

Lutas contra o Um: notas do diálogo entre uma antropologia e um Marx contra o Estado

Jean Tible

Diálogo

Este artigo propõe um encontro entre certas leituras de Karl Marx, por um lado, e da antropologia de Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, por outro lado. Encontro que conta com a ajuda de Gilles Deleuze e Félix Guattari e de diversas lutas para materializar-se. Trata-se de um diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado e, também, no âmbito das ciências sociais – principalmente entre antropologia e sociologia.

O Estado, uma instituição-chave para apreensão do nosso modo de organização política e suas relações sociais, o que se reforça por sua existência e perenidade ser frequentemente o ponto de partida não problematizado das reflexões sociais, permanecendo assim naturalizado.

Antes de prosseguir nessa proposta, cabe problematizar se esta é possível. Não se situam as teorias em mundos radicalmente distintos, inviabilizando tal diálogo? Não tratam uns dos coletivos indígenas e outros da “sociedade-mundo” capitalista? Existem pontos de contatos reais? Em que se sustenta esse diálogo? Ou, ainda, perguntar com Deleuze e Guattari, “porque voltar aos primitivos, já que se trata de nossa vida” (1980, p. 254).

Primeiro e, sobretudo, intui-se um potencial teórico, ilustrado pelos conceitos de recusa e abolição do Estado, para apreensão das relações sociais contemporâneas – e que encontra um desenvolvimento inicial no decorrer do texto. Além disso, tal diálogo concretiza-se nas práticas (e debates) de certos movimentos políticos e sociais latino-americanos, como veremos na última seção.

Ademais, sempre houve um elo – ainda que pouco desenvolvido – entre certos clássicos da antropologia e Marx. Pode-se pensar tanto em Claude Lévi-Strauss e suas

origens marxistas (Lévi-Strauss e Eribon, 2005; Pajon, 2000, 2001), quanto em Marcel Mauss e seu *Ensaio sobre o Dom* que pretendia ser uma contribuição à teoria socialista (Graeber e Lanna, 2005). Marx mostrou, igualmente, forte interesse pela antropologia, documentado em seus cadernos etnológicos com anotações dos trabalhos de Morgan, Phear, Maine e Lubbock (Marx, 1880-1882). É a partir desse material (do fim da vida de Marx) que Engels escreve sua *Origem da família, do Estado e da propriedade privada*. Enfim, em Marx – mas também Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo, Benjamin e Mariátegui – existe igualmente uma inspiração no indígena para pensar e buscar concretizar a utopia comunista¹.

Enfim, é o próprio capitalismo contemporâneo que coloca tal questão em seu ímpeto de permanente expansão atingindo todas as populações do planeta. Ninguém mais está fora e inclusive os chamados conhecimentos tradicionais alcançam hoje cotações consideráveis nos mercados futuros do capitalismo dito cognitivo – vide a coleta/roubo de sangue dos Yanomami para pesquisa biotecnológica. Os processos de globalização levam as relações sociais capitalistas a “penetrar todos os espaços do planeta e a interferir ou a poder interferir no modo de vida de todos, inclusive das populações mais isoladas e refratárias, como os povos indígenas” (Santos, 2003, p. 10), lembrando a ideia de um capitalismo como sistema imanente que não para de afastar seus limites (Deleuze, 1990).

Não se trata de buscar uma síntese entre as perspectivas citadas – que seria empobrecedora –, mas de fazê-las dialogar, em suas semelhanças e diferenças, em suas questões abertas e mal-resolvidas. Como dito por Deleuze, em outro contexto, que “em vez de permanecerem compartimentos estanques, eles não parem de se misturar um com o outro, de interferir mutuamente, de se comunicar entre si, de se tomar um pelo outro” (2004, p. 7).

Evidentemente, tal proposta passa por qualificar que leitura de Marx é efetuada e principalmente por buscar pensar o que acontece com este pensamento ao defrontar-se com uma antropologia contra o Estado e sua insistência na diferença, no devir, nas

¹ Engels termina seu livro *Origens da família, da propriedade privada e do Estado* citando Morgan, ao afirmar que “a próxima etapa superior da sociedade, para a qual tendem constantemente a experiência, a razão e ciência. Será uma revivescência da liberdade, igualdade e fraternidade das antigas gentes, mas sob uma forma superior” (1884, p. 201). Rosa Luxemburgo defende que “o comunismo primitivo e o futuro socialista’ estão ligados por ‘uma necessidade histórica” (Loureiro, 2004, p. 113) e Lenin que “é impossível passar do capitalismo ao socialismo sem um certo ‘retorno’ ao democratismo ‘primitivo’ (pois enfim, como fazer de outra forma para que as funções do Estado sejam exercidas pela maioria)” (1918, p. 65). Por sua vez, José Carlos Mariátegui (1928) busca nas tradições indígenas caminhos para o socialismo indo-americano e Walter Benjamin (1940) um fio comum nas resistências de tempos distintos.

relações e na falta de transcendentais. Pensa-se – e espera-se mostrá-lo ao longo do presente texto – afinidades e interessantes problemas colocados nesta proposta de diálogo.

Cabe, assim, antes de poder adentrar pelo diálogo, situar que Marx é mobilizado neste trabalho e, igualmente, em que medida este encampa o grande divisor – entre civilizados e primitivos – ou, ainda, se é possível efetuar uma leitura de Marx que permita o encontro sugerido.

Pierre Clastres formulou duras críticas a Marx e sobretudo a Engels e aos chamados etnomarxistas. Tais apreciações, longe de inviabilizarem o diálogo, ajudam a efetuar uma leitura produtiva de Marx para além de certas dificuldades deste de pensar, analisar e afetar-se (no sentido deleuze-guattariano) pelas organizações sociais e políticas ameríndias (e suas mediações antropológicas).

P. Clastres coloca que “a história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado” (1974a, p. 234). As “sociedades primitivas” contra o Estado são sociedades indivisas e sem classes, não conhecem nem exploradores nem explorados; não existe um órgão separado de poder. Situar-se-iam estas fora da política e da evolução? A tais indagações, segundo P. Clastres, o pensamento evolucionista – incluindo o marxismo e, notadamente, a influência de Engels – contesta afirmando que estão ainda na

primeira idade de sua evolução, e, como tais, incompletas, inacabadas (...). O destino de toda sociedade é sua divisão, é o poder separado da sociedade, é o Estado como órgão que sabe e diz o bem comum a todos, que ele se encarrega de impor (1980, p. 149).

P. Clastres coloca, ainda, que “o marxismo não é apenas a descrição de um sistema social particular (o capitalismo industrial), é igualmente uma teoria geral da História e da mudança social” (1980, p. 192). Há uma racionalidade da História, que depende em última instância, das determinações econômicas – do “jogo e desenvolvimento das forças produtivas que determinam o ser da sociedade” (1980, p. 193). Neste âmbito, “não há nenhuma razão para que as sociedades primitivas, por exemplo, sejam uma exceção à lei geral que engloba todas as sociedades: as forças produtivas tendem a se desenvolver” (1980, p. 193). No entanto, a economia não é central para as sociedades indígenas, conforme, no prefácio à tradução francesa do livro

de Marshall Sahlins *Stone age economics*, P. Clastres coloca, pois estas negam um funcionamento autônomo da economia, esta sendo inseparável da vida social, religiosa, ritual. Assim, é a sociedade que determina o lugar da economia e mesmo sua vontade de sub-produção, sendo “‘máquinas’ antiprodução” (1980, p. 194).

Reforçando a crítica acima de P. Clastres, pode-se levar em conta a seguinte passagem de *Origem da Família, do Estado e da propriedade privada* na qual Engels afirma que

ao chegar a certa fase de desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à divisão da sociedade em classes, essa divisão tornou o Estado uma necessidade. (...) As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado (1884, p. 195-6).

