

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DISCIPLINA: ANTROPOLOGIA POLÍTICA
PROFESSOR: RAFAEL JOSÉ DE MENEZES BASTOS
AULUNO: ADELMO GENRO FILHO

VIOLENCIA, POLÍTICA, PODER E ESTADO
REFLEXÕES PRELIMINARES

* Nosso propósito é apresentar algumas reflexões iniciais em torno dos conceitos de "violência", "política", "poder" e "Estado". Pode-se dizer, grosso modo, que existem duas grandes tendências no pensamento teórico contemporâneo com relação ao tratamento dispensado para a violência, a política e o poder. De um lado,

1) diversos marxismos formando um pólo que pensa tais conceitos como realidades históricas empíricas, vinculadas intimamente às sociedades de classes e, portanto, passíveis de serem superados ou extintos numa futura sociedade igualitária. De outro, aqueles que

2) atribuem a tais conceitos uma dimensão supra-histórica, isto é, uma existência persistente desde os primórdios da organização social (como entre os esquimões, os bosquímanos e os pigmeus, que se estruturam em bandos), até os últimos homens que pisarem a face deste planeta. Seja qual for sua estrutura de relações. * Fato notável é que, de modo geral, tanto uns como outros atribuem a tais conceitos uma conotação ética. A violência é, implícita ou explicitamente, ligada à crueldade. O político é compreendido como um lugar de conflito, mas este, de uma forma ou de outra, entendido como fruto da desigualdade social. O poder, por sua vez, é implicado sempre com a subordinação, e esta, com a opressão de uma parte da sociedade sobre outra ou de um indivíduo sobre outros. O resultado geral é que o otimismo dos primeiros (marxistas) exige, para sua efetivação, a supressão da política, da violência e do poder político. Enquanto o pessimismo dos outros, que percebem as "desgraças" da violência e do poder como uma maldição eterna, tendem naturalmente a realizar uma apologia, indireta na maioria dos casos, da violência e do poder atuais. Porém, nem todos os estudiosos da antropologia ou da política permanecem prisioneiros desse impasse que, configurando uma encruzilhada cu-

6301845
6168

jos caminhos não levam a compreender as possibilidades concretas de humanização, deve ser negado em seus pressupostos. É exatamente nessa perspectiva que pretendemos situar este trabalho, sem a pretensão descabida da última palavra, mas com o intuito de contribuir no debate.

* A antropologia política toma como ponto de partida a idéia de que todas as sociedades possuem, de algum modo, formas de ordenamento interno de suas práticas sociais, mas que nem todas realizam essa função por meio de um modelo estatal de governo. Na organização do Estado, diz Krader, o homem concentra seu poder sobre o homem numa só agência. "O monopólio da força física por essa agência é absoluto".⁽¹⁾ O Estado, assim, não é um órgão independente que se impõe à sociedade a partir do exterior, mas uma instituição nascida das entranhas da própria sociedade, que concentra e monopoliza o poder político. Essa mera constatação, comum à maioria dos observadores, nada nos diz sobre sua gênese, pouco sobre sua natureza e sequer nos oferece uma pista para investigar o conceito básico usado para definir essa monopolização enquanto Estado: a política. Para tentar fazê-lo, começemos dialogando com os "gigantes", em cujos ombros aqueles de pequena estatura teórica, como nós, podem perscrutar horizontes mais amplos. Com base nas indicações de Cassirer⁽²⁾, mas não apenas nelas, façamos um passeio pela problemática hegeliana.

