

UMA ANÁLISE DA SOCIEDADE INDÍGENA E O IMPACTO CULTURAL DO PROCESSO COLONIZADOR: A VIABILIZAÇÃO DO FENÔMENO ESTATAL

Bruno Nogueira Rebouças¹

RESUMO

O presente artigo trata, primeiramente, do fenômeno da guerra, que perpassa por outras idéias, a exemplo da questão da chefia, assumindo temáticas como o processo de burocratização das sociedades indígenas e da conseqüente rejeição desse fenômeno guerreiro. Dá-se ênfase ao processo de aculturação de tais sociedades, assim como o inicial caráter diplomático dos portugueses para a efetivação de sua empreitada colonizadora, precedendo o que nos ficou conhecido, na História, por etnocídio. Tudo analisado por meio de um viés antropológico.

Palavra-chave: Antropologia; sociedades indígenas; aculturação; Estado.

APRESENTAÇÃO

Ao vislumbrar as peculiaridades das sociedades indígenas e a vicissitude em que se resume o fenômeno da criação do Estado, tentei organizar uma série de idéias e conceitos os quais já são alvo de esforços de inúmeros estudos antropológicos e etnográficos, utilizando-se, também, de rica fonte historiográfica, embora ainda a considere diminuta especificamente para o tema, pelo menos. Predomina a visão montada a partir de estudos desenvolvidos por Claude Levi-Strauss – para muitos, tido como mente criadora do que, hodiernamente, denominamos de Antropologia Estruturalista –, assim como a crítica feita por seu discípulo Pierre Clastres em relação ao Estado, visto como algo anômalo, ou seja, não pertencente a um processo irremediável que qualquer sociedade para se “desenvolver” teria de perpassar-lhe. Não é o intuito desse trabalho passar idéias definitivas sobre os assuntos abordados, nem propor conceitos que devem ser, necessariamente, seguidos; mas demonstrar, ao menos, as tendências – prioritariamente as antropológicas – as quais vêm ganhando corpo em

¹ Graduando em Direito pela Faculdade 7 de Setembro.
rebbruno@gmail.com

estudos não só tidos por mais tradicionalmente consagrados na literatura da área, mas também que trabalham o desenvolvimento de tais conceitos e idéias de forma mais atual na comunidade científica, levando em consideração descobertas e novas interpretações sociais. O desenvolvimento dos argumentos leva demasiadamente em conta o pensamento de Eduardo Viveiros de Castro – o qual lecionou na École des Hautes Études em Sciences Sociales, nas Universidades de Chicago e Cambridge e teve como mentor que muito o admirou Levi-Strauss –, nitidamente na abordagem que foi dada em sua obra “A inconstância da alma selvagem”, além do amadurecido olhar de Darcy Ribeiro sobre o aspecto cultural, presente em rico opúsculo publicado em 1972, intitulado “Os brasileiros – teoria do Brasil”. Foi objetivo deste trabalho a análise e a medida comparação de textos que permeiam os séculos XVI e XVII, não só para fundamentar, mas para entender os sentidos intrínsecos dos argumentos expostos. A tentativa de concatenar tais idéias, em parte, explica-se devido ao esforço em evitar e, ao mesmo tempo, atacar alguns argumentos e conceitos que, além de preconceituosos, ignoram toda uma terminologia que se originou como fruto de uma difícil e co-participada tarefa de ordenar e possibilitar a consecução de idéias bem trabalhadas e isentas de contradição, a seguir parâmetros científicos mínimos. Leve-se em conta que muitos dos artigos acadêmicos publicados acerca de temas semelhantes, não obstante análises interessantíssimas, são maculados de descuidado desnecessário, por exemplo, nos usos terminológicos, os quais, no fim, só comprometem a eficácia argumentativa e repercussão pública desses trabalhos. Já foi, portanto, falado do ponto de partida como um todo, restando saber para onde estaria apontado o estudo contido neste artigo. A fim de se resumir em que lugar se encerram os argumentos, pode-se dizer que eles têm a finalística intenção de entender, embora de modo resumido, ao mostrar características inerentes às sociedades sem Estado, as conseqüências e o próprio encontro dos europeus com as sociedades indígenas que habitavam o Brasil em finais do século XV e começo do XVI, no aspecto da descaracterização cultural dessas sociedades, a qual se perpetua pelos seguintes séculos.

O DESENCADear DO ENCONTRO

Há e houve, por parte de alguns estudiosos, uma forte tentativa em esconder uma característica que foi classificada inerente à boa parte dos povos ameríndios que

viviam no território que denominamos, hodiernamente, de Brasil. Já falara Frei Vicente que era *Este gentio naturalmente tão belicoso que todo o seu cuidado é como farão guerra a seus contrários*.¹ Já como definira o respeitado etnólogo francês Pierre Clastres, o qual fora, na década de 1960, professor na Universidade de São Paulo na área da Sociologia, ao tratar dessas sociedades como um subgrupo do que chamou de sociedade primitiva² (sociedade sem Estado), *não se pode pensar a sociedade primitiva, eu escrevia recentemente, sem pensar ao mesmo tempo a guerra*³. John Hemming, diretor e secretário da Royal Geographical Society em Londres, ao falar dos índios do Brasil nos auspícios do século XVI, diz que

*“(...) relações intertribais assumiam várias formas. Algumas tribos eram tão isoladas que jamais entraram em contato com outros índios. Outras estavam em guerras constantes com grupos rivais de seu próprio povo ou contra tribos vizinhas.”*⁴