Interessou-se Marx pelas “sociedades primitivas”? Como as apreende? Eric Hobsbawm distingue dois momentos nos quais Marx dedica-se às sociedades pré-capitalistas. A década de 1850, quando escreve as *Formen* (Formações econômicas pré-capitalistas, parte dos *Grundrisse*) e a década de 1870, “depois da publicação do volume I do CAPITAL e de substancialmente esboçados os volumes II e III, quando Marx parece ter retornado aos estudos históricos, especialmente sobre a Europa Oriental e a sociedade primitiva” (1991, p. 29).

No primeiro período, Marx (1857-1858) estuda as questões da evolução histórica, buscando os mecanismos das transformações sociais – do desenvolvimento das forças produtivas materiais. São tratadas, assim, quatro vias alternativas de desenvolvimento – oriental, antiga, germânica e eslava. Um aspecto importante situa-se no fato de existirem caminhos multilíneares pré-capitalistas e destes desenvolvem-se a partir do sistema comunal primitivo e sua propriedade comum da terra.

O historiador britânico coloca, neste contexto, duas limitações nessas apreensões das formações pré-capitalistas. De um lado, estas “baseiam-se em estudos bem menos profundos do que a descrição e análise do capitalismo feitas por Marx” (Hobsbawm, 1991, p. 23). De outro lado, no momento de elaboração destes escritos, seus conhecimentos “sobre a sociedade primitiva eram apenas esquemáticos. Não se baseavam em qualquer investigação profunda sobre as sociedades tribais, pois a moderna antropologia estava em sua infância” (1991, p. 27-28).

Tais limites se articulam aos escritos de Marx sobre a Índia que evocam imagens eurocêntricas. Os horrores do colonialismo não são olvidados, a Inglaterra sendo “guiada pelos interesses mais abjetos” e mostrando sem véu na Índia a “barbárie inerente à civilização burguesa”. Tampouco deixa de estar presente o caráter, em última instância, positivo da expansão capitalista, já que a Inglaterra “tem uma dupla missão a exercer na Índia: uma destrutiva, outra regeneradora”. Em sua visão, uma futura revolução redimirá estes processos; “então somente o progresso humano cessará de parecer a esse ignóbil ídolo pagão que só queria beber o néctar no crânio de suas vítimas” (Marx, 1853, p. 138-139).

Pode-se, assim, afirmar que existe uma ambivalência de Marx; por um lado, um certo eurocentrismo, por outro respeito e inspiração nas organizações políticas e sociais indígenas. Apesar dos conhecidos trechos de Marx que decantam o progresso, a evolução e o caráter civilizatório do capital – às vezes contra os “povos sem história” –, este também possui outra faceta, de crítica ao progressismo linear e ingênuo da sociedade burguesa, as contradições do progresso capitalista e mesmo enfatizando aspectos de recuo, no ponto de vista social e humano, da organização político-social capitalista. Em Marx, encontramos tanto textos evolucionistas quanto não-evolucionistas². De acordo com Michael Löwy e Robert Sayre,

nem visão apologética da civilização burguesa, nem cega às suas realizações, [Marx] visava uma forma superior de organização social que integrasse tanto os avanços técnicos da sociedade moderna, quanto algumas das qualidades humanas das comunidades pré-capitalistas (1995, p. 148).

² Neste contexto, dois autores marxistas efetuam contribuições singulares, ao situarem-se contra o “respeito supersticioso pela ideia de Progresso” (Mariátegui, 1928, p. 51). Benjamin propõe uma nova compreensão da história humana, cambiando a concepção usual da história e do tempo. Apreende, assim, a revolução como a interrupção de uma evolução histórica levando à catástrofe, tendo um sentimento de recorrência do desastre, um temor de um eterno retorno das derrotas. Seu objetivo é o de “aprofundar e radicalizar a oposição entre marxismo e filosofias burguesas da história” (Löwy, 2001, p. 15). Na Tese II sobre o conceito de História, Benjamin afirma que o marxismo não tem sentido se não for herdeiro de séculos de lutas e sonhos emancipadores. Nesse contexto, cada luta dos oprimidos questiona não somente a dominação de hoje, mas igualmente as vitórias de ontem. Bem diferente de um certo evolucionismo marxista, busca arrancar a tradição do conformismo (junto com Mariátegui), recusando-se a se juntar ao cortejo triunfal – de acordo com a tradição dos oprimidos. Ainda, não opõe civilização e barbárie; ao contrário, há uma unidade contraditória, afinal “não tem documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (Tese VII). A perspectiva de Benjamin permite a Michael Löwy propor uma leitura “indígena” de suas teses. Para Löwy, o equivalente profano desse paraíso perdido do qual esse progresso nos afasta cada vez mais, são, para Benjamin, as sociedades sem classes, o que é citado em seu artigo sobre Bachofen acerca de uma sociedade comunista – democrática e igualitária – na alvorada da história (1935, p. 74).

Isso nos leva, ao segundo momento dos estudos de Marx sobre as sociedades pré-capitalistas, das décadas de 1870 e 1880. Seus textos sobre a Irlanda, Rússia e China marcam, para José Aricó (1982), uma ruptura com sua visão eurocêntrica presente em documentos anteriores. Um exemplo disto situa-se em sua resposta a Vera Zasulich (Shanin, 1984). Questionado sobre a possibilidade da comuna rural russa ser a base de uma nova organização social (isto é comunista), sem passar pela etapa capitalista, Marx (1881) – após intensificar seu estudo acerca do mundo rural russo – concorda com essa possibilidade. Reforça, ainda, o escrito em *O Capital* sobre a inevitabilidade histórica ser válido somente para os países da Europa ocidental, indicando novos olhares e propostas para problemas postos por movimentos oriundos de outros horizontes.

É, ademais, intenso o impacto da leitura de *Ancient Society* de Lewis Henry Morgan. Engels chega a dizer em carta a Karl Kautsky, que “Morgan tornou possível vermos as coisas de pontos de vista inteiramente novos” (Rosemont, 1989, p. 210). Pontos de vistas novos; pela primeira vez, Marx tem contato com relatos detalhados da existência concreta de uma sociedade outra. Marx (1880-1882) transcreve fartas passagens de *Ancient Society*, sobretudo os trechos que tratam da organização política dos iroqueses, certamente pensando nas implicações revolucionárias disto, em algo como as contribuições dos iroqueses para as lutas como um todo.

Ademais, pode-se dizer que ocorre uma mudança em Marx que passa a valorizar mais experiências e formas de resistências, lutas-criações, que ocorrem fora dos países da Europa ocidental. Segundo Franklin Rosemont, “nos últimos anos de sua vida, e de uma forma bem mais forte que antes, ele prestou atenção nas pessoas de cor (*people of color*); nos colonizados, camponeses e ‘primitivos’” (1989, p. 207). Marx manifesta, ainda, uma hostilidade crescente ao colonialismo e ao capitalismo e passa a fazer uma apreciação distinta das forças potencialmente revolucionárias desses sujeitos outros.

Dito de outro modo, além do interesse pelas lutas ameríndias, existe em Marx uma capacidade de transformar-se em contato com estas e outras lutas. Estas confirmam a existência de um diálogo em curso e permitem prosseguir-lo e aprofundá-lo.

O Um e o contra o Um

Pierre Clastres expôs um relato já clássico acerca da questão do poder político nas “sociedades primitivas”. Suas configurações político-sociais indicam práticas próprias,

autênticas. O autor empreende dura crítica às concepções etnocêntricas ocidentais acerca das “sociedades primitivas” e do político, já que existe neste contexto até mesmo uma impossibilidade epistemológica do político nestas. Deste modo, na visão da antropologia por P. Clastres criticada, estas são apreendidas como sociedades sem Estado, ou seja, sem poder político, com ausência da esfera política. Estas, assim, encontram-se à margem da história universal, pois permanecem num estágio inferior da evolução e do progresso.