† Para Hegel, o mal não é um fato accidental, mas um aspecto inseparável da própria definição da realidade histórica. Ele quer descobrir sob os significados religiosos e teológicos um significado mais profundo: o filosófico. Assim, a história geral é o desenvolvimento do Espírito no tempo. A natureza, o desenvolvimen-

IMPOSSIBILIDADE
de
ANTROPOLOGIA
POLÍTICA

Hegel

to da Idéia no espaço. A "lei do coração", afirma Hegel, revela-se como um instrumento das tendências históricas mais profundas, como subversão e destruição. As paixões individuais e coletivas realizam o seu oposto ao nível da totalidade histórica: a Razão Universal. Ele quer resolver a dualidade do mundo sem, entretanto, dissolvê-la num dos seus termos polares (matéria ou espírito) ou em qualquer substância única, já que neste caso seria abolida a contradição que move o mundo em direção ao Espírito e revela o Espírito do mundo. Por isso, critica o monismo de Espinosa, alegando que ele contraria a realidade do próprio mundo. Ao pensar a unidade do mundo com Deus, afirma Hegel, ele dissolve o mundo em Deus, constituindo uma unidade sem contradição e sem vida. A teologia cristã, por seu lado, sendo diametralmente oposta, faria o mesmo caminho em sentido contrário. Segundo Hegel, a encarnação de Cristo não deve ser pensada como um fato metafísico, mas histórico. O afastamento entre a "ordem divina" e a "ordem temporal" indica os limites do cristianismo enquanto concepção filosófica. A "ordem temporal" é corrompida, já que sua redenção coincide com sua destruição. Deus, nessa concepção, está oculto, envolto em mistério. Hegel quer revelar esse mistério, revelar o Espírito no tempo, e este como uma face do próprio Espírito. Uma interpretação positiva do cristianismo, ao contrário da interpretação negativa oferecida pela teologia. A eternidade vista dentro do tempo e revelando-se através dele. A substância percebida e criada através do temporal, o eterno revelando-se no presente. Deus não está acima da história, nem tem uma história, Deus é a história. Enquanto para o cristianismo a revelação é o sinal de que existe, noutra ordem, o mistério, para Hegel o mistério

TEOLOGIA
CRISTÃ

rio existe através da revelação, como movimento de sua própria exteriorização.

✧ É no contexto dessa ontologia hegeliana que podem ser compreendidos plenamente a significação do Estado, da violência e, por conseguinte, a política e o poder. No pensamento de Hegel, o Estado não é somente uma parte, um momento, um lugar especial da história, mas a essência, o próprio núcleo da vida histórica. O estado é o pré-requisito da história, sua realidade suprema, a encarnação do "Espírito do Mundo". Pode-se dizer, arriscando uma daquelas inversões verbais tão caras ao jovem Marx, que, enquanto para o cristianismo a essência histórica está contida num invólucro místico, para Hegel a essência mística manifesta-se no envólucro histórico.

*Se é verdade que as ciências não podem alegar inocência em relação às consequências práticas do potencial que despertam, muito menos a filosofia, cujo saber está viceralmente ligado aos fins humanos. *Desse modo, Cassirer tem razão, pelo menos em certa medida, quando vê nas concepções hegelianas um brutal programa do fascismo. "Os homens são tão loucos que chegam a esquecer(...) - proclama Hegel - no seu entusiasmo pela liberdade de consciência e pela liberdade política, a verdade que reside no poder". (3) Ele combina, denuncia Cassirer, o culto do Estado com o culto do herói. *Não obstante, as filosofias devem ser compreendidas em suas ambiguidades. E nenhuma, talvez, tenha sido tão grandiosamente ambígua quanto a de Hegel. *De fato, o indivíduo fica dissolvido numa Razão que lhe é exterior, da qual ele acaba sendo um mero instrumento. A "lei do coração" é a forma pela qual a necessidade histórica profunda se impõe. Mas quando Hegel fala na "História",

