



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Araujo de Assumpção, Erick
Contrato pelo Estado, conjuração contra o Estado: uma
colisão entre os pensamentos de Locke, Rousseau e Clastres
Griot: Revista de Filosofia, vol. 7, núm. 1, 2013, pp. 132-143
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v7i1.543>


Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664911015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

CONTRATO PELO ESTADO, CONJURAÇÃO CONTRA O ESTADO: UMA COLISÃO ENTRE OS PENSAMENTOS DE LOCKE, ROUSSEAU E CLASTRES.

Erick Araujo de Assumpção¹
Universidade Federal Fluminense (UFF)
 <https://orcid.org/0000-0002-8993-5456>

RESUMO:

Buscar-se-á no presente trabalho analisar os discursos acerca da formação do Estado em Rousseau e Locke. Os autores compartilham a teoria de uma forma de contrato social – um acordo deliberado entre seres humanos cuja condição selvagem se extingue neste momento decisório. Dessa forma, em ambos os autores, o Estado surge como um agente, ou corpo, protetor. Em contrapartida, os estudos de Pierre Clastres – etnólogo francês – referentes a grupos primitivos contemporâneos demonstram a existência de uma permanente conjuração contra a possibilidade do surgimento de um poder político alienado do controle do grupo como um todo. Ou seja, uma conjuração contra o Estado. Nesse sentido, o objetivo geral desse trabalho é colidir tais ideias, assim como suas possíveis reverberações atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Contrato Social; Estado; Etnologia; Bioética.

CONTRACT FOR THE STATE, CONJURATION AGAINST THE STATE: A COLLISION BETWEEN THE THOUGHTS OF LOCKE, ROUSSEAU AND CLASTRES

ABSTRACT

This paper aims to make a brief analysis of the social contract theories in Locke and Rousseau. Both authors share the concept of a deliberate agreement between humans whose wild condition finishes with this decision. Therefore, the State emerges to protect from a certain way of living: the wildness. In contrast, Pierre Clastres – French ethnologist – enlightens issues about primitive groups in current times and demonstrates that there is a permanent conjuration against the emergence of a political power beyond the control of the social group as a whole. Hence, these

¹ Doutorando em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal Fluminense (PPGBIOS – UFF), Brasil. E-mail: ericklaraujo@gmail.com

groups are societies against the State. Thus, we aim to make a collision between the ideas of Locke, Rousseau and Clastres as well as its current reverberations.

KEYWORDS: Social Contract; State; Ethnology; Bioethics.

Este ensaio tem como objetivo geral analisar os discursos hegemônicos acerca do surgimento do Estado. Em particular, aqueles presentes em Rousseau e Locke. Os autores compartilham a compreensão da origem do Estado derivada de um contrato social, ou seja, uma decisão mútua tendo em vista o bem geral. A necessidade de tal análise se dá devido ao fato desse trabalho ter como local de partida o campo da bioética. Pode-se entender essa última como ética aplicada àquelas ações humanas que acarretam transformações reconhecidas como significativas e/ou irreversíveis no mundo vital, tendo, por vezes, como área de atuação predominante aquela da saúde e, especificamente no Brasil, da saúde pública. Como decorrência dessa especificidade a bioética, ou as bioéticas, produzida no país tem suas bases políticas na compreensão contratual do Estado.

Busca-se, sendo assim, apresentar, de forma introdutória, o desenvolvimento dessa bioética compreendida como brasileira, e a necessidade de pesquisar tais discursos da gênese e da justificação do Estado, assim como de suas ressonâncias, não só no campo da bioética e da filosofia política, mas nas relações e nas tomadas de decisão sociopolíticas cotidianas.

Tem-se, ainda, como objetivo específico, e mesmo como metodologia, colidir as ideias presentes em Locke e Rousseau com aquelas em Pierre Clastres – etnólogo francês com formação em filosofia. O último parte de estudos acerca de grupos primitivos do século XX para consolidar a ideia segundo a qual esses grupos constituem sociedades políticas, mas sociedades políticas *contra* o Estado.