Isso não quer dizer que tal fato se tratasse de regra geral, que sempre a interação se resumisse ao caráter do bélico; pois, tal como é dito por Hemming, *Havia exceções a esse padrão de guerra intertribal, que subsistem ainda hoje. Alguns grupos de tribos aprenderam a viver pacificamente entre si*⁵. Para Clastres, que foi um estudioso assíduo de diferentes tribos da América, segundo circunstâncias locais as quais ele classifica como externas ou internas, qualquer sociedade primitiva poderia se tornar o que ele chama de guerreira, não negando no entanto o processo inverso, o qual a deixa de ser guerreira. Enumerando, para essa transformação, as circunstâncias externas, ele fala da *agressividade crescente dos grupos vizinhos ou, ao contrário, seu enfraquecimento, incitando-a a redobrar os ataques contra eles*⁶. Já das internas, *exaltação, no sistema de normas que rege a existência coletiva, do ethos guerreiro*⁷. Pensando como Clastres, qualquer sociedade primitiva é potencialmente apta a se tornar guerreira, dependendo de tais circunstâncias. Não é a toa que um cronista do século XVI, Pero de Magalhães Gandavo, já falava que *Estes índios têm sempre grandes guerras uns contra os outros e assim nunca se acham neles Paz (...)*⁸. Embora esse discurso esteja possivelmente impregnado de uma tentativa de justificação de pregação cristã caso o texto seja analisado integralmente, ele não está isento de uma observação que deve ser valorizada na visão do cronista. Não se deve ver, no entanto, tais guerras como o horror existente nessas sociedades, como foi típico dos cronistas do século XVI. Para se ter uma idéia da visão de cronistas, viajantes e missionários daquela época, é só observar a noção que Gandavo tinha dos gentios da terra, ao dizer que os gentios eram

“(...) desagradecidos em grã maneira, e mui desumanos e cruéis, inclinados a pelejar e vingativos por extremo. Vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos, senão de comer, beber, e matar gente, e por isso engordam muito. Mas por qualquer desgosto pelo conseguente tornam a emagrecer.”⁹

Esse trecho, além de reforçar a visão pejorativa que o europeu tinha da guerra entre tribos, mostra sua concepção de superioridade cultural em relação aos índios, ou melhor, selvagens. Novamente citando Clastres,

“Foi o descobrimento da América que, como se sabe, forneceu ao Ocidente a ocasião de seu primeiro encontro com aqueles que, desde então, seriam chamados de selvagens. Pela primeira vez, os europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam, precisaram pensar uma realidade social que não podia ter lugar em sua representação tradicional do ser social: em outras palavras, o mundo dos selvagens era literalmente impensável para o pensamento europeu.”¹⁰

Se particularizarmos a análise para tribos do tronco Tupi, temos que as operações militares dos gentios em geral não objetivavam conquistar terras, o que talvez explique a estabilidade da fronteira do Parapanema entre o prototupi e o protoguarani, nem simplesmente matar inimigos só por matar, mas *tinham o objetivo de capturar prisioneiros para a execução ritual*, que numa sociedade impregnada pelo mítico, usando idéias de Claude Leví-Strauss, sociedades que não eram voltadas para dentro, mas sim para fora, o “outro” era seu destino final, não sendo esse outro visto como um problema, mas como uma solução. A Ciência Política costuma destacar como elementos basilares do Estado o território, o povo e o poder soberano. O primeiro e o último inexistem na intitulada sociedade primitiva de Clastres. Isso tudo era de substancial importância para fundamentar sua permanência e continuidade justificada e, acima de tudo, legitimada na constituição de uma mente grupal – muitas vezes constituída –, ou seja, de um ente de caráter psíquico-social que podia perpetuar-se, tendo seus líderes como seres reconhecidos pela tribo e de permanência transitória, ou seja, na hora que a tribo se cansasse dele, seu posto se tornaria injustificado, sem haver forças coativas que o garantissem. Saindo de uma análise mais psicológica desses grupos de gentios e adentrando numa visão mais voltada para a Antropologia Estruturalista, poderíamos nos utilizar das idéias propostas pelo seu próprio fundador, Claude Leví-Strauss. Analisa o autor de *As elementares estruturas do parentesco* a ligação entre as relações as quais ele denomina de hostis e o fornecimento do que ele chama de relações recíprocas, separando a idéia de operação comercial dessas relações recíprocas. A operação

comercial só teria sentido se houvesse a necessidade de essas tribos estarem, periodicamente, cultivando relações de troca por escassez ou por qualquer outra necessidade econômica. Ao contrário, caso seja analisado com cuidado o que foi escrito por cronistas e viajantes, essas sociedades anteriores a chegada dos portugueses pareciam não cultivar, por necessidade de subsistência, tais trocas, ligando-se a um ideal que lhe foi identificado como autárquico. *Em outras palavras o ideal autárquico é um ideal anticomercial.* Sendo assim, na visão de Leví-Strauss, o que daria sentido à guerra não seria o comércio, mas a própria troca, sendo a guerra um resultado de simples transações as quais não foram bem sucedidas. Interpreta, portanto, o estudioso que o que existe é a troca, sendo a guerra uma deturpação dessa relação de troca já como uma pré-definição daquilo que seria da natureza dessas sociedades. A contra-argumentação, de grande valoração sociológica, de seu discípulo, o já tão citado Pierre Clastres, deve ser levada substancialmente em conta, a partir do momento em que ela atenta para o fato, predominantemente apresentado em documentos da época, de que era estrondosamente grande a ocorrência do fenômeno guerreiro, o que ele trata como quase universalidade desse fenômeno em diversas sociedades espalhadas pela América, mostrando, inclusive, o espanto dos próprios incas em relação a povos, localizados em suas proximidades, relativamente análogos em organização aos do litoral brasileiro na mesma época, os quais, como os do Brasil, não possuíam uma máquina administrativa e nem eram hierarquizados burocraticamente, o que é evidente, caso contrário não viveriam em uma sociedade tão igualitária e em que tudo era compartilhado com todos que o quisessem compartilhar. Mas, explica ele, que o espanto dos incas advém da guerra entre tais povos. Retomando aquilo que foi dito por Hemming, em seu sintético artigo, poderíamos dizer que a guerra seria um fenômeno natural de tais povos, sendo o contrário a exceção, já que, em sua estrutura psiquo-social de sociedade primitiva, a supressão da guerra só se viabilizaria com o seguro isolamento. Quanto a não existência de hierarquia burocratizada, fica ela nítida nos escritos de Gandavo, ao falar que