na "Razão", no "Estado", no "Herói" e nas "paixões" não diz exatamente o mesmo que os iluministas. As paixões se constituem no modo pelo qual se realiza a razão universal. A "astúcia da razão" é exatamente o fato de realizar-se através do seu oposto. O Estado é a idéia do Estado e não algum Estado em particular. Quando fala em "liberdade", "progresso", "consciência", Hegel se refere a dimensões de uma totalidade histórico-ontológica em seu desenvolvimento. Quando fala no "poder", ele não quer dizer apenas poder político, coerção física ou violência pessoal, mas em algo que implica no poder da História em revelar o homem e no poder do homem em produzir-se na história. O Estado, ainda no mesmo sentido, não é algo que deve se sobrepôr, política ou militarmente, a todos os níveis da sociedade, mas uma síntese em movimento que se nutre das contradições e convive com as diferenças* Portanto, a dedução fascista ou "totalitária" do pensamento de Hegel não pode ser entendido como algo linear e unívoco, e sim como possibilidade, como desdobramento possível de um dos pólos da ambiguidade contida em seu sistema.

* Assim, a violência, o poder e a política em Hegel assumem um estatuto ontológico, enquanto dimensões essenciais do próprio existir humano através da história. São as diversas faces do Espírito que, em suas contradições, revela-se como autoconstrução do homem e, nessa medida, como realização histórica do próprio "Espírito do Mundo". Entretanto, apesar de historicizar o Espírito e revelar o homem como o processo real de sua manifestação no mundo, o misticismo de Hegel não fica solucionado. Fica, isto sim, historicizado e ambíguo. Trata-se, certamente, de uma espécie de teologia cujo Deus só existe no movimento de sua revelação efetiva no mundo. Uma religião cujo templo é a história, pois é nela

Ontologia
Hegeliana

que se realizam as contradições do Espírito em seu desenvolvimento. Porém, o "Espírito Absoluto", que inspira a finalidade desse desenvolvimento e o seu último termo, só pode esconder um único pressuposto: o próprio "Espírito Absoluto".

* Foi contra isso que Marx se rebelou, indicando o que chamou de "envólucro místico da praxis". A inversão marxista buscando colocar Hegel de cabeça para cima, com os pés na terra, aboliu o "Espírito do Mundo" como pressuposto ontológico. E isso significou, sem dúvida, um enorme passo adiante.* No entanto, Marx talvez tenha levado de roldão a complexidade do "mundo do espírito" que emana intrinsecamente da praxis. O Estado, a política e o poder foram rebaixados ao estatuto da "cidadania", como manifestações historicamente determinadas e, portanto, fadadas a desaparecer com as condições que os geraram. Retomando, pois, uma tradição do pensamento ocidental que Hegel havia oferecido elementos para superar, embora partindo de uma concepção idealista e mística se tomada em seu sistema global.* É necessário retomar, portanto, não o idealismo de Hegel, mas o estatuto da ontologia do ser social em que ele situou as categorias que nos preocupam. Começemos, então, pela violência.

SIMPLIFICANDO MARXISTA

Para o texto

A praxis, ressalta Adolfo Sánchez Vázquez, é o processo formação ou, mais exatamente, de transformação da matéria. O sujeito, por um lado, imprime uma determinada forma à matéria depois de havê-la desarticulado ou violentado. Desse modo o objeto é arrancado de sua própria legitimidade, da lei que o rege, para sujeitar-se às leis que o sujeito estabelece com sua atividade. Vázquez demonstra ainda que a legalidade que lhe é imposta de fora não pode ser absolutamente exterior ao objeto, já que nesse caso encontraria um obstáculo intransponível e jamais poderia realizar-

se. As possibilidades concretas da transformação já existem no próprio objeto, de modo potencial ou latente. Mas tais propriedades potenciais só existem para o sujeito como algo possível, que se realiza mediante sua praxis, ou seja, sua atividade real e objetiva. "Na medida em que a atividade prática humana se exerce sobre um objeto físico, real, e exige a alteração ou destruição física de sua legalidade ou de algumas de suas propriedades, pode-se dizer que a violência acompanha a praxis. A violência se manifesta onde o natural ou o humano - como matéria ou objeto de sua ação - resiste ao homem. Verifica-se justamente numa atividade humana que detém, desvia e finalmente altera uma legalidade natural ou social. Nesse sentido, a violência é exclusiva do homem, na medida em que ele é o único ser que para manter-se em sua legalidade propriamente humana necessita violar ou violentar constantemente uma legalidade exterior (a da natureza)."⁽⁴⁾