Bioética, Estado e Exceção

Subjaz aos debates propostos pelas correntes bioéticas brasileiras – restringido-as às bioéticas conhecidas como a de proteção e a de intervenção – a legitimidade do Estado. A bioética da proteção busca atuar por meio de “medidas protetoras de um Estado social legítimo, que proteja, com prioridade impreterível, seus cidadãos necessitados” (SCHRAMM, 2006, p.156-7), por sua vez a bioética da intervenção confia na “responsabilidade do Estado frente aos cidadãos” (GARRAFA, 2012). Tal característica repousa sobre a origem dessas correntes da disciplina: a reforma sanitária. Essa última caracteriza-se como um movimento de trabalhadores de saúde temporalmente localizados no final da década de 70 e início da década de 80 e politicamente localizados à esquerda, ou seja, partiam da crença na possibilidade de um Estado de bem estar social responsável por mediar e solucionar as questões relacionadas à saúde e, principalmente, relacionadas à pobreza. Pode-se dizer que tal movimento deu origem ao Sistema Único de Saúde (SUS) e ressoou nos escritos bioéticos brasileiros, já que os últimos apresentam como foco os problemas que emergem das coletividades e da condição específica de país “em

desenvolvimento”.

Ressalta-se que tal movimento iniciou-se nos anos de ditadura militar no Brasil. Pode-se compreendê-lo então como um movimento de resistência perante um poder ilegítimo, forçando esse último à flexibilização. Sendo assim, as bioéticas da proteção e da intervenção tem em vista, principalmente, a defesa de populações em situação de maior suscetibilidade e/ou vulneração. Buscam assim a transformação de uma condição de violência estatal para proteção. No entanto, surge a questão se apenas nos “anos de chumbo” o Estado se configura como um poder ilegítimo ou, em termos bioéticos, um agente de *vulneração* – aquele responsável por ações cujas consequências implicam danos a indivíduos e coletividades.

Giorgio Agamben (2004) demonstra que mesmo os Estados democráticos contemporâneos repousam sobre a capacidade de suspender direitos e constituir um Estado de Exceção. No entanto, tal capacidade não se exerce, nem apenas nem principalmente, em um momento extraordinário. O autor afirma que há existência de espaços de exceção permanente nos quais essa capacidade estatal se atualiza. Exemplifica esses espaços nos campos de refugiados ou nas salas de interrogatórios dos aeroportos, tendo em mente que o modelo é o campo de concentração. Nessa direção, a polícia tem um papel central, tendo em vista sua potência de decidir, sem recorrer a outras instâncias do poder, acerca de matar ou deixar viver, constituindo-se assim como “polícia soberana” (AGAMBEN, 2002, p.115).

Agamben (2004) faz uma minuciosa digressão na qual ressalta a constitucionalidade para instalar o inconstitucional, seja em Napoleão, Hitler ou W. Bush. O caso desse último explicita a retórica do Estado de Exceção contemporâneo, aquela que recorre à defesa da democracia para legitimar atos de totalitarismo. O filósofo ainda traz à tona o papel dos decretos-leis como ferramenta excepcional, que no Brasil se reveste sob a forma de medida provisória.

Dessa maneira, ilumina-se uma face totalitária do assim chamado estado democrático de direito. No entanto, pode-se pensar que essa face se trata de uma brecha, não uma característica essencial do Estado, tendo em vista que esse surge de um contrato social. O que quer dizer que se ele possui algo como uma essência seria aquela do consenso entre o grupo que o institui visando o bem estar geral. Aqui, dois autores se destacam: Locke e Rousseau. Ambos partem de um suposto estado de natureza no qual os indivíduos se encontram isolados uns dos outros, para consolidar uma narrativa sobre o surgimento do Estado, como também para legitimar sua aurora.

Locke e a defesa da propriedade

Em Locke, tem-se um estado de natureza de liberdade pura, ou seja, pode dispor livremente de si mesmo e de suas posses. Contudo, tal liberdade é governada por uma lei de natureza derivada da razão segundo a qual nenhum ser humano deve prejudicar a si mesmo ou a outrem “na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (LOCKE, 1973, p.42). A execução dessa lei está sob a responsabilidade de cada indivíduo, fazendo assim de cada um desses um soberano, cujo poder repousa sobre a

possibilidade de matar ou deixar viver qualquer transgressor da lei natural.