“Esta gente não tem entre si nenhum rei nem outro gênero de justiça, senão um principal em cada aldeia, que é como um capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força. Quando este morre fica seu filho no mesmo lugar por sucessão, e não serve de outra coisa senão de ir com eles à guerra e aconselhá-los como se hão de haver na peleja. Mas não castiga seus erros, nem manda sobre eles coisa alguma contra suas vontades.”¹¹

Etnólogos costumam apontar a sociedade indígena como totalidade e unidade ao mesmo tempo, por isso se explica o fato de que *se o chefe selvagem não tem poder é porque a sociedade não aceita que o poder se separe do seu ser, que a divisão se estabeleça entre quem manda e quem obedece*¹². Nota-se que, caso pudesse se manifestar alguma organização hierarquizada, com uma autoridade realmente predeterminada a ser obedecida, o seria durante a guerra, com suas devidas limitações. Assim como atestou Frei Vicente,

*“(...) nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que lha dê e a quem obedecam, senão é um capitão, mais pêra guerra que pêra paz, o qual entre eles é o mais valente e aparentado; e morto este, se tem filho e é capaz de governar, fica em seu lugar, senão algum parente mais chegado ou irmão.”*¹³

Havia, na maioria das vezes, a necessidade de esse chefe da aldeia está, irremediavelmente, ligado ao ato da guerra, isto é, ser reconhecido por seus atributos guerreiros, tamanha era a honra dada a tais feitos. Os homens que tendiam a ser mais escutados pelos membros das tribos tinham um passado guerreiro digno de admiração dos outros, o que os faziam serem vistos, inclusive pela observação de colonizadores europeus, como figuras destacadas dentro dessas comunidades. No entanto, o caráter domínio, tal qual o bem conhecemos, não existia entre eles, sendo uma evidência de como eles funcionavam tal qual uma mente grupal o fato da real legitimidade e da transitoriedade (instabilidade) que possuía o “cargo” de chefe. Na hora que não o aceitassem mais, perderia de imediato o posto sem poder reprimir seus “opositores”, assim como já foi dito antes. Atestou-se, também, que, em muitas dessas sociedades, conseguiu verificar-se a existência de uma espécie de conselho formado pelos homens mais experimentados da aldeia, os quais assessoravam ou serviam como limitação aos poderes do chefe, se é que poderíamos falar em poderes; pois o poder político não se transfigura no chefe, sendo este mais um tipo de funcionário detentor de determinadas tarefas que assume, pelo menos na maioria das vezes, a vontade da comunidade em apresentar-se como *totalidade-una*, ao seguir-se o raciocínio de Clastres. Esses que eram vistos como figuras de destaque dentro de cada casa de aldeias foram chamados por Frei Vicente de *principais*, os quais *“são dos mais valentes e aparentados e que têm mais mulheres (...)”*.¹⁴ Observe-se que o fato reiteradamente mencionado por Frei Vicente de ser o chefe “aparentado” é de imensurável importância para o exercício de tal cargo, visto que o referido “requisito” se veria necessário para se manter a sociedade coesa e una em sua totalidade potestativa indissociável. No decorrer de nossa

exposição, faz-se mister que não confundamos as definições antropológicas de tribo e aldeia, principalmente no que é válido em sua abrangência estrutural, transfigurada na sua superposição psíquico-social; pois a aldeia é subunidade de uma tribo, em que, pelo menos no Brasil, “*Parece que nenhuma tribo chega a ter um chefe que a comande como um todo, a não ser aquelas tribos que não possuem mais de uma aldeia.*”¹⁵ Adverte ainda o antropólogo da precedente citação que o termo *cacique* é um tanto inapropriado, visto que foi tirado de uma língua indígena nem ao menos falada no Brasil, sendo mera convenção já de uso generalizado de autores, embora se saiba que, à diversidade de línguas indígenas, varia-se o nome dado ao chefe.

Um aventureiro e viajante alemão o qual esteve no Brasil durante o século XVI, sendo prisioneiro dos tupinambás – o que lhe propiciou uma observação peculiar dos costumes daquela sociedade –, Hans Staden, ao falar da maior honra que se poderia ter um gentio, explica que *A sua maior honra é prender e matar muitos inimigos, costume entre eles é que, quantos inimigos cada qual tiver morto, tantos nomes pode tomar. E o mais nobre entre eles é o que conta mais nomes desta espécie.*¹⁶ Era comum tanto entre os tupinambás quanto entre outros grupos essa idéia de acumulação de nomes pelos gentios guerreiros, a variar pelo número de inimigos mortos; mas essa questão será mais bem tratada mais adiante. Os prisioneiros de algumas tribos, sendo pertencentes a outras, devido ao seu passado guerreiro, eram tratados de forma particularmente diferenciada pelos membros das aldeias que as compunham e que os haviam capturado, sendo-lhes reconhecidos os atos heróicos, inclusive, perto e durante a hora da sua morte ritualística.

A historiadora e arqueóloga Marilene Susano faz a distinção entre antropofagia e canibalismo, a primeira sendo comum em sociedades antigas, significando a ingestão da carne humana do inimigo num ritual, que foi observado ser comum, também, em algumas tribos brasileiras, sobretudo na dos tupinambás, o que justifica a ênfase dada por Hans Staden desse ato que lhe parecia comum do gentio, visto que o viajante alemão havia sido prisioneiro dessa tribo. Distinguiu-a do canibalismo, que, bem mais raro, consistia em comer carne humana como alimento, incluindo campanhas de apresamento de inimigos para esse exclusivo fim.

