com a comunidade, para caçar junto com o caçador, participar corrida, todas festa das tradições eu posso acompanhar tudo, agora pensar, eu pensar pra ser cacique, fazer política e faze divisão e também pedi eleição pra mim? Não, negativo, quem me mandou é espírito nosso, ou pode ser meu pai, ou pode ser outra pessoa, ou pode ser Deus, ou pode ser anjo, ou pode ser espírito do nosso bisavó: “Ó, cacique, você assume, eu tô com você porque o problema, tá tendo proprema de Marãiwatsédé”. Aí quando eu quando eu acordei, nem pensei o que que vai acontecer, que que eu vou fazer, sou moço ainda, mas no outro lugar tá acontecendo alguma coisa. Aí, setenta, setenta e seis falou de novo e que ganhei premiação pra mim fortalecer, pra me reconhecer mais. Eu não sou cacique por causa que política, faz divisão, não, negativo. Por isso, hoje, a todos, minha veja defunto conhece todos, qualquer um, qualquer um, se vim pra traí, ele vê e conhece a cara dele, se alguém me tá revoltando, o branco mesmo eu vi isso, então eu anda de atento, para eu posso, para cumprimentar, mas eu viro as costa. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

Quando inquirido sobre seu trabalho político como cacique, a resposta percorreu o caminho do sonho. Iniciou assegurando não gostar de fazer política, ou de disputar com alguém da aldeia para ocupar o posto de cacique. Informou que quando era jovem pensava em trabalhar como caçador, participar das corridas de tora, estar presente nas celebrações ritualísticas, trabalhar para ajudar a comunidade, mas que nunca pensou em ser cacique e nunca pediu votos (numa eleição imaginária) para chegar ao cargo. Discorreu sobre uma ordem dada pelo espírito (que pode ser o espírito do seu pai, de outra pessoa, de Deus, um anjo, ou o bisavô) de que ele deveria assumir essa frente na aldeia e conduzir o processo bastante problemático de retorno a Marãiwatsédé. Na década de 70, foi confirmada, a partir de uma premiação, que Damião Paridzané deveria ser o cacique. Ele aceitou com a condição de não fazer política e não dividir seu povo. Seguiu confiante de que todos os defuntos (espíritos antigos desencarnados), por conhecerem as intenções das pessoas vivas, seriam capazes de antecipar uma traição ou uma revolta e avisarem ao cacique quando deveria parar e conversar e quando deveria virar a cara. Sigamos:



[Por que vocês resolveram voltar? Por que que vocês quiseram voltar? O que que tem aqui que vocês querem estar aqui?]

Isso que eu posso falar, isso também, porque não é de hoje, e nisso que eu falo, já tava garoto, eu nunca esqueci a terra de Marãiwatsédé, origens da nação dos Xavantes né, a terra é original aqui, então, hoje eu cumprimentei o meu professores estudei um pouco, mas estudandos, lembrandos tenho o sonho, deixa que eu vou estudar até que eu pensei também, porque meu professor fala, assim: “Olha, você tem que aprende e você vai luta pra retomá de sua terra amanhã depois. Você vai pensar e decidi pra você lutá pra retomá da área. Se você esquece, o branco vai acabá com tudo. Então cada um, daqui mais vinte ano, quinze ano, depois você vai manter pra você voltar, tomar a terra de Marãiwatsédé, terra do índio Xavante”.