As decisões soberanas não estão restritas aos casos de assassinato ou àqueles que poderíamos entender, mais comumente, como prejuízos graves a um indivíduo: atentados que geram consequências irreversíveis, ou compreendidas como tal, à integridade física ou psíquica. Mesmo, segundo Locke, as “infrações menores” podem ser “castigada[s] a esse ponto” (id, p.44). Devido a tal fato que o estado de natureza acaba se tornando prejudicial, pois “os monarcas absolutos [são] somente homens” (Idem), o que tem como consequência o fato de que não apenas a razão atua no momento decisório, mas também o amor próprio, a propensão para a defesa dos amigos, a paixão, a vingança e, mesmo, uma inclinação para o mal. Logo, os indivíduos são juízes, mas juízes parciais. Visando superar essa condição se estabelece a sociedade política.

Locke tem como ponto de partida uma questão:

“[s]e o homem no estado de natureza é tão livre, [...] se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder?” (Id, p.88).

A qual responde:

“embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada” (Idem).

Tal estado de coisas “obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes”, sendo assim, “não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de 'propriedade'” (Idem).

A preservação da propriedade se estabelece como objetivo principal da instituição e manutenção do governo, tendo como justificativa a compreensão de que a propriedade deriva da lei da razão, fato que a torna uma lei original da natureza expressa da seguinte forma: o indivíduo tem a si mesmo como propriedade, ao trabalhar incorpora a si a coisa capturada ou produzida, logo essa faz parte do indivíduo. Qualquer ataque à propriedade é um ataque ao próprio indivíduo. Devido a isso se consolida a necessidade de defesa da propriedade como defesa do indivíduo pelo governo.

Sendo assim, a sociedade política, aquela que possui um governo e leis positivas, segundo o autor, é estabelecida por meio de um consenso dos seus autores originais com o fim de defesa de suas propriedades. Fato que legitima a instituição do governo. Cada indivíduo posterior se inclui a ela por meio de consentimento por declaração expressa ou um consentimento tácito. Esse último se estabelece quando

um indivíduo goza de qualquer coisa que está sob o domínio de um governo prévio, seja a terra ou uma herança, já que tudo em uma sociedade política está sob o poder do governo. Fato que legitima a manutenção do governo.

Pode-se entender assim que Locke afirma como aurora da sociedade política uma convenção. Deriva-se assim que as leis provenientes de um poder legislativo são estabelecidas pelo poder cedido da comunidade a um corpo legislador específico que atua por convenção mas sob uma lei natural, aquela da preservação dos indivíduos e suas propriedades. O que quer dizer que o contrato que promulga a origem da sociedade política repousa sobre uma lei natural. Segundo Locke, derivam-se dela dois direitos naturais: a liberdade e a herança.

O primeiro relaciona-se com o fato do indivíduo ser dono de si e possuir a capacidade de tornar algo próprio, ou seja, excluir determinada coisa do “direito comum de outros homens” (Id, p.51), ato considerado legítimo “pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros” (Id, p.52). Dessa maneira, Locke propõe a existência de uma igualdade de oportunidades para incorporação de bens, mesmo que essa se dê por meio do trabalho de um “criado” (Idem).

Em decorrência desse primeiro direito está aquele que reserva à pessoa “o direito, antes de qualquer outra [...] de herdar com os irmãos os bens do progenitor” (Id, p.115). Pode-se pensar que sendo um atributo corporal, a propriedade torna-se hereditária. No entanto, ao relacionar esses dois direitos naturais emerge a questão de saber se há iguais possibilidades de incorporação de bens pelo trabalho, qual o motivo de existir um grupo determinado – os criados – que cede sua força de trabalho a outrem; assim como, se há essa igualdade, qual o motivo de assegurar a herança como direito essencial, o que acarreta possibilidades maiores a alguns, no caso desses nascerem em uma família detentora de muitos bens.