Seguindo visão de Eduardo Viveiros de Castro, vários costumes das comunidades indígenas foram vistos de modo pejorativo pelos europeus, para os quais

logo formavam visões estereotipadas da sua forma de viver, sendo-lhes apontados os maus-costumes da bebedeira, da poligamia, do “canibalismo”, do levianismo, apego a bens materiais, nudez e a guerra. Por serem ditos inconstantes, era mais fácil conseguir sua confiança por meio da oferta de bens materiais (anzóis, espelhos, por exemplo). O levianismo decorria da inconstância dos selvagens, que, por exemplo, prometiam uma coisa “hoje”, mas, “amanhã”, descumpriam-na. Eles, em verdade, só faziam o que queriam, não admitiam ser forçados a um comprometimento indelével com os colonizadores, nem admitiam ser coagidos para tal. Isso se refletia na sua religião, em que o sacerdote deveria ser escutado, mas, a partir do momento em que seus conselhos se tornassem duvidosos ou imprestáveis, eles tendiam a ser abandonados. Sua própria visão em relação aos deuses era diferente, por exemplo, da dos portugueses em relação ao seu deus, visto como o “senhor”, perpassando pela instituição da Igreja, vista como a “senhora”. E na linguagem medieval, cultivada desde os tempos da Patrística, em que passa a dominar a filosofia cristã, sabe-se que quem tem título de *dominus* deve ser respeitado por ser detentor de *potestas* sobre outras pessoas. O interessante é que a própria estrutura do Estado passou a ser fundamentadora de tal pensamento, a partir do momento em que reproduziu sua estrutura burocrática e hierarquizada à própria crença. O problema dos jesuítas em incutir sua crença só estaria solucionado quando eles começassem a perceber que só pela deculturação (não que tivessem a idéia do termo) seria possível uma desconstrução dessa concepção de organização social, a qual caracteriza a dita sociedade primitiva, refletindo no falecimento da “inconstância selvagem”, na adoção do Estado e na efetiva conversão religiosa¹⁷. Essas sociedades desconheciam quaisquer modelos de instituições judiciais ou máquinas administrativas que servissem para regulação do convívio social. A fim de caracterizar a idéia de não burocratização dessas comunidades indígenas, tem-se como consequência a inexistência de classes, as quais possuem como sustentáculo para sua estabilidade a criação do Estado na visão marxista, ou seja, a entidade estatal passa a justificar e legitimar a institucionalização da desigualdade dentro de um grupo social. A própria relação estabelecida com o chefe tribal o prova. Observe-se trecho extraído da “História do Brasil” de Frei Vicente de Salvador, ao falar das aldeias:

“As casas são tão compridas que moram em cada uma setenta ou oitenta casais, e não há nelas algum repartimento mais que os tirantes, e entre um e outro é um rancho, onde se agasalha um casal com sua família, e o principal da casa é o primeiro no copiar, ao qual convida primeiro qualquer dos outros quando vem de caçar ou de pescar,

partindo com ele daquilo que traz, e logo também vai repartindo pelos mais, sem lhe ficar mais que quanto então jante ou ceie, por mais grande que fosse a cambada do pescado ou da caça.”¹⁸ (pág. 79)

Para entender o processo de estratificação e burocratização dessa sociedade indígena, nitidamente viabilizado mediante o contato com a cultura européia, é interessante se trabalhar a idéia de cultura que vem sendo desenvolvida pela antropologia. Primeiramente, é importante ter a percepção de que qualquer fenômeno cultural se consubstancia num patrimônio o qual se perpetua por meio de sua qualidade de herança. Tal “pacote patrimonial” perpassa as gerações através de um fenômeno denominado, na linguagem antropológica usual, de tradição, sem o qual não poderia haver a continuidade de uma cultura, visto que, podendo-se encontrar sua essencial funcionalidade para a viabilização da subsistência de qualquer sociedade, dela se extraem três características que lhes são inseparáveis na sua definição conceitual e que abrangem três ordens fundamentais: o chamado *sistema adaptativo*, que abrange formas de ação sobre a natureza para produção e reprodução de condições materiais de existência (técnicas em geral); o *sistema associativo*, que engloba os modos de organização da associação interna da sociedade, ou seja, o conjunto de organização das relações interpessoais em geral, visando efeitos que ordenam a reprodução biológica, a produção e distribuição de bens e a regulação do convívio social (normas de conduta); e o *sistema ideológico*, o qual delimita o esforço de compreensão da própria experiência coletiva e justificação ou questionamento da ordem social estabelecida. Para não falar em desenvolvimento, em respeito ao Relativismo Cultural¹⁹ (não aderindo necessariamente a ele), o qual vê cada cultura como algo singular e isento de comparações valorativas, falarei da complexidade para avaliar os três sistemas expostos. Deve-se salientar o fato de isso não externar nada que se prenda a um tipo de Darwinismo Social, visto que o comprova o desprestígio dado a qualquer visão do Estado como algo necessário e irremediável dentro de um processo civilizatório; mas, em verdade, ligado a fator acidental que o pode proporcionar, assim como o veemente desprestígio a qualquer visão que leve a uma espécie de defesa da desigualdade social. Pelo contrario, a concatenação da visão de Clastres e Darcy cria interpretação completamente oposta a uma espécie de Darwinismo Social, visto que a respectiva defesa da institucionalização da desigualdade pelo Estado e a da valorização de uma autenticidade cultural vão, em realidade, de encontro a essa visão cientificamente precária, que justificou e justifica tantos preconceitos e atrocidades. Visto isso, tem-se

que o fator cultural, devido à sua complexidade de tratamento, jamais admitiria a existência de sociedades com culturas “melhores” que de outras, por haver uma diversidade e variedade de fenômenos que traçam a cultura de um grupo, dependendo da região, das adversidades que lhes são impostas, dos contatos e seu conseqüente aproveitamento; porém seria erro grave achar que as estruturas, nos diferentes âmbitos tratados, não tem denominadores comuns, que “estruturalizam” determinados fenômenos, podendo-se, em longo prazo, numa mesma sociedade, traçarem-se parâmetros valorativos. O próprio olhar do proceder científico tem isso como sua essência, notando-se que

“A Ciência apenas tem dois modos de proceder: ou e reducionista ou e estruturalista. E reducionista quando descobre que e possível reduzir fenômenos mais complexos, num determinado nível, a fenômenos mais simples, noutros níveis. Por exemplo, há muitas coisas na vida que podem ser reduzidas a processos físico-químicos, que explicam parcialmente essas coisas, mas não totalmente. E, quando somos confrontados com fenômenos demasiado complexos para serem reduzidos a fenômenos de ordem inferior, só os podemos abordar estudando as suas relações internas, isto e, que tipo de sistema original formam no seu conjunto.”²⁰