O político define-se, nessa visão, pela relação comando-obediência e encarna-se na instituição estatal; logo, se não há Estado, tampouco existe a política. A evolução significa passar de uma sociedade sem Estado para uma com Estado, pois o que separa civilizados e selvagens é a existência ou não deste. P. Clastres, por sua vez, propõe-se a levar a sério as “sociedades primitivas”, o que o leva, concomitantemente, a criticar as concepções eurocêntricas. Sua constituição política centra-se na recusa ativa do Estado e não na sua suposta ausência ou baixo nível de desenvolvimento. Não são sociedades sem Estado, mas *contra* o Estado.

Em sua *démarche*, P. Clastres afirma a universalidade do político, despindo simultaneamente a pretensa universalidade da resposta particular estatal. O poder político é analisado como universal, sendo imanente ao social e comportando dois modelos: coercitivo e não-coercitivo. O primeiro configura-se como uma resolução particular, sendo a realização concreta tal como ocorre em certas formações políticas. No segundo, o poder político encontra-se presente, ainda que não haja instituição política – “alguma coisa existe na ausência”, diz P. Clastres (1974a, p. 37).

Isto se manifesta concretamente na ausência quase completa de autoridade do chefe indígena. A dimensão do poder não é eliminada, mas trabalhada de todo um outro modo, já que existe um chefe, diferenciado formalmente dos demais. Logo, não há um espaço vazio a ser ocupado. Este tem o poder de falar, da oratória, mas é colocado num lugar sem comando e, ainda, serve à comunidade, ao não poder recusar pedidos desta. O chefe é uma espécie de cunhado universal – está sempre devendo à sociedade.

Existe, assim, de acordo com P. Clastres, uma resolução sutil da questão política, uma intuição e práticas contra a coerção. Assim, como ocorre uma recusa do excesso inútil (contra a economia), há uma recusa do Estado. Recusa para “impedir o encontro de antemão fatal entre instituição da chefia e exercício do poder (...), impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão na sociedade” (1974a, p. 150-1). Ao se

colocar contra o Estado, as “sociedades primitivas” contrapõem-se à violenta subordinação das diferenças a uma unidade falsamente homogênea.

As relações sociais de parentesco, analisadas em sua vertente “política”, constituem-se como lutas contra a forma-Estado. P. Clastres coloca, em sua etnologia dos Guayaki (1972), que a aliança política entre dois coletivos rivais concretiza-se no batizado (nomeação) de um bebê por um membro do grupo adversário, criando assim laços de parentesco. As estratégias políticas ameríndias passam, desse modo, pela construção de relações de parentesco.

Neste mesmo sentido argumenta Eduardo Viveiros de Castro, ao pensar as relações de parentesco a partir das cosmologias amazônicas. No ensaio *O problema da afinidade na Amazônia*, este investiga as redes-relações de parentesco e o “englobamento dessa dimensão por outros circuitos de troca simbólica” (2002, p. 107).

Um ponto importante nesta discussão situa-se na importância atribuída à diferença em detrimento da identidade. Isto nos coloca a articulação entre “redes regionais de comércio e casamento”, entre “a dimensão do parentesco e a esfera político-ritual” (2002, p. 104). Segundo Viveiros de Castro, para os amazônicos,

a diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias ideológicas e escatológicas (2002, p. 103).

Tal organização social funciona na forma de o que a une é justamente o que a distingue. Em contraposição ao Outro “ocidental” considerado como irmão – o que supõe uma transcendência dos dois elementos conectados pelo parentesco (uma nação, um Estado, uma instituição) –, o Outro amazônico define-se como cunhado, criando uma alteridade horizontal e imanente. Nos mitos amazônicos, a referência dos protagonistas não situa-se numa figura paterna – caso das mitologias do chamado Velho Mundo –, mas sim nos sogros ou cunhados.

Tanto as relações de parentesco quanto as “políticas” são trabalhadas a partir dessa economia simbólica amazônica. Neste contexto, a afinidade potencial exerce importante função, pois a

necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo. (...) Do parentesco, via afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do

casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença. (...) Afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias (2002, p. 164).

A predação canibal indica a forma generalizada das redes-relações sociais amazônicas e como parte dessa, uma teoria do parentesco como diferença e multiplicidade. Tais afinidades e alianças colocam-se

contra a filiação: não no sentido de ser a representação recalcante de uma filiação intensiva primordial, mas porque impede a filiação de funcionar como germe de uma transcendência (a origem mítica, o ancestral fundador, o grupo de filiação identitário. Toda filiação é imaginária, dizem os autores do Mil platôs. Eu acrescentaria: e toda filiação projeta um Estado, é filiação de Estado. A aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado (Viveiros de Castro, 2007, p. 122-23).

O parentesco e as relações sociais amazônicas colocam-se, assim, contra a forma-Estado. No sentido clastreano das sociedades-para-a-guerra e contra o Estado, possuindo na vingança a motivação da antropofagia (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985).

Ademais, de acordo com Viveiros de Castro, todo Estado aspira a ser universal e busca encarnar o absoluto – este é o ponto de vista e nunca um ponto de vista, tendo em vista sua pretensão de absoluto. Assim, “os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre esse ponto de vista, o Estado” (2008, p. 229).

Isto liga-se, igualmente, ao perspectivismo e sua afirmação da “multiplicidade radical do mundo, sua insubmissão a qualquer forma de monarquia ontológica, que é isso que o Estado é”. Assim, “o mundo indígena é um mundo ao mesmo tempo politeísta, perspectivista e contra o Estado” (2008, p. 231).

Após esta breve exposição da recusa do Estado, cabe fazer o mesmo no que toca à apreensão marxiana do estatal e sua abolição. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx efetua uma crítica à teoria hegeliana do Estado e também a seus fundamentos filosóficos. Para Hegel, a liberdade concreta manifesta-se na identificação dos interesses particulares (família, sociedade civil) com o sistema de interesse geral (o Estado). Desta

forma, este pensa o Estado como realização da vontade livre e racional, representando a resolução da relação do particular com o universal. O soberano é, por sua vez, a encarnação em abstração dos muitos unos, da diferença. A universalidade da constituição e das leis encontram-se no poder soberano. Em sua perspectiva, “o Estado como soberano deve ser *Uno, Um Indivíduo*, deve possuir individualidade” (1843, p. 45), ilustrando a famosa frase atribuída a Luís XIV, *l'État, c'est moi*.

Ao criticar a perspectiva hegeliana, Marx contrapõe sua apreensão distinta da questão estatal. Trata-se, igualmente, de uma crítica ao idealismo, já que ele procura investigar as condições materiais que sustentam as formas de Estado e suas relações. Enquanto Hegel parte da ideia, do conceito, Marx intenta fazê-lo a partir dos sujeitos sociais. Do seu ponto de vista, Hegel busca conciliar os extremos que são o Estado e a sociedade civil no âmbito do primeiro, de acordo com as características da monarquia constitucional prussiana.

Marx, assim, questiona os pressupostos ontológicos que privilegiam o Estado em detrimento da sociedade civil. Ocorre, também, na esfera do Estado político e sua constituição uma separação do povo em relação à sua criação. Ou seja, “não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição” (1843, p. 50). O povo é o todo, o poder constituinte; a constituição, parte, poder constituído. O poder soberano e o executivo não são submetidos à vontade geral, pois se trata de um poder independente. O fundamento do Estado, de acordo com Marx, é a pessoa abstrata, privada, pois “o príncipe é a única pessoa privada na qual se realiza a relação da pessoa privada em geral com o Estado” (1843, p. 60).

Frente a isso, Marx questiona-se “por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como ‘superar e suprimir’ essa alienação” (Löwy, 2002, p. 80), encontrando a resposta na essência privada da sociedade civil, tendo o universal exteriorizado no céu político enquanto a constituição política liga-se à terrena liberdade do comércio e da propriedade. Dito de outro modo, “a constituição política em seu ponto culminante é, portanto, a constituição da propriedade privada” (Marx, 1843, p. 144).