Essas questões trazem à luz o que mantem-se recalcado sob o discurso de Locke, assim como daqueles que têm esse autor como base de seu pensamento político – como é o caso de Engelhardt, autor de Fundamentos da Bioética: “agir contra a incorporação de uma pessoa é agir contra aquela pessoa” (2004, p.208) – acerca da necessidade e legitimidade do Estado, assim como de seus limites, que ressoam na predominância do princípio de propriedade, estabelecendo assim as bases para o pensamento liberal. O que quer dizer que a lei natural basilar e suas derivações em Locke guardam um vínculo estrito com uma forma de pensar particular – derivada de um determinado grupo, tempo e espaço – assumida como natural.

Essa inclinação atribui veracidade a uma suposição, a saber: aquela acerca do estado de natureza. A caracterização dos indivíduos como soberanos entre si confere aos primitivos uma predominância de individualismo. Fato que impede a compreensão sobre esses indivíduos estruturarem-se em comunidades políticas. O autor restringe a nomenclatura de sociedade política aos grupos sob um Estado. Além disso, a análise de Locke parte de conceitos específicos de seu espaço e seu tempo: lei natural, direito, crime, até mesmo deus: “[e]is que sendo todos os homens obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio – todos servos de senhor soberano

único, enviados ao mundo por ordem d'Ele, por cumprir-lhe a missão” (Id, p.42).

O papel central do conceito de propriedade e trabalho em Locke cria ressonâncias sobre os grupos primitivos, posicionando-os de forma subalterna aos grupos com Estado. Ao entender uma determinada forma de trabalho, aquela que tem como principal consequência a propriedade, como característica essencial da humanidade e atividade pela qual os indivíduos desenvolvem melhorias no mundo natural, o autor destina às terras povoadas pelos grupos primitivos o atributo de abandonadas, sejam elas “as florestas selvagens” ou os “desertos incultos da América” (Id, p.55). Tal atribuição dá legitimidade ao processo colonizador e ao extermínio de grupos nativos, já que se entende que a Europa encontra-se em um patamar evolutivo superior às Américas: “[a]ssim, no começo, todo o mundo era como a América” (Id, p.59).

Cabe ressaltar ainda a posição de verdade assumida pelo momento de instituição do Estado por meio do consenso de um determinado grupo, ocultando assim os característicos processos de violência e subordinação provenientes do estabelecimento de um corpo particular de indivíduos como detentor do poder político.

Rousseau, verdade conjectural e o bom selvagem

O contrato social em Rousseau compartilha dessa característica descrita por Deleuze e Guattari: “em Rousseau, a passagem do estado de natureza ao estado civil é como um salto no mesmo lugar, uma transformação incorpórea que se faz no instante Zero” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.20). Pode-se, no entanto, notar que ao começar o capítulo VI chamado Do Pacto Social do primeiro livro Do Contrato Social, Rousseau o inicia da seguinte maneira:

“[s]uponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” (ROUSSEAU, 1987 : 31).

Sendo assim, Rousseau desloca o momento fundante do Estado da posição de verdade para a de conjectura.

Nesse sentido, o autor critica aqueles que se remetiam aos primitivos e utilizavam ferramentas não apenas conceituais, mas morais para descrevê-los e julgá-los: “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (Id, 1988, p.40). Entretanto, ao fazer a sua própria descrição do estado de natureza, Rousseau afirma-a como “suposição”, mas também como “quadro do verdadeiro estado de natureza”, demonstrando assim um esforço de afirmar o caráter conjectural de sua teoria, mas posicionando-a, ao mesmo tempo, como verdade em um campo de batalha discursivo, no qual se apresenta em oposição à Locke e à Hobbes.

Em termos gerais, em “Discurso sobre a origem e os fundamentos da

desigualdade entre os homens”, o autor caracteriza o ser humano selvagem como um indivíduo livre e independente, não necessitando de uma comunidade ou grupo. Fato que constitui o estado de natureza como “o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano” (Id, p.56), já que a independência entre os indivíduos impede a instauração de um estado de guerra.