[O senhor falou de um sonho agora, o senhor falou a palavra sonho. O que que o senhor sonhou]

O sonho, todo ano, toda vida, quando trabalhava, quando era moço trabalhava no lugar, pensava. Aí, os velhos também falava muito, tem que voltar pra Marãiwatsédé, porque lá é terra de origens, lá tem tudo da gente sobreviver desse há fartura no meio da natureza, falou desse jeito. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

Nesse contexto se torna impossível chegar a cacique pelo acordo tácito de mando-obediência e liderar o grupo na empreitada de retomada da terra. Perante a interpelação sobre a motivação para voltar para a terra em Marãiwatsédé, ele relatou sobre nunca a ter esquecido (desde a saída quando jovem na década de 60) e ter sido lembrado, por seu professor, do sonho. Para estar em conformidade com o conselho de seu professor, o líder precisava estudar para lutar pela retomada da terra. Havia espaço para a decisão, ele poderia aceitar ou não, mas não era para esquecer que o branco poderia acabar com tudo que era a terra do índio Xavante. Houve tempo para pensar e entender o que estava acontecendo. Durante anos, enquanto trabalhava, pensava no sonho e conversava com os velhos da aldeia sobre ter que voltar para as terras de origens, lembradas como fartas em meio à natureza. Nessa etapa, a liderança decidiu obedecer a seu sonho, seu professor e os velhos da aldeia e iniciar o projeto de volta à Marãiwatsédé. Provavelmente, se tivesse tentado mandar em alguém, para fazer uma trajetória que culminasse na ocupação do posto de cacique-líder, não teria conseguido ou não seria legitimado por toda a comunidade. Percebe-se que, de fato, na história recente dos Xavante de Marãiwatsédé, não há o poder político articulado por uma chefia, mas sim diluído entre os membros da aldeia. Percebe-se também que as mulheres indígenas não estão presentes nos momentos e espaços de decisões.

Outros momentos de outras entrevistas adensam essa argumentação:



[Porquê que vocês quiseram voltar pra cá? Pra Marãiwatsédé em 2004?]

Porque é... o nosso cacique, exatamente com alguns que tá pensando né, é eles que tá pensando pra voltar. Porque já viveram né, nossas bisavós, e alguns pessoas que moram lá em Pimentel Barbosa e Areões, falando que lá não tem o nosso... nossa terra. Então por isso, é, meu tio, o cacique tá seguindo sonho, ele sonhou, né, aí disputou lá em Brasília, né, com o presidente e o "tratamento", né, para dá autorização, né... aí, no ano de 92, fez aquele levantamento junto com meu pai e o outros também, né. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).



[Que visão que é essa, você falou, seu pai teve uma visão de vim pra cá. Que visão é essa?]

A visão é essa, né, de ter terra própria e fazer produção de alimentos, produzir os alimentos, né? E regatá o que foram deixado, a visão é esse, né? (ENTREVISTA DE CAMPO, 2015, Arquivos ISC).

Na primeira parte, destaca-se que o cacique, ao pensar em voltar para Marãiwatsédé, o fazia junto com as bisavós, que viveram lá antes da retirada, e também com outros indígenas que estavam dispersos em Pimentel Barbosa e Areões. O sonho de ter a terra própria, deixar de morarem espalhados em diversas aldeias Xavante pelo Mato Grosso, produzir o próprio alimento e resgatar o que foi deixado para trás na saída forçosa em 1966 foi o condutor que foi aprovado, autenticado e revalidado por inúmeros indígenas em vários momentos, e por diferentes motivos.

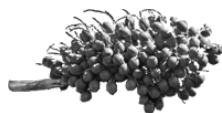
Todo esse procedimento de construção de uma liderança legitimada paulatinamente pelo grupo para conduzir o retorno explicita que não houve possibilidade de tirania (subordinação do grupo pela força ao desejo de um só) ou uma hierarquia estática na tomada de decisão. Esta foi, via de regra, coletiva. Observa-se que a decisão foi calcada na comunicação e não na coerção coletiva ou na violência típica de sociedades com Estado.