Segundo a perspectiva marxiana, na democracia a vontade geral não aliena seu poder no Estado político. Sua realização como universal concreto implica a superação da divisão entre Estado político e sociedade civil, selando a unidade do universal e do particular. Em suma, “na verdadeira democracia, o Estado político desaparece” (1843, p. 51), assim como o que se entende por sociedade civil.

Marx define o poder constituinte – como os trabalhadores, criadores de riqueza – apesar de sempre se recusar a “hastear uma bandeira dogmática” e criticar duramente os pensadores que propunham sistemas acabados. Ao considerar como tarefa principal a explicação dos mecanismos e sem separar ser e dever-ser, Marx busca o “sentido imanente do movimento histórico” (Löwy, 2002, p. 91), não tendo “utopias prontas para introduzir por decreto” (Marx, 1871, p. 161).

A forma da abolição deveria, assim, encontrar-se na própria prática criativa do proletariado, dando sentido prático às concepções de quebra do aparelho de Estado, ausência de autoridade suprema e autogoverno. Nesse sentido, Marx coloca (1852, 1871) que as revoluções anteriores só aperfeiçoaram a máquina estatal, sendo a Comuna de Paris, a primeira manifestação histórica e concreta dessa potencial revolução comunista.

Marx caracteriza a Comuna como o “governo da classe operária (...), a forma política enfim encontrada que permite realizar a emancipação econômica do trabalho” (1871, p. 160), sendo a antítese da monarquia. Frente à opressão de classe e a uma ordem política situada acima da sociedade, a Comuna toma uma série de medidas concretas visando a extinguir o Estado, trocando-o pela autogestão. Suprime o exército permanente em seu primeiro decreto, substituindo-o pelo povo em armas. Organiza-se em conselhos municipais eleitos pelo sufrágio universal. Enfim, concretiza a eletividade e revogabilidade de todos os funcionários, sem exceção, ademais de todos passarem a receber salários de operários. Ou seja, ocorre uma substituição das instituições, antes situadas acima da sociedade, por outras, radicalmente distintas.

Este constitui o exemplo clássico dos conselhos, inaugural no seio do pensamento marxiano. Tal forma de auto-organização rompe os limites entre o político, cultural, social e econômico – a Comuna de Paris como uma proposta geral, de vida. Uma bela antologia de Ernest Mandel (1977) indica sua presença em todos os cantos do mundo, sua “universalidade”. A forma-conselho trabalhada por Marx é apreendida como uma tendência dos trabalhadores de construir formas de autodeterminação nas empresas e fábricas, lutas também contra o Estado. Pode-se encontrar, assim, um fio ininterrupto nos teóricos marxistas (além de Marx, Gramsci, Lenin, Rosa Luxemburgo dentre outros) e sobretudo nas atividades dos trabalhadores por todas as partes – Rússia, França, Indonésia, Argélia, Estados Unidos, Bolívia...

Uma limitação, no entanto, chama a atenção nesta seleção de Mandel e em sua introdução a esta; não são consideradas as formas de organização comunais camponesas e pré-capitalistas. Ponto que Marx analisou, como vimos acima. Formas democráticas de

organização como, por exemplo, na Rússia antiga, onde havia, de um lado, a assembleia do vilarejo (*vétché*), e, de outro lado, a comuna rural (*mir*) (Skirda, 2000). Formas comuns articuladas. Nesses contextos, a criação do comum une (mesmo com as diferenças existentes) as lutas pré-capitalistas e as que ocorrem nos marcos desse modo de produção, o que será trabalhado abaixo.

Mandel toca, ademais, nas possibilidades de ampliação das formas estritamente operárias dos conselhos, com o exemplo de maio de 1968 e devido às mutações no mundo do trabalho. Isso se materializa contemporaneamente nas mobilizações e produções que retomam e transformam a forma-conselho como, por exemplo, na cidade de El Alto, Bolívia, onde índios urbanos (migrantes de origem rural) reinventam modos de democracia comunal e mobilizações sociais ligadas às necessidades vitais – água, distribuição das rendas advindos dos hidrocarbonetos, universidades (Zibechi, 2006).

O encontro entre as perspectivas críticas selecionadas (Marx e certa antropologia) permite, dessa forma, analisar o conceito de Estado como o privilégio do Um em detrimento da multiplicidade. Desta forma, o centro da caracterização do Estado passa a ser a violência do Um em detrimento da diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação comando-obediência, como desenvolvido parcialmente e de modo separado acima. O diálogo leva a entender os conceitos de sua recusa e extinção como uma luta contra o Um (Abensour, 2004).

Neste contexto, destaca-se a ideia de que em nossas habituais representações políticas, não há lugar para o diferente (Novaes, 1999). E é justamente essa talvez a maior contribuição das sociedades ameríndias para a reflexão proposta. Pensando, de acordo com Lévi-Strauss (1964-1971), numa unidade histórico-cultural da América Indígena, esta tem em seu cerne a perspectiva da alteridade, sendo a existência do outro não somente necessária, mas indispensável.

Se a relação, na ótica ocidental, tem por objetivo de compartilhar a semelhança – presentes no conceito de fraternidade –, no mundo indígena, a relação se dá por causa das diferenças;

é necessário parir um edifício conceitual gigantesco para justificar o coletivo. Afinal desde Descartes (...) a única coisa de cuja existência se pode ter certeza é o Eu. No que diz respeito à existência dos outros, uma demonstração é requerida (Viveiros de Castro, 2006).

Isto abre campo a uma multiplicidade de sujeitos, invertendo o polo um/muitos: de uma realidade, vários pontos de vista para várias realidades, um ponto de vista. Em detrimento do penso, logo existo, afirma-se o existo, logo penso. Em vez de ontologia fixa e epistemologia variável, ontologia variável e epistemologia fixa.

Ainda, em oposição à objetificação positivista em que a forma do Outro é a coisa e antes de ser apreendido é abstrato e irreal, no perspectivismo ameríndio “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, (...) a forma do Outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). A perspectiva, assim, implica a alteridade. Dialogar com o Outro significa assumir sua alteridade. Em suma, tal visão assume “uma incompletude ontológica essencial: incompletude de socialidade e, em geral, de humanidade” (id., p. 220). Desta forma, diferença e exterior primam em detrimento da identidade e do interior, os outros sendo antes a solução que o problema, reforçando a ideia de encontro e diálogo contra o Um³.

Deleuze e Guattari trabalham o diálogo proposto

Argumenta-se aqui que Deleuze e Guattari (1980) trabalham o diálogo proposto nos *Mil Platôs*. Se P. Clastres coloca importantes e perspicazes críticas a Marx (o que, vimos, ajuda a produzir o encontro), Deleuze e Guattari nos levam a aprofundar as questões levantadas anteriormente e para isso tanto homenageiam P. Clastres quanto o criticam em certos pontos, além de mobilizarem Marx e, posteriormente, influenciarem Viveiros de Castro – outro autor-chave nesse texto.

Os *Mil Platôs* nos interpelam a partir de um ponto decisivo: sempre houve Estado. A partir dessa *descoberta*, os autores transformam uma série de elementos do encontro proposto.

De acordo com os autores, sempre houve Estado, já formado e perfeito, sendo inclusive atestado pelos arqueólogos. Ou seja, confirmam a hipótese do *Urstaat*: sua existência desde tempos muito remotos. Pode-se dizer que as “sociedades primitivas” tinham sempre algum contato com impérios, no entanto – insistem os autores – a hipótese mais fecunda seria que

³ Estuda-se mais abaixo como tais visões da diferença podem conjugar-se com uma leitura das lutas a partir de Marx.

o Estado mesmo esteve sempre em relação com um fora e não é pensável de modo independente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedade de Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior (1980, p. 444-45).

Interações entre interior e exterior, máquinas de guerra e aparelhos de Estado, metamorfoses e identidades. Tanto os Estados quanto as máquinas de guerra encontram-se em toda parte.