Importante para esse aspecto também é o papel da piedade, para o autor, o primeiro sentimento da humanidade. Ela se expande do amor a si próprio para a piedade para com os outros, constituindo-se como uma ferramenta de conservação da espécie. Tal sentimento assume, no estado de natureza, o papel ocupado pelas leis, pelos costumes e pela virtude nos discursos acerca das sociedades europeias. A possibilidade do desenvolvimento dessa autorreflexão selvagem provem da compreensão sobre a uma suposta superioridade do gênero humano em relação aos animais não humanos, o que produz o primeiro movimento de orgulho que se expande aos outros humanos quando se percebe as similaridades nas maneiras de agir entre esses. O que pode se entender como um processo derivado de uma razão selvagem, explicitado por Rousseau como “um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética” (Id, p 65). Constitui-se assim um modelo que visa o permanente bem estar, que por vezes, determina que os humanos se agrupem em bandos momentâneos para superar certas necessidades passageiras.

Logo, tem-se em Rousseau uma relação entre humanos e exterioridade/necessidade que possibilita modificações particulares, decorrentes das circunstâncias proporcionadas pela natureza, no pensamento dos selvagens, tendo como ponto de partida a capacidade desses de perceber e de sentir, compartilhada com os animais não humanos. As diferenças entre indivíduos no estado primitivo também são levadas em consideração pelo autor, já que em Locke, por exemplo, o poder soberano de um sobre o outro no estado de natureza é potencializado pelas inclinações e características de cada um, o que acarreta a parcialidade no julgamento individual. No entanto, no estado primitivo rousseauiano essas diferenças não diziam muito, já que as relações entre indivíduos eram raras e, mesmo, não é possível atribuir a esse estado conceitos como servidão e dominação, características particulares das sociedades com Estado.

Nesse sentido, emerge a importância de um longo trecho do “Discurso”:

“[u]m homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por um outro, da caça morta por ele, do antro que lhe servia de abrigo, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir a uma outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir a outro? Se encontrar um homem com força bem superior à minha e, além disso, o bastante depravado, preguiçoso e feroz para obrigar-me a prover sua subsistência enquanto nada fizer, será preciso que ele se resolva a não me perder de vista um só instante e ter-me amarrado com muito cuidado enquanto dormir, temendo que eu escape ou que o mate, isto é, será obrigado a expor-se voluntariamente a um trabalho maior do que deseja evitar e do que dá a mim mesmo” (Id, p.62).

A partir dessas questões o autor se propõe a responder como surge a dependência e a sujeição de uns para com os outros. Cabe ressaltar os apontamentos já feitos por Étienne de La Boétie, por volta do ano de 1548, acerca do enigma da servidão voluntária, ou seja, como que, sendo originalmente livres, muitos se submetem ao governo de um. Rousseau propõe a resposta de que o fundamento da sujeição é concomitante ao surgimento da propriedade: “verdadeiro fundador da sociedade civil” (Id, p.63). Logo, o que em Locke é considerado atributo natural e legítimo que deve ser defendido pelo Estado, causa e razão da existência desse último, em Rousseau trata-se da causa da desigualdade instituída entre os humanos.

Assim como em La Boétie, a servidão ainda apresenta-se, de certa forma, como um enigma, já que Rousseau conjectura sobre a possibilidade de um indivíduo emergir e chamar à atenção de todos acerca da maleficência da propriedade e poupar a humanidade desse caminho sem volta, mas a propriedade é aquele ponto no qual “as coisas já [...] não pode[m] mais permanecer como eram” (Idem). Algumas hipóteses são levantadas pelo autor, mas afirma que “o estado político [...] era quase obra do acaso” (Id, p.75).

No entanto, mesmo afirmando os aspectos negativos da instituição da sociedade política Rousseau em *Do Contrato Social* busca consolidar uma ordenação civil legítima: aquela estabelecida por meio de uma convenção, na qual cada indivíduo se coloca sob um poder geral, que visa conservar e defender a vontade geral. Esse corpo político é formado por outras instâncias, semelhante à separação em três segmentos de poder vigente, ou outros corpos, dotadas de certa autonomia, fato que acarreta a busca pela conservação desses corpos em específico, mas que, segundo Rousseau, devem permanecer sob o direcionamento da vontade geral.