Caso se analisar tais estruturas em longos espaços de tempo, à orientação do antropólogo Darcy Ribeiro, pode-se observar processos que tornam cada vez mais complexos os três sistemas apresentados, caso fenômenos externos não tenham influído negativamente, ou seja, há nítido fenômeno de diversificação e experimentação do que encerra os sistemas adaptativo, associativo e ideológico, os quais deduzem o próprio fenômeno cultural, como foi visto. Outro fator se encerra na idéia de que não se podem, em nenhuma hipótese, dissociar-se nenhum dos sistemas dos outros, pois consubstanciam conjunto harmônico e inseparável, influindo e se explicando um no outro. Ademais, não só as técnicas (fator material), mas a própria percepção de mundo tende a transladar do mítico para o racional, tal qual se dá no sistema ideológico. Não que o mítico seja desprestigiado – pelo contrario – torna-se essencial sua valorização para a observação de qualquer sociedade, além da preocupação atual no entendimento e estudo científico desse mítico, procurando suas razões assim como dando valor a seu significado, tentando traduzi-los ao invés de ignorar, simplesmente, como já foi feito, sua existência e a sua correlação com qualquer esforço interpretativo. Para Levi-Strauss, ao relacionar mito e ciência, faz as seguintes considerações:

“Assim tenho a impressão de que (e, evidentemente não falo como cientista – não sou físico, não sou biólogo, não sou químico) a

ciência contemporânea esta no caminho para superar esse fosso e que os dados dos sentidos estão a ser cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada.”²¹

Desses elementos externos que citei, podemos nos concentrar no que concerne ao contato entre sociedades, podendo deduzir que, de tal contato, teremos dois efeitos: negativo ou positivo, dependendo da viabilização de continuidade da espontânea ou normal reprodução cultural. Veja que há casos em que se formam barreiras para que haja uma perpetuação dessa herança social, tirando do homem seus modos de vivência e domínio da natureza trazido por meio dos corpos de tradição. Daí saem dois conceitos decorrentes desses contatos: a aculturação e a deculturação. A primeira é o gênero, aculturação *latu sensu*, por englobar as conseqüências de qualquer contato significativo entre sociedades. Já sendo evento benéfico para ambas, aculturação *stricto sensu*, tem-se a preservação de sua autenticidade cultural, visto que há imediata reprodução independente de elementos do acervo alheio, surgindo interações coordenadas. É o que acontecia na interação entre as comunidades indígenas, por exemplo. Darcy chama as culturas que são submetidas a esse primeiro processo de “autênticas”, decorrendo de contatos entre culturas que se encontram em patamares, antropologicamente, homogêneos, ou seja, na nossa linguagem, num nível equivalente de complexidade cultural. Já o processo de deculturação é irremediavelmente maléfico para pelo menos uma das sociedades envolvidas, do ponto de vista cultural. Os elementos são impostos ao acervo patrimonial de uma sociedade, tratando-se de relação de subordinação, isto é, na fala de Darcy, tais culturas submetidas ao pólo negativo desse processo tendem a tornar-se “espúrias”. Os contatos, nesse caso, acontecem entre sociedades proprietárias de diferentes complexidades culturais, ou melhor, em patamares heterogêneos. A exemplo disso, têm-se os encontros entre europeus e índios, tornando-se cada vez mais etnocidas, visto ser dedução do fenômeno cultural a rotulação étnica²². O contato pacífico tendeu a se tornar essencialmente efêmero, como foi visto anteriormente. Os índios não tinham a mesma “linguagem” dos europeus ao guiarem sua vida, o que dificultou “harmonioso” processo de dominação. É substancial, na época do colonialismo ibérico, para o entendimento, em parte, do sucesso do processo de deculturação, além da contribuição do funcionalismo da linguagem, as relações de caráter diplomático, especificamente as que se utilizavam de rivalidades pré-existentes às chegadas de colonizadores, em diferentes esferas de tal processo. O caso da empreitada marítima portuguesa demonstra que essas iniciativas de caráter diplomático

estiveram relativamente bem presentes, tanto em seus domínios do Oriente, abrangendo, em determinada época, regiões que iam até Macau e Nagasaki, as quais deixaram segundo Charles Boxer, *a condição de obscuras aldeias de pescadores para florescentes portos de mar já no final do século XVI*²³, passando essa dominação por Guiné, África suaíli, Índia e Indonésia, quanto domínios do Ocidente, ficando evidente, nessa segunda esfera, o processo colonizador implantado no que viria a ser chamado de Brasil. A exemplo disso, no Oriente, a rivalidade de longa data entre Mombaça e Melinde, na África Oriental, possibilitou aos portugueses estabelecer seu poder na costa suaíli aliando-se à última. Já nos domínios da Província Santa Cruz, são inúmeros os casos de aliança com determinadas tribos para se conquistar e subjugar outras. Falando de como o índio foi aproveitado pelo colonizador português, em detrimento de sua substituição no trabalho escravo na lavoura de cana pelo negro, o que denomina de trabalho estável e contínuo, Gilberto Freire indica que houve uma compensação do

*“(...) índio, amigo ou escravo dos portugueses, da inutilidade do esforço estável e contínuo pela extrema bravura no heróico e militar. Na obra de sertanismo e de defesa da colônia contra espanhóis, contra tribos inimigas dos portugueses, contra corsários.”*²⁴