Para Clastres, a base constituinte dessas sociedades nas quais ‘ninguém manda porque ninguém obedece’ são a economia de subsistência e a ausência de escrita. Quanto ao último aspecto não há muito que se dizer, “pois se trata de fato: uma sociedade conhece a escrita ou não a conhece” (CLASTRES, 2003, p. 29) e, no caso das sociedades arcaicas, a escrita não é conhecida, o conhecimento tradicional histórico é passado de forma oral. Dessa forma, com autonomia e de forma adulta, os indígenas contam seus mitos e constroem coesão social. Nesse encadeamento, podemos inferir que a coesão social é fundada numa mitologia que amalgamaria toda a estrutura social, a partir da qual todos e cada um saberiam qual seu papel social e como desenvolvê-lo. Desta forma, está dispensada a necessidade de uma chefia para organizar a sociedade, impossibilitando que um indivíduo se sobressaia de forma coercitiva, pois, perante a força transcendental e atemporal dos mitos, o indivíduo não encontraria fissura para se destacar, a fim de exercer qualquer tipo de comando entre os seus.

Quanto à economia de subsistência, para Clastres (2003, p. 30): “a ideia de economia de subsistência provém do campo ideológico do ocidente moderno, e de forma alguma do arsenal conceptual de uma ciência”. Trata-se de um juízo desfavorável e equivocado que se embasa no preconceito de que as sociedades arcaicas sobrevivem com dificuldades, são vítimas constantes de acidentes naturais e não produzem excedentes<sup>10</sup>. As pesquisas<sup>11</sup> indicaram que a maior parte das sociedades com economia de subsistência produz uma quantidade suficiente para, se necessário, alimentar a comunidade por um ano<sup>12</sup>.

Seguindo os passos de Clastres, entendemos que, na base material das sociedades primitivas, não há ordenamento a partir de um chefe que possa exercer a coerção para o trabalho ou sobretrabalho. Nesse caso, extingue-se a possibilidade do acúmulo da produção. A economia de subsistência deixaria de ser um demérito e passaria a ser entendida como uma recusa<sup>13</sup> à produção excessiva e, por definição, inútil<sup>14</sup>. Na mesma trilha argumentativa, Clastres permite a conclusão de que a produção econômica para a satisfação das necessidades tem características libertadoras<sup>15</sup> (deixa-se mais tempo livre para outras ocupações que não o trabalho) que dependem da e possibilitam a fartura, a abundância, o tempo livre, o lazer.

Observemos essa fala:



Aqui tem... Olha, seguinte, a roça várias, quatro aldeias, era atenta. O que que prejudicou, com a plantação, com a comunidade, essas 4 aldeias? A gente trabalhou. Eu mesmo plantei mais de um arqueire de milho.... O que prejudicou e o que acabou...Falta de chuva (corte no áudio) parou mais cedo. Então, sem chuva não tem condições de plantação crescer e madurar. Então destes anos, nós vamos passar necessidade, sabe? Vai ter dificuldade para nós. Para as 4 aldeias. Então, dente ano, a gente confia que, ou vai mudar clima, ou vai melhorar. Se começar bom chuva, nós vamos plantar muito para alimentar. Eu plantei meio arqueire de mandioca. Acho que a senhora passou lá em cima e viu. Esse é o meu trabalho. Gosto de ficar trabalhando, plantando. Quanto mesmo, fora de chuva. Quantos abóbora deram este ano? Que a gente plantou ano passado... Nós colhemos, eu colho mais de 1600 de abóbora. Eu distribuí um pouco. Se alguém precisar chega lá, dou um pouco... E alguns que chega lá eu dava um pouco. A

## 10

Sabe-se que no debate eco-marxista atual, os marxistas mais fiéis à obra de Marx, abandonaram a ideia de subsistência e adotaram a de autoconsumo sem produção de excedentes, posto que o marco da subsistência é, de fato, impreciso.