Entende-se, assim, que mesmo tentando caracterizar os povos primitivos como “bons selvagens” e a sociedade civil como corrupta, Rousseau assume a impossibilidade de outra via, logo busca construir dentro da sociedade civil instituída uma forma supostamente legítima de governo. Ao assumir que os indivíduos primitivos são solitários e piedosos, o autor os constitui, ainda, a partir de pressupostos etnocêntricos, como Locke, e destitui desse grupo de humanos a condição de grupo sociopolítico, mantendo-os assim em uma condição de subalternidade, e acabando, enfim, por legitimar a instituição do Estado: “essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas” (CLASTRES, 2003: 220).

Pierre Clastres e as sociedades contra o Estado

As pesquisas etnológicas de Pierre Clastres levam a uma tese central:

“a ausência do Estado nas chamadas sociedades primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou sua suposta incompletude, mas de 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).

Tem-se em Clastres a exposição das sociedades primitivas como possuidoras de complexidade sociopolítica, mas que não se resulta em separações e acúmulo de poder. O papel do chefe, por exemplo, nessas sociedades afirma-se como mediador de conflitos e tem sua existência como tal em dependência direta das vontades da sociedade, (CLASTRES, 2003, p.48): “o líder não possui qualquer poder decisório”, ou seja, “o poder do chefe depende da boa vontade do grupo” (Id, p.54).

Processo semelhante se dá com o guerreiro, pois seu desejo de guerrear deve ser necessariamente compatível com o desejo de guerra do grupo do qual faz parte. Caso haja o desejo de guerra por parte do guerreiro em um momento no qual o grupo deseja a paz, o guerreiro tende à solidão ou, mesmo, encarar uma guerra particular que culminará em sua morte. Clastres remonta ao relato de Helena Valero no qual consta a experiência de vinte anos dessa última entre os Yanomami e o destino de seu primeiro marido, Fousiwe, líder guerreiro abandonado por sua tribo devido a sua tentativa de impor uma guerra não desejada pelo grupo.

A guerra primitiva, aquela desejada pelos grupos, tem um papel estruturante na constituição social intra e intertribal. Em outras palavras, a guerra não é resultado de uma necessidade, o que quer dizer que ela não se constitui como solução para a escassez, pois como retrata Marshall Sahlins (2007), lembrado por Clastres, as sociedades primitivas se caracterizam menos pela escassez do que pela abundância. Sahlins não nega a existência de momentos de dificuldade relativos à caça-coleta, entretanto afirma que a “escassez alimentar não é a propriedade indicativa desse modo de produção [a caça-coleta] em oposição a outros; ela não distingue os caçadores e coletores como uma classe ou um estágio evolutivo geral” (SAHLINS, 2007, p.144). Dessa maneira, o que poderia ser entendido como pobreza é apreendido como objetivo, ou seja, manutenção planejada de um padrão de vida específico, que ao invés de traduzir-se em escassez possibilita que “todas as necessidades materiais das pessoas [sejam] facilmente satisfeitas” (Id, p.145). Nesse sentido, Sahlins afirma que:

“[os] povos mais primitivos do mundo têm poucas posses, mas não são pobres. A pobreza não consiste em uma determinada quantidade reduzida de bens, nem é apenas uma relação entre meios e fins; acima de tudo é uma relação entre pessoas. A pobreza é um status social. Como tal, é uma invenção da civilização” (Id, p.146).

A guerra, portanto, remete-se a uma configuração política: unifica interiormente a comunidade diferenciando-a de grupos conhecidos como inimigos. Em outras palavras: “[p]ara poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra”. (CLASTRES, 2004, p.266).

Os grupos primitivos estudados por Clastres permitem divergir das ideias de um estado de natureza de indivíduos isolados no qual, por um lado, nem a guerra nem as relações políticas se constituem e aquele, por outro lado, no qual cada

indivíduo é uma ameaça soberana ao outro. O autor propõe que a “guerra é o modo de existência privilegiada da sociedade primitiva enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los” (Id, p.266-7).

As sociedades primitivas então são conhecidas de forma mais profunda e caracterizações como aquelas de sociedades de escassez podem ser questionadas, já que todas suas necessidades são atendidas satisfatoriamente e com poucas horas de trabalho. Além dessa economia afluyente, as sociedades primitivas estudadas e descritas por Clastres buscam interditar qualquer forma de poder a parte dos limites e desejos da sociedade, sejam aquelas tentativas provenientes do chefe ou aquelas do guerreiro, fato que as configura não como sociedades sem Estado, ainda em um sentido de escassez, mas sociedades *contra* o Estado.