Fica, nesse trecho, evidente, portanto, a funcionalidade do índio como instrumento a ser utilizado em guerras contra tribos inimigas e resistentes aos conquistadores, devido à sua natureza guerreira, que, contrariamente ao que pode parecer em diversos estudos de nossa historiografia, nem sempre era vista com caráter pejorativo, embora o fosse na maioria das vezes. Já a visão de que ele era de deveras inutilidade para o trabalho contínuo, ou seja, segundo o estereótipo nacional, preguiçoso, sustentava-se suposta “inconstância de sua alma”²⁵, ou melhor, sua falta de comprometimento com as coisas, explicada, como foi visto, em grande monta, pela sua organização social sem Estado (subordinação) e pelo conseqüente tipo de “crença” por eles desenvolvido. O negro era diferente, haja vista ter passado por experiências anteriores na própria África, incluindo a famigerada participação portuguesa. Retornando à diplomacia, no caso da colonização espanhola, tem-se, por exemplo, a inimizade alimentada por espanhóis entre os astecas (mexicas) e os tlaxcalans do México, o que serve de base para entender a razão de parecer misterioso a precisão com que tais colonizadores realizaram, por vezes, tão bem suas expedições exploratórias e seus ataques milimetricamente calculados a pontos estratégicos relevantes ao seu processo de dominação. Deve-se levantar o fato de que essas relações de domínio, como

já muito salientado por estudiosos, não se restringem apenas ao âmbito do bélico, abrangendo também outras tantas relações, tais quais aquelas que foram rotuladas de etnocidas. Nas práticas de progressiva desfacelção cultural dos povos encontrados pelos colonizadores no Brasil, ao longo do próprio assentamento dos portugueses nessa região, um lugar de destaque deve ser dado à instituição da Igreja para a nossa abordagem, no que concerne à aprendizagem e ao estudo de línguas até então desconhecidas dos europeus. Para Sergio Buarque de Holanda, parece ter sido esse um ponto crucial que inaugurou o contato entre portugueses e ameríndios brasileiros na época dos descobrimentos, haja vista o referido historiador ver o fato de que, quando Portugal aportou nessas terras, encontrou basicamente ela repleta de povos indígenas do tronco lingüístico tupi, denominado depois de língua geral, o que, posteriormente, devido a essa abrangência no litoral demarcado para os portugueses pelo tratado de Tordesilhas, auxiliou para que houvesse uma familiarização e aprendizagem dessa língua²⁶, a qual, baseando-se em cronistas, tinha poucas variantes de palavras de povoação para povoação. Nesse aspecto, retomando o que foi dito, o papel da Igreja, visivelmente da Companhia de Jesus, foi de acentuada significância tanto no estudo dessa língua como no seu ensino, embora se saiba que, pelo menos de início, a própria Companhia tenha necessitado da existência de interpretes em seu próprio interior, tal qual é dito por Serafim Leite, argumentando que a

“(...) função do tupi para a Companhia de Jesus foi de língua de comunicação externa, ao ser usada para falar com os índios. A própria existência de intérpretes no interior da Companhia de Jesus indicaria as limitações do domínio do tupi entre os seus membros. Nem todos os membros a sabem; os "padres do reino" (aqueles que chegavam já ordenados), por exemplo, costumavam receber dispensa de saber a língua brasílica.”²⁷

Antes da chegada de missionários e das instituições permanentes da administração colonial, essa aprendizagem da língua era feita de forma puramente relacionada ao convívio de colonos com comunidades indígenas ligadas a diferentes formas de interação com esses povos. Em geral, esta função era exercida pelos colonos europeus espalhados pela costa. O aprendizado da língua indígena por eles era essencialmente oral, fruto da convivência por laços de parentesco e compadrio com os grupos indígenas da costa. Antes mesmo dos missionários da Igreja, era comum a aprendizagem da língua local por colonos, geralmente mediante laços de parentesco e compadrio com esses grupos indígenas, que habitavam a costa e suas proximidades.

São Vicente é um caso exemplar de núcleo de colonos formado graças às relações de alianças com os grupos indígenas da região e com predomínio do uso do tupi como língua de contato, precedendo a chegada de missionários e da administração colonial.

É nesse caminho que se constitui o início de um progressivo contato linguístico entre europeus e as diversas tribos indígenas do Brasil. Para a própria diplomacia a qual – já citada – se aproveitava de conflitos pré-existentes entre comunidades, esse contato se tornara crucial, haja vista a necessidade de os portugueses se comunicarem com os nativos visando à formação de suas « alianças » ou a outros objetivos que os auxiliassem no seu processo de dominação. Já é visto que esse caminho a ser percorrido, isto é, a adaptação às línguas dos nativos, não se trata de trabalho tão simples para seus atores ao se analisar a colonização portuguesa no Brasil. Imaginemos se, ao invés de encontrar tribos de basicamente só um tronco linguístico, esses colonizadores encontrassem de vários troncos logo de início. Mais barreiras apareceriam ao processo de dominação e imposição cultural? Provavelmente ; pois, ao se deparar com tribos de correntes como, fora o Tupi, o Macro-Jê e o Aruaque, por exemplo, a situação se tornaria mais dificultosa para os conquistadores. Não se sabe, no entanto, até que ponto essas barreiras poderiam, ou talvez não, prejudicar o referido processo. Ainda Sergio Buarque, por meio de evidências antropológicas, fala da possibilidade de as sociedades de corrente Tupi terem chegado às proximidades do litoral, recentemente antes da chegada do colonizador europeu ao Brasil, o que indica que, caso isso não tivesse acontecido, teríamos, provavelmente, encontrado tribos de diferentes troncos linguísticos, parecido com o que foi idealizado anteriormente. Do lado oposto, pela importância das « relações internacionais » entre tribos, tem-se como mais uma importante qualificação para o chefe indígena, afora a habilidade guerreira e o compadrio, o talento diplomático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O teor do argumento aqui apresentado não tem, pelo menos de início, o intuito de traçar um critério valorativo que envolve o Estado ou, sendo mais preciso, a estrutura institucional estatal. As considerações feitas visam, em verdade, contestar falsos idealismos que fundamentam contra qualquer benefício inserido em sociedade em que não predominou ou predomina tal estrutura. Se ela não nos pode servir como molde – é

difícil, mesmo assim, avaliar –, que sirva como uma visão paralela e bem menos abstrata que o Estado, a qual pode ser observada, ao menos parcialmente, dentro, ou melhor, por baixo da própria estrutura estatal. Os contratos que tem suas origens em costumes de longa data e, parcialmente, a justiça arbitral são exemplos desses casos, ao conseguirem afastar o mecanismo de coerção e dominação concernentes às atuações das instituições públicas que compõem o Estado. Deve-se ter em mente que a “defesa” da sociedade primitiva, desenvolvida por Clastres se justifica na aceção dada à contraposição entre sociedade civil (pré-estatal), na concepção *hegeliana-marxista*, e sociedade política, aquela sendo a verdadeira razão de ser da sociedade, consubstanciando o que Marx chamou de estrutura, em contraposição à superestrutura. Passa a ser importante, nesse meio, o conceito e a evolução do conceito de sociedade civil, relacionando-a a idéia que historicamente também foi desenvolvida de sociedade política. Para isso farei referência à cautelosa análise feita por Norberto Bobbio.