Aponta o mesmo autor, que a violência não se define apenas pela presença da força. Na natureza há forças naturais, mas a violência não é a força em si, ou em ação, mas sim o uso da força. // "Por isso dizemos que a força em si não é violência, e sim apenas a força usada pelo homem. Daí o caráter exclusivamente humano da violência".⁽⁵⁾

O que Vázquez pretende demonstrar é que o conceito de violência implica numa finalidade, o que requer numa mediação que só os homens podem estabelecer. O jogo cego das forças naturais, incluindo aí o reino animal, não supõe mediação mas a mera transmissão de efeitos que, determinada por um código fixo ou simples produto de certas propriedades da matéria, não distingue os meios dos fins. Não impõe, portanto, uma nova legalidade no objeto ex-

terior, mas tão somente resulta nela. Noutros termos, na linguagem da informática, é o que indica Roberto Cintra Martins:

"A carência de meios de adaptação em sua estrutura de impulsos instintivos faz com que o homem, ao adaptar-se à natureza, necessariamente a adapte a si. O homem é um ser que informa a natureza: nele, a indeterminação da estrutura de reação aos estímulos desloca o ponto de equilíbrio da homeostase indivíduo-universo para uma situação de desequilíbrio essencial, onde ambas as partes, indivíduo e meio ambiente se informam mutuamente".⁽⁶⁾

VIOLÊNCIA

A violência, assim, é a força quando estruturada pela teleologia humana que, como ensina Lukács⁽⁷⁾, não vigora ao nível da história (o que seria atribuir a ela um projeto que apenas os homens podem ter), mas da atividade dos homens substanciada no trabalho social. A violência implica, de alguma forma, na consciência. Mas não necessariamente numa consciência que prevê todos os resultados da praxis em sua dimensão coletiva ou individual, e sim da consciência que é o pressuposto da ação humana, seja qual for sua capacidade de prever efetivamente os resultados em cada situação ou momento histórico. Numa palavra, os organismos vivos não-humanos informam a si mesmos, nunca a natureza. Os homens informam também a natureza, transformando-a numa natureza humanizada, em algo organizado e, portanto, sujeito a uma legalidade determinada. Os homens violam o meio ambiente porque fazê-lo é próprio de sua essência.

Temos até aqui o seguinte pressuposto teórico: o homem é um ser, em sua essência ontológica, violento. A violência é própria e exclusiva do ser humano. Porém, a questão que se coloca é saber como esse pressuposto pode nos ajudar a compreender a vio-

lência tal qual é apreendida pelo senso comum que, afinal, é o nosso verdadeiro objeto de investigação. É verdade que a teoria não pode rebaixar-se ao senso comum, sob pena de ficar prisioneira de suas incertezas e dubiedades. Por outro lado, ela de nada serve se não esclarecer as questões que são tangíveis ao senso comum e atuantes entre os "homens comuns". A construção teórica do objeto da investigação visa desvendar o objeto real que se manifesta empiricamente.

A sociedade humana é uma totalidade concreta, ou seja, um todo formado por partes que não são redutíveis a ele. Para que sociedade humana possa violar a natureza, exercer a sua praxis, ela é obrigada a mediar-se constantemente através de si mesma. Isso quer dizer que cada indivíduo só pode realizar sua atividade mediado pela sociedade. Esta, por sua vez, deve mediar-se pela atividade dos indivíduos para realizar-se como praxis diante da natureza. Disso decorre que a violência - agora no sentido especificamente histórico-social - é a legalidade que a própria sociedade se impõe ao impor uma determinada legalidade à natureza. Noutros termos, é a auto-violação da sociedade à medida que violenta o meio ambiente. É a auto-organização social paralela à organização que impõe ao mundo exterior. Esse processo é a substância do que chamamos história. No entanto, dois aspectos devem ser devidamente esclarecidos. Primeiro, quando falamos em "legalidade", neste caso, obviamente não estamos nos referindo apenas ao mundo jurídico. Trata-se precisamente do processo constante de organização e reorganização do todo social, cuja estrutura é dada pelas relações sociais de produção. O segundo aspecto, é que quando falamos em auto-organização da "sociedade" não estamos pretendendo