Ademais, se, para os autores, P. Clastres desenvolve importantes questões acerca do Estado, estes o criticam por pensar as sociedades primitivas como uma entidade autossuficiente⁴. P. Clastres, paradoxalmente, queda evolucionista e deixa os primitivos numa espécie de estado de natureza. Entretanto, os três convergem num ponto importante: o surgimento do Estado dá-se de uma vez, de um só golpe. A concordância segue no que toca aos mecanismos primitivos que conjuram o Estado.

O futuro projeto de pesquisa de P. Clastres sobre a origem do Estado – que não se concretizou – não parecia muito promissor para Deleuze e Guattari. Para estes, “a guerra só produz Estado se uma das partes pelo menos já é um Estado. (...) Estamos sempre remetidos a um Estado que nasce adulto e que surge de uma vez, *Urstaat* incondicionado” (1980, p. 532).

Deste modo, as máquinas de guerra primitivas operam mecanismos de conjuração-antecipação, pois

as sociedades primitivas não conjuram a formação de império ou Estado sem antecipá-lo, e não o antecipam sem que já esteja lá, fazendo parte de seu horizonte. Os Estados não operam uma captura sem que o capturado coexista, resista nas sociedades primitivas, ou fuja sob novas formas, cidades, máquinas de guerra... (...) O problema da difusão, do difusionismo, é mal colocado, pois pressupõe um centro a partir do qual a difusão parte (1980, p. 542).

Dito de outro modo, se todas as sociedades podem virar Estado e nem todas se tornam, existem mecanismos que permitem conjurá-lo: as sociedades-máquinas de guerra. Isto leva a um paradoxo, pois a guerra conjura o Estado, mas nessa se reforça o perigo de seu surgimento. De origem nômade, a máquina de guerra constitui um agenciamento contra o Estado. Neste contexto, “será um dos problemas fundamentais

⁴ Críticas compartilhadas posteriormente por diversos autores, como Viveiros de Castro.

do Estado se apropriar dessa máquina de guerra que lhe é estrangeira, de fazer uma peça de seu aparelho, sob uma forma de instituição militar fixa” (1980, p. 280).

Os autores insistem, igualmente, no fato da máquina de guerra ser também um modo de pensar – assim como existe uma forma-Estado de pensar. De acordo com Deleuze e Guattari,

nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. No curso de uma longa história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito (1980, p. 36).

Existem, logo, ciência-Estado e ciência-nômade, sendo a primeira a realização da Razão – lembrando “a violência indissociável e constitutiva da própria Razão” (Lima e Goldman, 2003, p. 19).

Deleuze e Guattari aprofundam, ainda, um elemento importante do diálogo, a saber, as múltiplas conexões entre Estado e capitalismo. Dessa forma, importa perceber as relações entre este princípio do Um na forma estatal e buscar conjugá-lo com uma questão fundamental para Marx, a saber as relações sociais capitalistas.

Para os autores, “é pela forma-Estado (...) que o capitalismo triunfará.” (1980, p. 541). Neste âmbito, “com o capitalismo, os Estados então não se anulam, mas mudam de forma e tomam um novo sentido: modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa” (1980, p. 568).

A peculiaridade das relações sociais capitalistas em relação a outras configurações de Estados e de classes situa-se, para Marx, na separação entre o processo imediato de exploração e a manutenção da ordem – pela coerção e pelo consenso – e na exploração não-aberta, tendo em vista a livre venda e compra da força de trabalho, como uma mercadoria. A transição do feudalismo ao capitalismo configurou-se na liberação da dominação das amarras estatais, tendo em vista que sua constituição é primordialmente mundial.

Por sua vez, P. Clastres coloca o ímpeto de dominação do outro existente em qualquer tipo de Estado, mas é somente com o capitalismo que este ímpeto se junta a mais outro: o da expansão planetária. Assim,

o que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra (...), o que diferencia o Ocidente é o

capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda a fronteira (1980, p. 91).

Deste modo, pode-se articular a compreensão das duas formas de transcendência, do Estado (divisão entre representante e representado) e do capital (divisão entre o produtor e o produto). Trata-se de um desafio à ideia de representação, pois os

índios são aqueles que ‘representam a si mesmos’, no sentido que Roy Wagner dá a esta expressão, sentido que não tem nada a ver com identidade; e nada a ver, tampouco, com representação como está indicado na formulação deliberadamente paradoxal da expressão. ‘Representar a si mesmo’ é aquilo que faz uma singularidade, e o que uma Singularidade faz (Viveiros de Castro, 2008, p. 153).

A própria ideia de perspectiva é incompatível com a de representação, já que o ponto de vista está no corpo de cada um. Neste contexto, a existência de certas socialidades⁵ indígenas e as experiências dos conselhos – modelo de organização política para Marx (Tragtenberg, 2008) – indicam a luta contra transcendentais e busca da alteridade, uma forma-conselho como tentativa de constituição de uma “comunidade dos *todos uns* (...) contra o *todos Um*” (Abensour, 2004, p. 12), indo contra a união de todos os corpos num só. Dito de outro modo, há interessantes convergências – tanto nas lutas conceituais quanto “concretas” – nos desafios ao Um transcendente.

Eduardo Viveiros de Castro, ao abordar o encontro dos jesuítas com os tupis, coloca que os europeus logo perceberam que o problema epistêmico (a não-crença em Deus) era verdadeiramente político, possuindo como principal causa o fato de eles não terem rei. Dito de outro modo,

os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (...); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém (2002, p. 216-7)⁶.

⁵ Apesar de um ponto importante do diálogo proposto situar-se nos debates acerca da socialidade e seu elo com a crítica de Marx ao conceito de sociedade civil e sua insistência nas relações, dinâmicas e processos sociais, este não será aqui desenvolvido.

⁶ Não havia, então, um solo institucional para o evangelho. Logo, para converter torna-se imperativo primeiro civilizar; “para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei e rei” (Viveiros de Castro, 2002, p. 190). É pertinente notar que a mesma fixação etnocêntrica pelo divisor entre civilização e barbárie e seu elo com a existência ou não de um Estado aparecem não somente em relação às lutas indígenas. Marx (1871, p. 179) o identifica no episódio da Comuna de Paris. Seu esmagamento, um massacre e vingança sangrentos contra a população parisiense – que une os antigos adversários, a saber os governos de Versalhes e da Prússia – ocorre em nome da civilização e do progresso (nas palavras mesmo de Thiers).

Entretanto, o antagonismo Um/contra o Um está sempre presente. Deleuze e Guattari trabalham a ideia de que os grandes impérios – do Oriente, da África e da América – sempre estavam em contato – e em confronto – com máquinas de guerra nômades. Isso nos introduz o que será tratado na próxima parte, ou seja, as lutas contra a forma-Estado.

Lutas contra o Um

Tal diálogo enriquece-se ao trabalhar as lutas, antigas e em curso, ameríndias e proletárias. Deleuze e Guattari colocam que “não basta dizer Viva o múltiplo, ainda que esse grito seja difícil a soltar. (...) O múltiplo, *tem que fazê-lo*” (1980, p. 13). É justamente isso que esta seção intenta fazer: estudar a multiplicidade em funcionamento, com suas tensões.

Primeiro, pode-se afirmar que no início eram as lutas. Para ambas as perspectivas estudadas aqui, a riqueza provém das lutas, das criações que alimentam a reflexão teórica. Marx possui, como vimos acima, a capacidade de afetar-se com as lutas. A experiência da Comuna marca Marx a ponto de ele se autocorriger em prefácio de 1872 ao *Manifesto Comunista*, afirmando que esta demonstrou que a classe operária não pode se contentar em tomar a máquina de Estado e fazê-la funcionar por sua conta (Lenin, 1918, p. 55). Além disso, Marx é levado a pensar novas questões a partir dos contatos com Iroqueses (via etnologia de Morgan) e dos debates com os revolucionários russos. Mais ainda, sua apreensão teórica pode ser definida como o aprender das lutas. Deve-se, assim, estudar as práticas concretas dos que resistem a esse mundo (formas-Estado e capital) e criam – ao lutar – outros. Esta constitui uma compreensão, um significado de luta.