Portanto, à luz dessas explanações, o que significa o Estado?

“Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos do corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um” (CLASTRES, 2004, p.88).

Salienta-se que o etnocídio caracteriza-se como a destruição de outros modos de vida, assim como outras formas de pensar diferentes daquelas dos que empreendem essa destruição. Considera-se então que toda formação estatal é etnocida, já que se funda na impossibilidade de outras formas de existência sociopolíticas, contudo, cabe ressaltar a potencialização ao infinito dessa capacidade pelo capitalismo, já que esse “regime de produção econômica” é o espaço do ilimitado (CLASTRES, 2004). Sendo assim, explicita-se a intolerância ocidental relativa àquela “improdutividade” encontrada nas Américas, intolerância que se atualiza: “[a]tualmente, em toda a América do Sul, os últimos índios livres sucumbem sob a pressão enorme do crescimento econômico, brasileiro em particular” (Id, p.92).

Conclusões

Partiu-se nesse trabalho do campo da bioética, campo caracterizado pela sua pluralidade, no qual conceitos e desenvolvimentos de disciplinas específicas convergem-se ou colidem-se. No que diz respeito ao que pode ser entendido como a bioética produzida no Brasil tem-se como subjacente a essa produção específica teorias acerca do surgimento e manutenção do Estado baseadas no contrato social, fato que leva a necessidade de análise e maior compreensão sobre os mesmos.

Buscou-se, devido a essa necessidade, aproximar-se dos discursos de Locke e Rousseau e fazer colidir a esses os estudos de Pierre Clastres sobre as sociedades primitivas, denominadas pelo mesmo como sociedades *contra* o Estado, já que em intensa conjuração contra essa força que tende à unificação e, conseqüentemente, ao etnocídio.

No entanto, não é necessário apenas remeter-se às sociedades primitivas para verificar essa capacidade estatal, potencializada ao infinito pelo capitalismo, de ataque e destruição de modos de vida específicos. Basta se direcionar as formas-de-vida urbana não hegemônicas, estejam elas nas favelas, ocupações urbanas ou habitando as ruas. Os processos de criminalização da pobreza, de remoções das favelas, de *despejos* das ocupações urbanas e de recolhimento compulsório das ruas representam essa capacidade do Estado impulsionada pelas transformações do capitalismo vinculadas, por exemplo, aos megaeventos (Copa do Mundo, Olimpíadas), de buscar a unificação por meio da extinção das diferenças. Clastres em seus textos deixa claro que o Estado é uma ruptura irreversível, logo é possível entender a história humana em “com Estado” e “contra o Estado”. No entanto, a questão não é “acreditar que é possível [ou] desejável remontar às sociedades primitivas” (RIBEIRO, 2012, p.96). Ao se perceber as possibilidades de formas-de-vida urbana em enfrentamento quase que permanente com as forças do Estado, salienta-se, sim, a questão acerca da possibilidade de resistir e, mesmo, criar outras possibilidades “*contra* o Estado” em um mundo no qual o Estado é uma constante.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Notes sur la politique. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: 34, 2008.
- ENGELHARDT, Hugo Tristram, Jr. *Fundamentos da bioética*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- GARRAFA, Volnei. *De uma “bioética de princípios” a uma “bioética interventiva” – crítica e socialmente comprometida*. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Disponível em: http://www.anvisa.gov.br/institucional/snvs/coprh/seminario/bio_prin_bio_int.pdf. Acesso em: 20 out 2012.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. In: Civita V. Os Pensadores XVIII. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril, 1973. p. 37-138.
- RIBEIRO, Vladimir Moreira Lima. A importância do pensamento de Nietzsche em o Anti-Édipo para a formulação de uma economia política primitiva. *Griot – Revista de*

Filosofia, Amargosa, v.6, n.2, dezembro/2012. Disponível em www.ufrb.edu.br/griot. Acesso em: 13 jan 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: _____. Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. In: _____. Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

SCHRAMM, Fermin Roland. *Bioética sem universalidade?* Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A. *Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano*, 2006.

STOLZE, Tânia; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: Clastres P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.