TEORIA X
SENDO
COMUM

HISTÓRIA

afirmar que isso ocorre. A semelhança dos sistemas cibernéticos, como unidade que se auto-determina genericamente, segundo um único "projeto". Neste caso, perderíamos a especificidade da violência em sua dimensão histórico-social. O processo de violação da natureza e da sociedade, vale dizer, de construção destes dois eixos paralelos da legalidade humana, envolve projetos qualitativos e quantitativos que podem ser distintos e contraditórios ou até antagônicos. Como a sociedade é uma totalidade concreta e não um todo abstrato, as opções em torno das alternativas colocadas pela prática social sempre foram e sempre serão, ao nível das individualidades ou das particularidades, distintos e contraditórios. Nas sociedades de classes, sem dúvida, são opções antagônicas. De qualquer modo, seja qual for a sociedade (de classes, de castas, igualitária ou qualquer outra), as práticas sociais que implicam nessa violência essencial no interior da sociedade, existem como um "trânsito" constante do todo para as partes e vice-versa. [Esse modo de existência social das práticas que informam (ou violam) a organização da sociedade, esse "trânsito" contínuo da violência é o que devemos chamar de política.] Portanto, o político não pode ser indicado como um "lugar" ou um "espaço" do social, mas exatamente como um "não-lugar", como um movimento. Nem o conceito de política deve ser visto como indicação de uma "qualidade" das práticas sociais, mas como o exercício (mais ou menos deliberado) para realizar socialmente práticas sociais qualitativamente determinadas. Num sentido metafórico, podemos afirmar que o político é o movimento que aparece ao corte vertical na horizontalidade do desenvolvimento histórico. Por isso mesmo, tão essencial quanto a própria história. Abolir ou extinguir o político seria, portanto, pretender extinguir o processo histórico. Da mesma forma que a

Política
"Não-lugar"

violência histórico-social é um aspecto da apropriação da natureza pelos homens, a política é um aspecto do movimento histórico. Mais adiante veremos que, assim como a violência do homem sobre a natureza não pode ser entendida como algo puramente negativo, a violência histórico-social tampouco pode ser considerada apenas sob esse aspecto. Poderemos ver, então, que a violência não significa necessariamente opressão de uma parte da sociedade sobre outra, nem a política necessariamente "desigualdade social", embora signifique diferença e contradição.

Vejamos, antes, como a tentativa de Poulantzas, embora delicada e complexa, não avança sequer um milímetro sobre essa questão:

"O objeto da prática política, tal como aparece no desenvolvimento do marxismo por Lênin - é o lugar onde, em última análise, se fundem as relações entre as diversas contradições, relações que especificam a unidade da estrutura; o lugar a partir do qual se pode, em uma situação concreta, decifrar a unidade da estrutura e agir sobre ela com vistas à sua transformação".⁽⁸⁾

O linguajar típico dos estruturalismos marxistas não esconde a indigência empirista. O objeto da prática política é o "lugar onde se fundem as relações entre as diversas contradições". A prática política atua onde as contradições aparecem "fundidas" numa espécie de síntese que "especifica a unidade da estrutura". A política se constitui numa ação sobre o ponto nodal da estrutura, tendo em vista sua transformação. O que nos diz o autor, simplesmente, é que as estruturas só podem ser transformadas politicamente, ou seja, que a transformação da estrutura é um fenômeno político. Mera tautologia. Mas o mistério da política não resulta de-

cifrado, ou seja, de que forma ela atua na própria constituição do social ao mesmo tempo que na sua destruição. Nesse aspecto, Poulantzas nada nos diz de novo, com a desvantagem que "parece" estar dizendo.