O referido estudioso demonstra que tende o pensamento moderno, de Hobbes a Hegel, a considerar a passagem de um estado de natureza para a sociedade política ou Estado como o momento supremo da vida coletiva do homem, em que a racionalidade humana achará justificativa dentro dele. Para os jusnaturalistas, o que existia, em verdade, era uma contraposição entre estado de natureza, pré-estatal, e estado civil ou sociedade civil, a qual se confundia com a própria sociedade política. Isso fica nítido em autores como Kant e Locke. Já Hegel é que começa a chamar a “sociedade natural” de “sociedade civil”. Marx herda tal concepção de Hegel, fundamentando a sociedade civil na Economia Política, qualificando-a como estrutura. O Estado se justificaria, nessa percepção, na superestrutura, e a sociedade civil na estrutura econômica, ou seja, na visão de Marx, na real razão de ser da sociedade. Bobbio apresenta, diante disso, três fundamentos da teoria *marxiana* e *engelsiana* do Estado:

“1) O Estado como aparelho coercitivo, ou, como dissemos, “violência concentrada e organizada da sociedade”: ou seja, uma concepção instrumental do Estado, que é o oposto da concepção finalista ou ética; 2) o Estado como instrumento de dominação de classe, pelo que “o poder político do Estado moderno não é mais do que um comitê, que administra os negócios comuns de toda a burguesia”²⁸: ou seja: uma concepção particularista do Estado, oposta à concepção universalista que é própria de todas as teorias do direito natural, inclusive Hegel; 3) o Estado como momento secundário ou subordinado com relação à sociedade civil, pelo que “não é o Estado que condiciona e regula a sociedade civil, mas a

sociedade civil é que condiciona e regula o Estado”²⁹: ou seja, uma concepção negativa do Estado, que é o oposto da concepção positiva própria do pensamento racionalista. ”³⁰

Já Gramsci, posteriormente a Marx, dá outra aceção à idéia de sociedade civil, considerando-a não na estrutura, mas sim na superestrutura, ressaltando os aspectos ligados ao privado, ou melhor, ao consenso, não ao poder público isolado. Daí deduzir que maior importância deva ser dada à superestrutura. Para ele, sai-se do campo da mera necessidade (econômico), para o campo da liberdade, algo que envolve aspecto espiritual e intelectual com possibilidade, olhando por outro viés, de se enxergar também abstração. Gramsci acaba por estabelecer uma espécie de equilíbrio entre a sociedade civil e a política, já que elas funcionam de forma complementar. A junção das duas consubstanciaria um denominado “Estado ampliado”. Bobbio termina por admitir que a confusão entre sociedade civil e sociedade política cai no erro da *estatolatria*; mas o que acontece na teoria proposta por Clastres, não obstante ele derive a uma recepção dessa idéia de Estado de Gramsci, parece remar em direção oposta a uma espécie de adoração do Estado, quando, em verdade há um repúdio ao “mau encontro”³¹. Nesse sentido, embora a concepção de Estado de Clastres pareça se aproximar da de Gramsci, ao mesmo tempo se afasta dela ao recusar a existência de qualquer “pura” liberdade dentro da esfera estatal. Para conciliar tal entrave, pode-se afirmar, simplesmente, que Clastres não recusa a liberdade dentro do “Estado de Gramsci”, mas apenas a vê como efêmera a partir do momento que enuncia seu postulado maior de *Sociedade contra o Estado* em busca da preservação da liberdade.

As razões de ser do Estado podem ser, quiçá, outras ao se derivar para a Psicanálise. A final de contas, do ponto de vista psíquico, a instauração do medo, inerente a uma sociedade que já conhecia os efeitos da dominação e da subordinação justificadas na hierarquia de classes, talvez traga uma insegurança que necessita de solução. Os maias, antes mesmo da chegada dos espanhóis, começaram a conhecer o MEDO, o qual fica evidente no medo da morte e da catástrofe, o que já havia viabilizado o desenvolvimento de estruturas inerentes às idéias de dominação e subordinação – típicas do Estado. Tal processo poderia viabilizar, como o fez aos poucos a burocratização e hierarquização desses povos, o próprio regime de servidão que estava gradualmente desenvolvendo-se e a tributação entre os próprios povos, tudo subordinado a uma força coercitiva inerente à concepção marxista de Estado. Acrescente-se a isso a tese de Pierre Clastres sobre a disfunção da estrutura auto-

regulatória da sociedade primitiva, decorrente de questões demográficas³², adicionadas à tentativa do chefe selvagem de se tornar, efetivamente, chefe (eivado de poderes permanentes). Por fim, sem derivar para um organicismo injustificado, mas sim para o reconhecimento das teorias psicológicas da mente grupal, as quais se encaixam perfeitamente às sociedades indígenas do Brasil do século XVI, pergunta-se se esse medo poderia gerar uma necessidade de perpetuação do organismo social ou da garantia existencial desse organismo e se a institucionalização política da sociedade civil, ou melhor, a viabilização do fenômeno estatal estaria inserida na resposta dessa primeira pergunta. Afinal de contas, como já sintetizara o etnólogo e antropólogo Lawrence Krader, em sua “Formation of the State”,

*The state is the ultimate organ of power in any society in which it is found. It is an organ for social integration, internal regulation, and external defense. Societies lacking the state accomplish these same ends by other means, but the state performs these services for society, and in so doing also serves its own ends.*³³

Um outro questionamento seria até que ponto as garantias assistenciais dadas pelo Estado criariam ou não um situação de dependência, ainda mais justificada – usando conceito de Gramsci – pelo exercício da hegemonia, ou seja, pelo convencimento ideológico feito pelas classes subordinantes em contraposição às classes subordinadas.