## 11

*Citadas por Clastres (2003, p. 29) a partir de Marshall Sahlins, La Première société d'abondance [A primeira sociedade da abundância]. Les Temps Modernes, out. 1968.*

## 12

“É sempre pela força que os homens trabalham além das suas necessidades. E exatamente essa força está ausente no mundo primitivo: a ausência dessa força externa define inclusive a natureza das sociedades primitivas” (CLASTRES, 2003, p. 213). Essa afirmação do autor nos abre espaço para questionamentos: 1) Qual o conceito de trabalho que subjaz ao raciocínio clastriano?; 2) Ele oporia a transformação da natureza pelo homem (trabalho em Marx) ao trabalho explorado/mais-valia do sistema capitalista?; 3) O trabalho em prol do bem e do desenvolvimento coletivo (não seguindo a lógica do comando/obediência) que seria o desenvolvido pelas sociedades indígenas da floresta, aproximadas dos ideais da sociedade comunista?; 4) É possível pensar em não trabalhar para além das necessidades fora do ambiente de abundância das florestas tropicais?; 5) Sociedades indígenas de lugares fisicamente frios têm que, necessariamente, fazer estoques. Nesses casos, como se determinariam a relação das sociedades primitivas com o trabalho?

## 13

O entendimento da economia de subsistência como recusa à produção excessiva é contraditório, posto que não existindo coerção para o trabalho, não existindo classes sociais (argumentos de Clastres), também não existiria a recusa.

outra aldeia eu chego e distribuí. Lá da aldeia também que tá morando lá, também, distribui pra todo mundo. É assim que eu faço. (ENTREVISTA DE CAMPO, 2016, Arquivos ISC).

Esse longo trecho da entrevista de campo de 2016 é expressivo por ter sido pronunciado por uma das maiores lideranças do grupo durante a maior parte do exílio e que está à frente no retorno a terra. Ao ser questionado sobre seu cotidiano na aldeia, sua resposta passou por explicar todo o trabalho que teve nos últimos meses para fazer as roças de milho, de mandioca e de abóbora. Explicou que plantou mais de um alqueire de milho, um alqueire e meio de mandioca e mais de 1600 abóboras, e que estão dependendo da chuva que acabou mais cedo e que precisava voltar para dar tempo da plantação crescer e madurar. Sua preocupação era com ter alimento para as pessoas das 4 aldeias em Marãiwatsédé. Definiu seu trabalho como o de plantar para as pessoas comerem e afirmou que toda a comida é sempre distribuída.

Verifica-se que, além de não permitir inferências sobre a possibilidade de mando para a produção de alimentos – a liderança, com suas próprias mãos, fez as roças de milho, de mandioca e de abóbora para sua família e para dividir com as demais, logo não havia alguém disposto a ser mandado fazer a roça para ele ou obrigado a dividir o que plantou – não há o ordenamento a partir de um chefe que possa exigir dos demais o sobretrabalho. Conforme apontado por Clastres, em decorrência, não há acúmulo de produção e essa passa a ter a finalidade de satisfação das necessidades, propiciando, desse modo, um cotidiano com tempo disponível para outras ocupações que não o trabalho para a sobreprodução.

No arrimo do autor, aparentemente, uma brecha para o surgimento do Estado no seio de uma sociedade dependeria de uma fissura na base material da existência. No caso das sociedades da floresta, nas quais essa base material da existência passa pelo trabalho sem produção de excedente “inútil” e pela maior parte das horas do dia (e em decorrência, da vida) destinadas a outras experiências coletivas, não haveria terreno fértil ou mesmo propício para o surgimento do Estado.

Da concepção de que, no sistema capitalista, o (a) trabalhador(a) não se apropria do fruto do seu trabalho por não deter os meios materiais da produção social, possivelmente, a constituição da base material dos povos das florestas – entre eles os Xavante de Marãiwatsédé - não se calca no trabalho. De fato, não há, entre os povos da floresta, as concepções de dívida, deveres ou obrigações, ou seja, não há como obrigar alguém a trabalhar para que outrem se aproprie do que for produzido. De acordo com Clastres (2003, p. 215), só se pode pensar 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”.