Pierre Clastres, sem discutir os pressupostos filosóficos do problema, armado de aguda intuição teórica, afirma que a violência é a essência do político. De fato, sendo a política a forma de existência das práticas sociais - enquanto trânsito contínuo entre a particularidade e a universalidade do social, e sendo a violência sobre a natureza e a sociedade a substância de tais práticas, a violência histórico-social torna-se um aspecto inseparável da política. A violência é a essência da política, porque o modo de existência dinâmico das práticas implica na violação constante do social. Noutras palavras, a violência em sua dimensão histórico-social só pode ser realizada enquanto política, isto é, no ato mesmo de seu trânsito.

Violência é política

É próprio da essência humana violentar o mundo, interferir na legalidade das coisas, apropriar-se e organizar humanamente aquilo que, por si mesmo, para o homem, é absolutamente insignificante. Nesse processo, o homem viola a si mesmo, transforma-se, nega a si mesmo e supera-se continuamente. É porque violenta a natureza que o homem é obrigado a violentar-se. A violência é, portanto, a essência mesma desse trânsito social através do qual a individualidade violenta a particularidade, esta violenta a universalidade e o ciclo se refaz, sempre trazendo algo de novo ao ponto de partida. A criação história, a história propriamente dita, se dá sempre nesse descompasso entre a produção e a reprodução da vida social, nessa unidade de contrários em que um se

transforma constantemente no seu outro.

A violência não é sinônimo de crueldade ou de opressão. A crueldade pode ser reduzida indefinidamente. A opressão, pelo menos como possibilidade concreta, pode ser extinta da sociedade. A desigualdade social e os antagonismos podem ser superados. Mas a violência, enquanto construção e organização da sociedade, em sua positividade ontológica, como afirmação e auto-criação permanente não pode nem deve ser abolida, por isso seria extinguir o próprio homem. A política, por seu turno, persistirá sempre - mesmo se algum dia desaparecerem os antagonismos - como trânsito que produz e soluciona, permanentemente, as contradições potencializadas nas diferenças. Ela será sempre o movimento de identidade e não-identidade dos indivíduos e das partes que compõem e produzem o social. A violência é sinônimo de opressão quando há uma distribuição desigual do poder, como ocorre no capitalismo ou nas demais sociedades baseadas na exploração e na subordinação. Mas para falar desse modo é preciso conceituar o poder, mantendo a racionalidade do sistema de categorias precedentes. É o que procuraremos fazer a seguir.

Já vimos que a política é a dimensão social da violência, ou seja, o trânsito das práticas sociais que têm na violência, enquanto categoria filosófica, seu pressuposto, e enquanto dimensão social sua essência. Assim como a violência não pode ser definida pela política, mas exatamente o inverso, já que a violência é logicamente anterior, tampouco a política pode ser definida pelo poder. Para que o poder não resulte reificado e misterioso, é a partir da política que podemos compreendê-lo. O poder é a distribuição das possibilidades concretas do exercício da política. Is-

política:
solução para
contradições
potencializadas
nas
diferenças

power

to é, a distribuição das possibilidades concretas, na sociedade, de fazer transitar práticas sociais qualitativamente determinadas. Se, do ponto de vista das categorias filosóficas, o poder é a possibilidade genérica da violência genérica, do ponto de vista da sociedade ele só pode ser entendido como a distribuição social das possibilidades políticas. Pois estas é que implicam no trânsito das práticas que violam a própria sociedade. Não podemos explicar o poder, como determinação social, sem referir o "trânsito político" das práticas no qual esse poder se efetiva. Temos, então, uma conclusão que, à primeira vista, parece surpreendente: o fundamento da política não é a "luta pelo poder". Ao senso comum, no mundo dos fenômenos, aparência e essência mostram-se invertidos. O poder é que é a distribuição das possibilidades políticas. Só depois dessa premissa é que podemos considerar a política como "a luta pelo poder", ou seja, da política nasce uma luta pela possibilidade de exercê-la. Fazer política é também lutar por uma distribuição determinada dessa possibilidade, e essa distribuição se chama poder. *Forçadamente, é o tratamento entre particularidade e universalidade que leva à primariedade do "poder social"; a política é que possibilita o "poder político" e sua prática*