Certa antropologia contemporânea intenta partir justamente das criações nativas, pensando “o mundo possível que seus conceitos projetam” (Viveiros de Castro, 2002, p.123). Esta antropologia busca trabalhar a partir das perspectivas ameríndias. Neste contexto, Lévi-Strauss efetua, em *Mitológicas*, a “primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos – em suas próprias relações” (Viveiros de Castro, 1999, p. 147). Seu propósito é o de “saber como os outros ‘representam’ os seus outros” (id., p. 155). Ou seja, uma antropologia que reconheça que “suas teorias sempre exprimiram um compromisso, em contínua renegociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda antropologia bem feita será sempre

uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um *mundo comum*” (id., p. 156). Isso se reforça com a ideia de uma teoria etnográfica, fruto de um diálogo com as filosofias nativas (Goldman, 2006b).

Em suma, Marx e os antropólogos aqui mobilizados pensam a partir de uma questão-chave, ou seja que “em um sentido propriamente micropolítico e molecular a resistência é sempre primeira em relação à captura, já que esta só pode incidir sobre formas de vida e forças vitais que lutam para preservar em seu ser” (Goldman, 2006a, p. 268). Dito de outro modo, o que ocorre primeiro são as linhas de fuga. De um lado, as fugas ameríndias, de outro, as fugas proletárias. E suas conexões.

Isto se manifesta concretamente em movimentos, fugas contra o Um.

Hélène Clastres, em *Terra sem Mal*, estuda uma religião contra o Estado, contra a transcendência e a representação, na forma de deslocamentos em busca da Terra sem Mal. Fuga de um poder político separando-se da sociedade. O profeta é, assim, contra a chefia e quando essas funções se encontram na mesma pessoa ocorre o colapso do mundo guarani. De modo talvez semelhante a Deleuze e Guattari, H. Clastres percebe movimentos contra e pelo Estado, pois

a contradição que representa em si o profeta-chefe poderia ser o sinal e, tudo junto, a solução de uma contradição mais profunda da sociedade guarani, entre o político e o religioso. Sabemos que existiam certamente no plano político fortes tendências centrípetas nas sociedades Tupi-guarani: estas são atestadas notadamente pelo aparecimento de grandes chefes cuja autoridade era reconhecida nas províncias (...) e pelas tentativas (...) de confederação. Ao contrário, a religião expressa sobretudo forças centrífugas, negadoras do social (...): pois assim é interpretada, no plano sociológico, o significado da Terra sem Mal (H. Clastres, 1975, p. 55).

Por outro lado, no âmbito do capitalismo, ocorre uma permanente fuga dos trabalhadores. Um episódio clássico narrado por Marx em *O Capital* ilustra estes processos:

o senhor Peel (...) levou consigo da Inglaterra ao rio Swan, na Austrália Ocidental, meios de subsistência e de produção no valor de 50.000 libras. O senhor Peel era tão previdente que levou consigo 3 mil pessoas pertencentes à classe operária: homens, mulheres e crianças. Assim que chegaram ao destino, no entanto, ‘o senhor’ Peel ficou sem um serviçal que lhe arrumasse a cama ou que lhe trouxesse ‘água do rio’. Pobre senhor Peel, que havia previsto tudo, menos a exportação das relações de produção inglesas para o rio Swan! (Marx, 1867, p. 301-2).

A fuga dos trabalhadores e dos índios constitui, assim, o caminho de sua liberdade. Tais exemplos indicam, assim, fugas, desejos e processos constituintes. Levá-los a sério tais criações políticas e positivar sua ação, nos remete – com ajuda de exemplos concretos – às tensões discutidas por Deleuze e Guattari, do transversal entre a verticalidade e horizontalidade, entre interior e exterior, entre grupo-sujeito e grupo-sujeitado⁷.

Pode-se situar nesse campo o ímpeto da ação política ameríndia contra a unificação, em seus diversos exemplos que mostram mecanismos que impedem o predomínio do uniforme.

A Confederação Iroquesa constitui uma criação política contra o Estado, com seu conselho onde todos tinham voz, homens e mulheres. É um exemplo da ação política ameríndia contra o Um e seus mecanismos. A confederação é, concomitantemente, centralizada e descentralizada, centrífuga e centrípeta; de um lado, o conselho dos *sachem*, de outro, a preservação das autonomias nacionais via conselho dos anciãos (Morgan, 1877).

Lendo Clastres via conceito de máquina de guerra, Renato Sztutman (2009) situa a política ameríndia entre ações de desterritorialização e reterritorialização, invertendo a habitual ótica de pensar em termos de falta para apreendê-la em sua capacidade de criatividade e ação políticas.

Isso também se manifesta em certas lutas contemporâneas e na proposta que fizeram os Yanomami, no âmbito do I Congresso extraordinário da Organização Regional dos Povos Indígenas do Amazonas (ORPIA), no momento que ocorria um processo de municipalização na Venezuela. Estes tinham o desafio de apresentar uma proposta global – dos yanomami como um todo. De acordo com esta, cada setor, comunidade ou grupo de vizinhança elegeria seus próprios delegados. Todos os delegados se reuniriam num Conselho, com representação proporcional. Tal Conselho não teria um prefeito, nem coordenador permanente, mas sim coordenadores rotativos.

⁷ É importante analisar a potência de tais lutas sem cair, entretanto, em interpretações “ingênuas” ou “voluntaristas”. Lembrando Deleuze e Guattari, “os grupos e indivíduos contêm microfascismos que só pedem para cristalizar-se. (...) O bom e o ruim só podem ser produto de uma seleção ativa e temporária” (1980, p. 16) e “as organizações de esquerda não são as últimas a secretar os microfascismos. É muito fácil ser antifascista em nível molar, sem ver o fascista que somos nós mesmo, que mantemos e alimentamos, que cuidamos nós mesmo com moléculas, pessoais e coletivas” (1980, p. 262). Também segundo Marcio Goldman, “não obstante, é preciso (...) reconhecer o óbvio: que em uma sociedade dotada de Estado, o funcionamento dos mecanismos contra-Estado pode, muitas vezes, contrariar sua própria orientação. Assim, no confronto entre lógicas sociais distintas, marcadas pelas assimetrias de poder acima evocadas, a resultante do choque entre concepções da política moralmente negativas e moralmente positivas tende a se infletir na direção das segundas, ou seja, a favor do Estado” (2006a, p. 296).

Tampouco haveria uma capital administrativa permanente, sendo esta itinerante (Alès, 2007), exemplificando a tese clastreana da precariedade do poder do chefe, pois “o líder não constitui um chefe poderoso no sentido de que ele disporia de uma força coercitiva, (...) trata-se mais de uma questão de autoridade social e política ligada ao interesse comum” (Alès, 2006, p. 167).

Tais tensões – entre centralização e descentralização, convergências e unificação – estão presentes, também em certas lutas bolivianas.

Na Bolívia de hoje, índios e não-índios, camponeses e urbanos, em movimento e em lutas, vive-se uma subversão dos paradigmas tradicionais da política e da esquerda. Ao conquistarem a presidência nacional em 2006, tais movimentos políticos e sociais intentam pôr em prática um “governo dos movimentos sociais” e um projeto de descolonização da Bolívia. O Governo Evo Morales é expressão de um processo de fortalecimento de diversas organizações sociais, que surgem após o enfraquecimento do movimento operário (principalmente mineiro). Estas organizações reconstróem o tecido social e sua autonomia frente ao Estado, redefinindo sentidos para a ação política e democracia. As reivindicações também se transformam – do salário (movimento operário) para uma política de necessidades vitais (água, território, serviços públicos, hidrocarbonetos, educação).