No caso das sociedades indígenas, a produção é para garantir a sobrevivência da aldeia, do coletivo, com seus ritos e oferendas e a troca recíproca; logo não há trabalho a ser apropriado por outra pessoa (não há proprietários dos meios de produção), cada indígena trabalha para si e os ritos de troca forçam e garantem a divisão dos frutos do trabalho. Para Clastres, a fundação das sociedades da floresta, ao contrário dos Incas (entre os quais existia a escravidão e o trabalho por dívida), é a igualdade na partilha da produção (colheita, caça, pesca) do trabalho. Nas palavras do autor: “Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com seu produto” (CLASTRES, 2003, p. 215). Ao que tudo indica o trabalho diário é para a manutenção de um estilo de vida que não parte ou gera acúmulos individuais ou coletivos e é realizado em profunda integração com o

## 14

Inútil do ângulo de excesso, entretanto, partindo do princípio de que a utilidade e a necessidade são construções sociais, fica difícil de compreender a dimensão desse argumento do autor, ou minimamente, extrapolá-lo para nossa sociedade. impreciso.

## 15

*Libertação do trabalho a partir do tempo livre se contrapõe a ideia central clastriana de que entre os povos da floresta não existe subjugação ao trabalho. Não existindo a subjugação não existiria também a libertação.*

território da floresta. Essa integração, ratificada pela história oral, é a base de sustentação estruturante de sociedades que têm a garantia da abundância e a possibilidade, sempre realizável e realizada, da satisfação das necessidades individuais e coletivas. Ademais, em nossas pesquisas de campo e estudos sobre a sociedade Xavante, deparamo-nos com essa integração como sustentação da sociedade.

Mais do que a negação do positivismo eurocêntrico, reproduzido por boa parte da antropologia etnológica do século XX, segundo a qual as sociedades da floresta estão em uma fase anterior às sociedades urbanizadas (primitivas e civilizadas), os argumentos de Pierre Clastres são no sentido da negação desta imaginável (e nunca provada) evolução e, por esse motivo, estamos de acordo com ele.

Não se tratariam de sociedades em estágios anteriores, “primitivas”, e que teriam em seu destino teleológico a “civilização”. Pelo contrário, trata-se de sociedades que coexistem no mesmo tempo cronológico/histórico. Entretanto, as sociedades da floresta não estariam contidas embrionariamente nas sociedades urbanas organizadas pelas instituições coercitivas estatais. Ao que parece, podemos deduzir que, para Clastres, a coexistência de sociedades com e contra o Estado é a prova da existência de uma relação dialética entre a produção da vida material dos povos da floresta e suas formas de organização política que são (ou foram) autônomas em relação às organizações sociais ocidentais hegemônicas. Não seriam sociedades sem o Estado que, cronologicamente, tenderiam às sociedades com Estado. Seriam sociedades contra o Estado que coexistem em uma relação de resistência, no caso do Brasil, há 518 anos.

## O Bem Viver como questão

O Bem Viver, termo traduzido das línguas de povos originários andinos Quéchua e Aymara, respectivamente, *sumak kamsay* e *sumak qamaña*, apresenta-se como um modo de se posicionar politicamente diante da vida contemporânea, recuperando as conexões comunitárias e a ligação com a natureza, perdidas pelo acachapante sistema capitalista. Sabendo que os povos da floresta não partilham da hierarquia social constituinte das sociedades indígenas andinas, atentamos para outras possibilidades de convergências, como a ligação com a natureza e as conexões comunitárias.

Como apresenta Celio Turino, no prefácio do livro de Acosta, intitulado *Bem Viver*, “O fundamento do Bem Viver são as relações de produção autônomas, renováveis e autossuficientes” (TURINO, 2016, p. 15). Ele salienta que a recuperação da sabedoria dos povos originários pode ser um forte vetor para repensarmos e agirmos de forma distinta ao processo de acumulação tão próprio à sociedade capitalista em que vivemos:

O Bem viver recupera uma sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação capitalista que transforma tudo e todos em coisa. [...] Com essa sabedoria, somos levados a compreender que a relação entre todos os seres do planeta deve ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em Cultura Viva (TURINO, 2016, p. 15).