Inicialmente, a antropologia estudava a política enquanto sistema, como um complexo de instituições que cristalizava a reprodução da sociedade. Mais tarde, passou cada vez mais a reconhecer a necessidade de compreender a política como processo, fruto de conflitos que perpassam todos os póros do social, ou seja, como reprodução mas também criação da sociedade. Nesse sentido, o comportamento político assume toda sua especificidade humana, sendo radicalmente distinto dos fenômenos "sociais" que ocorrem no reino animal. A política começa onde termina a relação entre a singularidade e o gênero, na qual este último é determinante e "utiliza" a variabilidade do singular em função dos seus desíg

nios geneticamente acumulados. A política inicia com a "libertação" do individual da pura determinação do gênero, tornando-se então partícipe efetivo da auto-produção universal da espécie humana.

A reflexões precedentes nos conduzem, de modo quase natural, a certas considerações provisórias sobre o Estado. Não basta dizer - como faz Poulantzas - que o Estado possui a função de articular a garantir a unidade dos diversos níveis do todo social. Isso nos levaria a compreendê-lo apenas como "aparelho" de dominação. O Estado parece ser produzido como uma síntese que emana da própria articulação dos elementos do todo social. Se o poder, antes do Estado, existia difuso, distribuído mais ou menos equitativamente entre os membros da sociedade, depois ele se concentra numa única "agência" que adquire o monopólio desse poder. Portanto, o Estado surge da concentração de um poder já existente. Quer dizer, para que transitem e se realizem socialmente determinadas práticas de subordinação e exploração é preciso que a distribuição das possibilidades de implementá-las tenha antes sido alterada, isto é, tenham se concentrado nas mãos de uma parcela da sociedade. A grande questão é como e porque isso aconteceu. Pelo que indicam as pesquisas etnográficas, alguns fenômenos sociais parecem intimamente ligados ao surgimento do Estado ou, pelo menos, são quase sempre paralelos ao seu aparecimento: o crescimento demográfico, o desenvolvimento das forças produtivas, o aumento da divisão do trabalho e da especialização de certas funções, o processo de redistribuição da produção a partir de um centro e, inevitavelmente, o nascimento das diferenciações sociais, da opressão e da exploração. A maior dificuldade é que o Estado parece ser, tanto lógica como historicamente um resultado e ao mesmo

tempo um pressuposto do dilaceramento sofrido pela sociedade.

Mas a hipótese de Pierre Clastres, invertendo a proposição marxista, torna-se aqui extremamente rica em termos teóricos:

"A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes". (9)

Porém, se Clastres responde o "como" em relação ao surgimento do Estado, seu livro termina onde começa o "porque", sem respondê-lo satisfatoriamente. Talvez, a hipótese que possa ser levantada para responder esse "porque" esteja ligada às variáveis cujo desenvolvimento é sempre paralelo ao surgimento do Estado: o aumento da população, o incremento das forças produtivas, a divisão do trabalho e a especialização de certas funções sociais, aliados ao processo de redistribuição da produção a partir de um centro. Mas não queremos deduzir disso, como muitos já fizeram, que o processo de complexificação da sociedade tenha, por si mesmo, imposto a necessidade do Estado como administrador central das atividades produtivas e técnicas. Nossa hipótese é que a complexificação tenha gerado, no sistema social, uma pluralidade de alternativas para as práticas individuais e coletivas. E que essa pluralidade tenha gerado a necessidade do Estado, não como administrador, mas como uma agência organizadora e controladora da qualidade das práticas sociais e sua reprodução. A questão complexidade, em si mesma, poderia ter sido equacionada com práticas sociais igualmente mais complexas. Mas a qualidade das práticas só poderia ser controlada e reproduzida a partir de um centro que