BIBLIOGRAFIA

- BOBBIO, Norberto. *O Conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1ª Ed., 1982.
- BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. São Paulo: Editora Malheiros, 17ª Ed., 2010.
- BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415 – 1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 51 Ed., 2006.
- FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise: contribuições à psicologia do amor*. Rio de Janeiro: IMAGO, 2003.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Carcere, V.2 (1931-1937)*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

- HEMMING, Jonh. “Os índios do Brasil”. IN: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina colonial: volume I: América Latina colonial*. São Paulo, SP: EDUSP, Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.
- HOLANDA, Sergio Buarque de Holanda (org.). *História da civilização brasileira. Vol.1: Época Colonial: do descobrimento a expansão territorial*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004
- _____. *Raízes do Brasil*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: J. Olimpio, 1976.
- KRADER, Lawrence. *Formation of the State*. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.
- LEITE, S. I. Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ed. Instituto Nacional do Livro, 1950.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *O pensamento selvagem*. CAMPINAS: PAPIRUS, 9. ed., 2008.
- MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1980.
- PROUS, André. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2ª Ed., 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 7ª Ed. 1996.
- _____. *Os brasileiros (Livro I – Teoria do Brasil)*. Petrópolis: Editora Vozes, 6ª Ed. 1981.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Martin Claret, 1ª Ed, 2006.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
- VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil: 1500-1627*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 7ª Ed.1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2ª Ed. 2002.

NOTAS

¹ VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil: 1500-1627*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 7ª Ed.1982. P. 84.

² Dois cuidados devem ser tomados: o primeiro concerne a não se cair no engano de se pensar tal termo como algo pejorativamente anacrônico, já que o termo não se refere a uma sociedade “arcaica”, mas a um gênero estrutural que possui, no seu significado, em primeiro lugar, a idéia de inexistência de Estado; o segundo se trata de não se confundir a idéia de “sociedade primitiva” com a de “pensamento primitivo”, consagrado antropológicamente como termo o qual se refere aos grupos sociais sem escrita.

³ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. P. 273.

⁴ HEMMING, Jonh. “Os índios do Brasil”. IN: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina colonial: volume I: América Latina colonial*. São Paulo, SP: EDUSP, Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. P. 111.

⁵ IBDEM.

⁶ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. P. 277.

⁷ IDEM.

⁸ GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008. P. 129.

⁹ IDEM. P.121.

¹⁰ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. P. 232.

¹¹ GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008. P. 123.

¹² CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. P. 254.

¹³ VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil: 1500-1627*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 7ª Ed.1982. P.78.

¹⁴ IBDEM.

¹⁵ MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1980. P.109.

¹⁶ STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Martin Claret, 1ª Ed, 2006. P.152.

¹⁷ Os padres começaram a se preocupar em deculturá-los desde criança, proibindo qualquer manifestação de sua cultura original, não permitindo a absorção natural de seu acervo patrimonial pelo processo da

tradição. As missões e reduções promovidas pelos religiosos traduzem bem tal fato.

¹⁸ VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil: 1500-1627*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 7ª Ed.1982. P. 79.

¹⁹ Não se deve esquecer que o Relativismo Cultural tem sua razão histórica de ser, tendo, antes de um fundamento puramente antropológico, a revanche aos catastróficos efeitos que, por exemplo, deram embasamento a práticas desfaceladoras do ponto de vista cultural que foram atestadas no que ficou conhecido por Neocolonialismo e, também, durante as duas grandes guerras.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito e significado. Lisboa: Edições 70, 2007. P.21

²¹ IBDEM. P.18.

²² Para os que gostam de conceituá-la, encontramos, em suas análises, uma série de características comuns, que não precisam estar, necessariamente, todas presentes, tais quais a língua, a religião, a cor, a estatura média e os usos e costumes comuns, sendo estes últimos de inexorável importância.

²³ BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415 – 1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P. 79.

²⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 51 Ed., 2006. P. 163.

²⁵ Faz-se referência a artigo publicado por Eduardo Viveiros de Castro em obra sua do mesmo nome.

²⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. P. 105.

²⁷ LEITE, S. I. Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol.II. Rio de Janeiro: Ed. Instituto Nacional do Livro, 1950. P.564.

²⁸ Apud. Marx-Engels, *Manifesto del partido comunista*. In: Opere scelte, Editori Riuniti, Roma, 1966. P. 297 [ed. brasileira: in Obras Escolhidas, Ed. Alfa-Ômega, São Paulo, 1978, vol. 1]

²⁹ Apud. F. Engels, *Per la storia della lega dei comunisti*. In: Il partito l'Internazionale, Edizioni Rinascita, Roma, 1948, p. 17

³⁰ BOBBIO, Norberto. *O Conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1ª Ed., 1982. P. 22.

³¹ Termo utilizado primeiramente por La Boétie, em seu "*Le Discours de La servitude volontaire*", o qual traduz o nascimento da desigualdade social, e apropriado por Clastres para indicar, segundo sua interpretação ao referido autor, o surgimento do Estado.

³² Para Clastres, a questão demográfica influencia politicamente a sociedade dita primitiva, visto que um dos seus mecanismos auto-regulatórios é a fragmentariedade e a atomização dessas sociedades – já decorrentes da própria guerra –, já que são sociedades que dependem de mecanismos regulatórios do poder do chefe ligados ao cunhadismo, à generosidade do chefe para com os membros da tribo, enfim, mecanismos inviabilizados numa sociedade demasiadamente numerosa e que recusa sua característica centrífuga, usando termo de Clastres. O antropólogo tipifica tal disfunção mostrando as consequências surgidas da sociedade Tupi-Guarani no final do século XV e início do XVI, quando da chegada dos ocidentais.

³³ KRADER, Lawrence. *Formation of the State*. New Jersey: Prentice-Hall, 1968. P. 28. Tradução: "O Estado é o maior órgão de poder de qualquer sociedade em que ele se encontra. Ele é um órgão de integração, regular interna, e defesa externa. Sociedade sem Estado conseguem esses mesmos fins por outros meios, mas o Estado executa esses services para a sociedade, e em assim fazendo serve igualmente aos seus próprios."