A primeira característica que podemos salientar sobre o Bem Viver é que este destoa do *modus operandi* da acumulação capitalista. Sua ideia intrínseca de desenvolvimento é que ela provém de uma “matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 24). Assim sendo, compreendemos que esta proposta de vida tem como pressuposto a integralidade da vida em conexões entre todas as espécies que vivem no planeta.

Por esse ângulo, reconhecemos uma aproximação entre os Xavante de Marãiwatsédé, como um dos povos das florestas, e os praticantes do Bem Viver. Ambos nos oferecem um parâmetro para repensarmos os modos de acumulação capitalista, posto que desfrutam e mantêm o modo de viver em harmonia com a natureza e a integralidade entre as espécies é prioritária.

A recuperação deste modo de vida no âmbito governamental, feita pelos governos do Equador e do Bolívia, conecta profundamente os Direitos Humanos (DH) e os Direitos da Natureza (DN). Estes dois governos intentaram recuperar o saber comunitário com o intuito de recriar o mundo em que vivemos. Sobre o aspecto da conexão profunda entre DH e DN, Acosta salienta:

Estamos falando de um ordenamento social fundamentado na vigência dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza, inspirados na reciprocidade e na solidariedade. Dentro do capitalismo, isso é definitivamente impossível. (ACOSTA, 2016, p. 25).

O Bem Viver surge, assim, como uma proposta anticapitalista que visa nos reaproximar da *Pacha Mama*, pelo viés da reciprocidade e da solidariedade:

Portanto, urge superar-se o divórcio entre a Natureza e o ser humano. Essa mudança histórica e civilizatória é o maior desafio da Humanidade, se é que não se deseja colocar em risco nossa própria existência. (ACOSTA, 2016, 28).

A separação entre humano e Natureza, tão caro ao capitalismo e ao sonho cartesiano de domínio da natureza, é atacada com esta postura política que tem, como pressuposto, a crítica e o questionamento profundo da noção de bem-estar e de desenvolvimento. Não é sem razão que estas duas noções, no campo socioambiental, dão sustentação à forma como o Estado mensura tanto sua ação no tocante à sociedade (políticas públicas) quanto aos níveis de satisfação desta mesma sociedade (indicadores). O curioso nesta pequena equação é o fato de que tanto as políticas públicas quanto os indicadores não se aplicam, concomitantemente, às demandas e urgências das comunidades indígenas.

Longe de querermos aprofundar as diferenças entre um Estado Plurinacional e um Estado Nacional, intentamos aproximar, na medida do possível, as coexistências nas sociedades contra o Estado, como a dos Xavante de Marãiwatsédé, e nas sociedades andinas. Reparamos que uma constante nesta convergência é um modo de vida anticapitalista e de união entre humano e natureza.

Não é sem motivo que os conceitos e vetores de desenvolvimento e progresso, propostos pelo sistema capitalista, têm como um de seus efeitos a desigualdade social. A ideia de bem-estar, atrelada ao consumo de bens e a individualização dos membros da sociedade tem, segundo Acosta, relação direta com essa desigualdade.

Como se não bastasse o fato de a maioria dos seres humanos não ter alcançado o bem-estar material, estão sendo afetadas sua segurança, liberdade e identidade. Se durante a Idade Média a maioria da população estava estruturalmente marginalizada do progresso, hoje tampouco participa de seus supostos benefícios: está excluída ou recebe apenas algumas migalhas. Em muitos casos, não tem nem o “privilégio” de ser explorada como mão de obra. (ACOSTA, 2016, p. 35).

O Bem Viver, como proposta fundada em saberes ancestrais, coloca-se como opção política para questionar o bem-estar e seu efeito deletério, a desigualdade, o desenvolvimento e o progresso, atrelados diretamente ao domínio da natureza.