Se inicialmente as mobilizações possuem um caráter fragmentar e local, são, em seguida, criados modos de articulação, convergindo no âmbito do MAS-IPSP (Movimento ao Socialismo – Instrumento Político para a Soberania dos Povos), que é mais uma coordenação dos movimentos que um partido político no sentido clássico. Com a eleição de Evo Morales, experiências de autogoverno buscam rumar para um co-governo, formando um tento de “governo dos movimentos sociais”.

Ao mesmo tempo estes legitimam o Estado, por inserir um segmento que estava fora da política dita oficial, e o transformam ao colocarem questões, memórias e práticas indígenas e proletárias que vão além do político no sentido ocidental – por exemplo, em termos de democracia, justiça e propriedade comunitárias. Tais organizações políticas e sociais vivem tensões entre o governar e suas reivindicações e ímpetos de autonomias. No entanto, se são percebidas nesses processos certas características da transversalidade⁸ – como assimetria sem hierarquia, oposição ao horizontal e vertical – vê-se também

⁸ Segundo Guattari, trata-se de “uma dimensão que pretende superar os dois impasses, o de uma pura verticalidade e o de uma simples horizontalidade; ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos” (1981, p. 96).

tensões e capturas estatais. Entre perigos de capturas e interessantes construções, a Bolívia atual vive, assim, tensões entre unificações empobrecedoras e vitórias das multiplicidades, deixando em aberto se seguirá em termos transversais, se tal unificação será a de “uma máquina de guerra, não de um aparato de Estado” (Deleuze, 2005, p. 14).

Tais exemplos mostram, em diversos contextos e épocas, o ímpeto dos movimentos contra o Um. O último exemplo, em particular, nos permite trabalhar a articulação aqui proposta. As lutas bolivianas nos levam a apreender o diálogo como criação, composição do comum. Mas, para isso, foi necessária uma ruptura.

Não por acaso, Álvaro García Linera, vice-presidente da Bolívia e um dos ideólogos do governo Evo Morales, diz que um dos debates políticos e teóricos mais duros que estes tiveram que enfrentar foi contra os marxistas ortodoxos, já que “esta narrativa modernista e teleológica da história, no geral adaptada dos manuais de economia e filosofia, criará um bloqueio cognitivo e uma impossibilidade epistemológica sobre duas realidades” – os índios e os camponeses. Assim, “para esse marxismo não havia nem índio nem comunidade, com o que umas das mais ricas vias do pensamento marxista clássico foi rechaçada como ferramenta interpretativa da realidade boliviana”. Tais posições “rechaçavam e negavam a temática comunitária agrária e étnica nacional como forças produtivas políticas capazes de servir de poderes regenerativos da estrutura social” (García Linera, 2007).

Voltando brevemente ao debate tratado acima sobre Marx e as formações pré-capitalistas, os marxistas ortodoxos bolivianos tendiam a caracterizar como feudal a estrutura econômica de seu país, não percebendo as “formas comunitárias transformadas, inclusive em meio às relações capitalistas” o que os levou sempre “a desconhecer o papel e as tendências revolucionárias das massas comunais que somente eram vistas como resíduos feudais que deviam ceder espaço ao ‘pujante capitalismo’” (García Linera, 2008, p. 37). García Linera defende, nesse contexto, que

longe de encaixar – como o fazem os pseudo-marxistas locais – a realidade em esquemas pré-estabelecidos, o que [Marx] faz é pensar essa realidade, seu conhecimento e caracterização. E é dessa riqueza que Marx apreende a multilinearidade e diversidade dos desenvolvimentos históricos diferentes da Europa, América, Ásia e África, e encontra neles as tendências comunistas dessas sociedades antigas (2008, p. 29).

O encontro desenvolve-se, assim, na direção de convergências das lutas contra o Um que criam formas comuns.

Comum: criatividades políticas e mundos em diálogo

Esboçaram-se, aqui, alguns elementos de um encontro entre um Marx e uma imaginação conceitual etnológica-amazônica. Como já colocado, as lutas concretas mostram o diálogo em curso e permitem aprofundá-lo. As lutas mobilizadas acima nos levam a trocas de perspectivas acerca de criações do comum contra o Um.

Marx (1842) em seus primeiros textos a respeito de uma questão material – sobre o roubo de lenha – ajuda-nos a apreender este ponto. Estes constituem um ponto de partida para uma crítica radical da propriedade privada, opondo a esta os direitos de costume.

Tais artigos são, também, uma reflexão inicial sobre o Estado, cujos desenvolvimentos posteriores foram estudados acima. O legislativo renano discutia, assim, acerca do roubo de lenha, anteriormente visto como prática habitual dos pobres na região. Abre-se, então, o debate: a lenha como bem natural ou propriedade privada, o cerne da disputa situando-se numa nova definição de propriedade, numa redefinição de suas relações (Bensaïd, 2007).

De fato, tratava-se da legalização da apropriação das terras comunais que já ocorrera. Frente ao Estado que se coloca no lugar dos grandes proprietários rurais, Marx reivindica o direito de costume em favor dos pobres, percebendo um sentido instintivo do direito como prática positiva – uma resistência à apropriação privada, o alimento do capitalismo.

Posteriormente, Marx trabalha em *O Capital* a chamada acumulação originária como processo-chave para um sistema em que expropriação colonial mundo afora e as cercas (*enclosures*) e sua apropriação das terras comunais (*commons*) na Inglaterra a partir do final do século 15 unem-se; constituem características de um todo capitalista que une todas as partes do mundo.

Ocorre, desse modo, uma ininterrupta expropriação dos bens comuns (terras, água, sementes e sobretudo as criações coletivas). No entanto – e sobretudo – o comum indica uma positividade, uma prática política em curso, como vimos nas lutas trabalhadas ao longo do texto. Isso vai no sentido do que diz Isabelle Stengers no que toca às *enclosures*, pois “o que foi destruído com os *commons* não foram somente os meios

de viver dos camponeses pobres, mas também uma inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (2009, p.108).

Nesse sentido, pode-se opor à apropriação privada, a força da inteligência coletiva – como demonstrada, por exemplo, nos mitos ameríndios – mitos contra o Um (Clastres, 1974b) – e nas mais diversas experiências da forma-conselho. Em suma, nas lutas-criações do comum contra o Estado.

Estas são, igualmente, composição de ontologias, de mundos. Qual seria a conexão entre estes? Se o comum implica, assim, um diálogo entre mundos, sua articulação só é possível pelas conexões das lutas-criações. Tal encontro deve basear-se nas experiências e vivências dos sujeitos sociais, já que “o pertencimento ao comum realiza-se *na coisa (in re)*, enquanto a abstração do universal lhe é ‘ulterior’ (*post rem*)” (Jullien, 2008, p. 43). O comum como união, convergências das multiplicidades.

Este breve estudo buscou situar-se no que seria um encontro – um Marx afetado pelas construções ameríndias, via certa antropologia. Assim, pode-se afirmar que o potencial deste diálogo situar-se-ia num empreendimento de descolonizar e indigenizar nosso imaginário. Trata-se, igualmente, de uma luta conceitual contra a monarquia ontológica estatal. Assim, como certas lutas contemporâneas, seu objetivo seria a composição do comum, ou seja “conectar multiplicidades, frente à alternativa infernal entre o Um e o Múltiplo (...) [e] transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade [e] (...) cortar o vínculo natal entre o Conceito e o Estado” (Viveiros de Castro, 2007, p. 97-8)⁹.

Neste contexto, a teoria liga-se às incertezas, pois as configurações sociais tidas como dadas são, de fato, palco de lutas – entre redes de multiplicidades e sociedades do Um. Ainda, de acordo com Viveiros de Castro, “a tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de ‘multiplicar o número de agências que povoam o mundo’” (2007, p. 96).

Em vez de submissão das singularidades à individualidade, libertação das multiplicidades do poder constituinte, da democracia contra o Estado, do contra o Um. Assim como em Fernando Pessoa e seus heterônimos, o que ocorre “não é a multiplicação do mesmo em outros, mas o desencadeamento de uma alteridade tal que a volta ao Um torna-se impossível” (Perrone-Moisés, 1982, p. 26). Uma espécie de devir-

⁹ Ainda, segundo Viveiros de Castro, tratar-se-ia de pensar “a existência do ponto de vista como multiplicidade” (2008, p. 95) e da “relação entre pontos de vista (a relação que é o ponto de vista enquanto multiplicidade) é de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, não de inclusão transcendente. Em suma, (...) ‘desequilíbrio perpétuo’” (2008, p. 102).



indígena de Marx e de um devir-marxista dos indígenas, conjugado a um devir-revolucionário de ambos.

Jean Tible

Doutorado em andamento, PPGS/UNICAMP

jtible@gmail.com

Agradecimentos

Agradeço a Renato Sztutman, Adalton Marques e Fernando Santomauro pela leitura e comentários.

Resumo: Este artigo propõe um diálogo entre duas abordagens; de Marx, por um lado, e da antropologia de P. Clastres e Viveiros de Castro, por outro. Trata-se de trocas acerca do Estado, a partir das respectivas concepções de abolição e recusa deste. Inicia-se com uma apresentação e justificativa desse diálogo, além de explicar também acerca de que Marx se está falando. Após colocar de modo inicial ambos os conceitos-chave e seus elos, tal encontro ganha outros desdobramentos, graças aos *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari. Enfim, a análise de certas lutas, antigas e contemporâneas, que ambas as perspectivas trabalham do ponto de vista teórico, permite aprofundar tal proposta. Palavras-chave: Estado, Política, Karl Marx, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro.

Abstract: This article proposes a dialogue between two approaches; of Marx, on the one hand, and of the Anthropology of P. Clastres and Viveiros de Castro, on the other hand. It deals with exchanges about the state, from the respective conceptions of abolition and refusal of the state. First, it presents and justifies this dialogue and explains whose Marx we are talking about. Then, after putting both key-concepts and their links, the proposed encounter get some others developments by the way of the *Thousand Plateaus* of Deleuze and Guattari. At last, the analysis of a few struggles, historical and contemporary, which both the perspectives dealt theoretically, permits a more profound dialogue. Keywords: State, Politics, Karl Marx, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. *La Démocratie contre l'État*. Paris: Édition du Félin. 2004.
- ALÈS, Catherine. *Yanomami, l'ire et le désir*. Paris: Karthala. 2006.
- _____. "Le goût du miel": le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 93, n° 1, 2007.
- ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra. 1982.
- BENJAMIN, Walter. *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991 [1940].
- BENSAÏD, Daniel. *Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*. Paris: La fabrique. 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des américanistes de Paris*, v. 71, p. 191-208, 1985.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil. 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon. 2000 [1972].
- _____. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974a].
- _____. *Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris: Seuil. 1974b.
- _____. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].
- DELEUZE, Gilles. O devir revolucionário e as criações políticas: entrevista a Toni Negri. *Novos Estudos*, 28, outubro de 1990.
- _____. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Éditions de Minuit. 2003.
- _____. Prefácio: três problemas de grupo. In: GUATTARI, F. *Psicanálise e Transversalidade*. Aparecida: Idéias e Letras. 2004, p. 7-19.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit. 1980.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1974 [1884].
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2006a.
- _____. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol.10, no.1, p.161-173. 2006b.
- GRAEBER, David; LANNA, Marcos. Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o dom'. *Revista de Antropologia, USP*, v.48, no. 2, p. 501-23, 2005.
- GUATTARI, Félix. A Transversalidade. In: _____. *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense. 1981. p. 88-105.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: MARX, K. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra. 1991.
- JULLIEN, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard. 2008.
- LENIN. *L'Etat et la Révolution*. Paris: Editions Sociales. 1972 [1918].
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify. 2005 [1988].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. 4 vol. (1, Le cru et le cuit; 2, Du miel aux cendres; 3, L'origine des matières de table; 4, L'homme nu). Paris: Plon. 1964-1971.
- LIMA, Tania Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974], p. 7-20.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. Indianismo y marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias. *Cadernos CLACSO*, 2007. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/br/dos.pdf>

Acesso em: 12 fev. 2009.

- _____. Marxismo y mundo agrario. In: STEFANONI, P. (Ed.) *La Potencia Plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Clacso. 2008, p. 23-51.
- LOUREIRO, Isabel. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Unesp. 2004.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes. 1995.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des "thèses sur le concept d'histoire"*. Paris: PUF. 2001.
- _____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes. 2002.
- MANDEL, Ernest (org.). *Control obrero, consejos obreros, autogestión (antología)*. México: Ediciones Era. 1977.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. (seleção e introdução de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2005 [1928].
- MARX, Karl. Débats sur la loi relative au vol de bois. In: LASCOUMES, P.; ZANDER, H. *Marx: du 'vol de bois' à la critique du droit*. Édition critique de "Débats sur la loi relative au vol de bois" et "Justification du correspondant de la Moselle". Paris, PUF. 1984, [1842], p. 133-189.
- _____. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra. 1991 [1857-1858].
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2005 [1843].
- _____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 6. ed. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997 [1852].
- _____. The Future of British Rule in India. In: AVINERI, S. (org.) *Karl Marx on Colonialism and Modernization: his despatches and other writings on China, India, Mexico, the Middle East and North Africa*. New York, Anchor Books. 1969 [1853], p. 132-139.
- _____. *Le Capital*. Paris: PUF. 2006 [1867].
- _____. The Civil War in France. In: DRAPER, H. (org.) *Writings on the Paris Commune*. Nova Iorque, Monthly Review Press. 1971 [1871], p. 51-101.
- _____. Réponse à Vera Zasulich. In: RUBEL, M. (org.) *Oeuvres IV*. Paris: Gallimard La Pléiade. 1994 [1881], p. 1557-1558.
- _____. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. In: KRADER, L. (org.). Van Gorcum & Comp. B. V. - Assen, The Netherlands. 1974 [1880-1882], p. 94-351.
- MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964 [1877].
- NOVAES, Adauto. (org.) *A outra margem do ocidente*. Brasília: FUNARTEG/MINC. 1999.
- PAJON, Alexandre. Claude Lévi-Strauss: d'une métaphysique socialiste à l'ethnologie (I). *Gradhiva* n. 28, 2000, p. 33-45.
- _____. Claude Lévi-Strauss: d'une métaphysique socialiste à l'ethnologie (II). *Gradhiva* n. 29, 2001, p. 1-23.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa: alguém do eu, além do outro*. São Paulo: Martins Fontes. 1982.
- ROSEMONT Franklin. Karl Marx and the Iroquois. *Arsenal*. Chicago: Black Swan Press. 1989, p. 201-213.
- SHANIN, Theodore (org.). *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'the peripheries of capitalism'*. New York: Monthly Review Press. 1983.

- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo: 34. 2003.
- SKIRDA, Alexandre. *Les anarchistes russes, les soviets et la révolution de 1917*. Paris: Les Éditions de Paris. 2000.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte. 2009.
- SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos estud. – CEBRAP*, n.83, pp. 129-157, 2009.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Reflexões sobre o Socialismo*. São Paulo: Editora Unesp. 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970 1995)*. 1 ed. São Paulo: Sumaré/Anpocs, v. , p. 109-223, 1999.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.
- _____. Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar. *Multitudes*, v. 24, 2006. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Uma-figura-de-humano-pode-estar> Acesso em: 12 fev. 2009.
- _____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, v. 77, p. 91-126, 2007.
- _____. *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. SZTUTMAN, R. (org.). Rio de Janeiro: Azougue. 2008.
- ZIBECHI, Raúl. *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2006.

Recebido em: 24/06/2011

Aceito para publicação em: 28/06/2011