O Bem Viver será, então, uma tarefa de (re) construção que passa por desarmar a meta universal do progresso em sua versão produtivista e do desenvolvimento enquanto direção única, sobretudo em sua visão mecanicista do crescimento econômico e seus múltiplos sinônimos.

O Bem Viver apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. (ACOSTA, 2016, p. 69).

Esta proposta como salienta Acosta está atrelada ao coletivo e não à exacerbação do indivíduo que leva ao conceito de bem-estar. A ideia de conexão com a Natureza, que já é uma contraproposta ao desenvolvimento e a importância da reciprocidade e da solidariedade entre indivíduos e comunidades, faz do Bem Viver uma nova possibilidade política para vivermos em harmonia em sociedade com a Natureza.

Com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, enquanto ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para formular visões alternativas de vida. (ACOSTA, 2016, p. 33).

Isto tudo faz do Bem Viver uma forma de resistência ao pensamento colonial e capitalista contemporâneo na justa medida em que o avanço territorial, não somente simbólico, mas em sistemas urbanos, tem se tornado cada vez mais eficaz. E, nesse sentido, pode nos servir como referência futura para pensarmos uma coesão dos povos das florestas em torno de princípios equivalentes. Como Acosta aponta:

O Bem Viver, enquanto soma de práticas de resistências ao colonialismo e às suas sequelas, é ainda um modo de vida em várias comunidades indígenas que não foram totalmente absorvidas pela Modernidade capitalista ou que resolveram manter-se à margem dela. (ACOSTA, 2016, p. 70).

Para nós é óbvio que a marginalidade de onde decorre o preconceito - a percepção de que são sociedades arcaicas e/ou atrasadas e que é preciso incorporá-las ou exterminá-las<sup>16</sup>:

Nesta perspectiva, o desenvolvimento convencional tem sido visto como uma imposição cultural herdeira do saber ocidental - e, portanto, colonial. Daí se conclui que muitas das reações contra a colonialidade impliquem em um distanciamento do desenvolvimento. O Bem Viver, assim, se traduz em uma tarefa descolonizadora. Além disso, também deveria ser despatriarcalizadora. Para cumpri-la, será particularmente necessário um processo de descolonização intelectual nos âmbitos político, social, econômico e, claro, cultural. (ACOSTA, 2016, p. 71-72).

No entanto, por que esta proposta seria tão importante para nosso trabalho? Como nosso trabalho se debruça sobre a relação intrínseca entre terra, vida e saúde, não poderíamos deixar de recuperar as discussões

## 16

As questões discutidas nesta tese e atinentes aos problemas relacionados à saúde, particularmente aos processos de degradação socioambiental em Marãiwatsédé, não deixam de ser ações de extermínio.

levantadas por Acosta que ao recuperar o pensamento do Bem Viver salienta a integralidade como uma de suas características intrínsecas:

O Bem Viver supera a filosofia de vida individualista própria do liberalismo, que pode ser transformadora enquanto servia para enfrentar o Estado autoritário do mercantilismo, mas que agora constitui as bases ideológicas do capitalismo. Com o Bem Viver, não se pretende negar o indivíduo, nem a diversidade dos indivíduos, muito menos (82) a igualdade ou a liberdade. Pelo contrário. Trata-se de impulsionar uma vida em harmonia dos indivíduos em comunidade como parte da Natureza.

Nesta perspectiva, o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política. Nessa linha de reflexão, a proposta do Bem Viver critica o Estado monocultural, a deterioração da qualidade de vida materializada em crises econômicas e ambientais, a economia capitalista de mercado, a perda de soberania em todos os âmbitos, a marginalização, a discriminação, a pobreza, as deploráveis condições de vida da maioria da população, as iniquidades. Igualmente, questiona visões ideológicas que se nutrem das matrizes coloniais do extrativismo e da evangelização imposta a sangue e fogo.

O Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da Patcha Mama. Não se trata de “viver melhor”, supondo diferenças que, no fim das contas, conduzem a que poucos vivam às custas do sacrifício de muitos. (ACOSTA, 2016, p. 83).

A respeito dos argumentos de La Boétie, parece-nos que a subjugação do “povo” causada pelo Estado nunca é do povo como um todo. O povo como um todo é uma abstração. O poder estatal reflete uma sociedade dividida em classes, e dialeticamente, a construção do Estado ajuda a construção das próprias classes sociais.

Ao interpretar que em uma sociedade primitiva não há comando, porque não há obediência, Pierre Clastres faz uma leitura mecânica da relação comando (Estado) – obediência (povo) e desconsidera que o Estado é uma relação. Para os (as) marxistas, se existe Estado é porque existem classes. Os dois são mutuamente determinados, mas o que possui agência é a classe.

La Boétie afirma que mais do que buscar sua libertação em relação ao tirano e à tirania, os homens devem inadmitir o surgimento de um espaço social que pode ser ocupado por um tirano. Nesse sentido, as sociedades pesquisadas por Clastres poderiam servir de exemplo à nossa reflexão, pois, em certa medida, entre os indígenas da América do Sul, não há (ou houve) espaço social para o surgimento da tirania. Seria possível, em nossa sociedade, a proposição de Bento Júnior de que no avesso do paradoxo “obediência voluntária” estaria o paradoxo inverso: “chefia sem poder”?

A organização ao redor de um tirano ou de um Estado é uma particularidade dos povos não indígenas, posto que determinadas formas de organização da sociedade e produção dos meios materiais da sobrevivência correspondem dialeticamente a uma forma de organização política. A pergunta com a qual seguimos nossas investigações, não é como os indígenas se colocam frente ao Estado, mas qual a relação existente entre sua construção material da vida e sua organização política?

Ailton Krenak, em *O eterno retorno do encontro* (1999), assinala que seu povo, os Krenak e outros povos da floresta, vêm recebendo e reconhecendo a diversidade proveniente do outro – desde a chegada dos europeus, africanos e árabes ao território de Pindorama. No entanto, ele mostra que a interferência na natureza, trazida e defendida pelos europeus, chamada de civilização, deslocou os povos que vivem em harmonia com a natureza em seu espaço de vida.

Esta capacidade de projetar e de construir uma interferência na natureza, ela é uma maravilhosa novidade que o Ocidente trouxe para cá, mas ela desloca a natureza e quem vive em harmonia com a natureza para um outro lugar, que é fora do Brasil, que é na periferia do Brasil. (KRENAK, 1999, p. 29).

Este afastamento dos povos originários em nome do desenvolvimento, do progresso, da civilização, os inseriu em uma outra margem do Ocidente, ou melhor, colocou-os à margem da sociedade brasileira desde então. Krenak (1999) afirma que este encontro entre os povos originários e os brancos é cotidianamente protelado, já que o encontro com a alteridade que garante o respeito e o acolhimento à alteridade é negligenciado. Podemos deixar de protelar esse encontro e aprender mutuamente através de nossos diversos modos vidas. Talvez os indígenas tenham muito a nos ensinar para conseguirmos encontrar saídas para nossa parcial apatia revolucionária.

## Sobre o artigo

**Recebido:** 13/10/2024

**Aceito:** 14/11/2024

## Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O bem Viver: uma Oportunidade Para Imaginar Outros Mundos*. SP: Editora Autonomia Literária, 2016.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento? *In: \_\_\_\_\_. Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 63-71.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro *In: NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente*. São Paulo: MINC-Funarte: Companhia das Letras, 1999. p. 23-31.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. 2. ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

LAS CASAS, F. B. O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM. 2011.

LEIRNER, Piero Camargo; TOLEDO, Luiz Henrique de. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a11v46n2.pdf>. Acesso em: 09 abr. 2016.