ESTADO COMO
QUALIFICADOR

fosse capaz de impor a reprodução qualitativa da universalidade do social. Daí em diante, quando uma parte da sociedade encarna a tarefa de reproduzir a universalidade social, não é difícil supor que essa parte tendesse naturalmente a identificar-se com a própria sociedade. Em outras palavras, quando a universalidade deixa de ser um resultado espontâneo das práticas individuais e particulares, um resultado passivo e deve tornar-se ativa para reproduzir qualitativamente a sociedade, uma parcela da sociedade deve encarnar essa atividade que retorna de modo organizador e controlador. Como deve tornar-se ativa, a universalidade concretiza-se como síntese de suas múltiplas determinações. Disso decorre, como inevitável consequência, uma distribuição desigual do poder, ou seja, da possibilidade efetiva de fazer transitar práticas sociais qualitativamente determinadas.*Da possibilidade até sua realização há um passo imediato e simples a ser dado. As classes surgem desse passo quase automático, pois a parcela da sociedade que passa a encarnar o Estado na prática, passa a encarnar a universalidade também ao nível da consciência social, da ideologia. E vendo ampliadas suas possibilidades de apropriação do mundo, percebe o restante da sociedade como instrumento e objeto da violência e apropriação genéricas que ela supõe representar.*Talvez pelo fato do Estado ser constituído por uma universalidade que se autonomiza, tornando-se uma síntese ativa, Hegel tenha suposto uma identificação entre a universalidade abstratamente considerada, que é o germe do Estado, e o próprio Estado historicamente considerado que se constituiu como universalidade usurpada. E passou a considerar o Estado tal qual emergiu na história, como manifestação empírica de um "Estado" abstrato e genérico que seria condição da própria existência da sociedade, o núcleo central

surtem as as da
Espontâneo da

da existência histórica. *No entanto, há que distinguir o Estado de classe, tanto da universalidade espontaneamente configurada das sociedades primitivas (sem Estado), quanto da universalidade subjacente ao processo histórico que o Estado concreto (de classes) ao mesmo tempo que indica, usurpa. Assim, pelo menos logicamente, o Estado é anterior às classes, embora historicamente tenham nascido numa articulação inseparável. Portanto, jamais poderá ser "abolido" como querem os anarquistas, nem "extinto" como supõem os marxistas. *A universalidade, a partir de uma determinada etapa do desenvolvimento histórico-social, está irremediavelmente condenada a ser ativa, a autonomizar-se em termos relativos. Trata-se, isto sim, da universalidade social apropriar-se dele para que seja um instrumento da distribuição equitativa do poder, do controle e organização qualitativa de práticas coletivamente determinadas. *Antes, evidentemente, ele deve ser apropriado pela classe potencialmente revolucionária, o proletariado, que pode concretamente encaminhar a sociedade no sentido dessa universalização. Aqui, o marxismo continua vigorando plenamente, pois a classe operária é a única "parte" da sociedade que contém o germe prático da universalização. *Porém, mesmo numa futura sociedade sem classes, o Estado terá de persistir, aí então como "condição da liberdade concreta" (tal como pensava Hegel ser o Estado em geral), como instrumento ativo e necessário para impedir que as diferenças se transformem em dilaceramento, as particularidades se cristalizem em contradições, as individualidades em particularidades fixas e a liberdade se transforme em opressão. *Hegel concebeu o Estado empírico, histórico, como manifestação integral da universalidade ontológica que é, de fato, pressuposto do social. Desse modo, viu a síntese que reproduz a universalidade dilacerada

NECESSIDADE
03
ESTADO

das sociedades divididas em classes como manifestação do Espírito e condição da liberdade concreta. Eis, ao que parece, a síntese de seu idealismo.

* A extinção do Estado exigiria um retorno, impossível, aos seus pressupostos: uma universalidade social passiva, mera resultante anódina de um trânsito unívoco das partes para o todo. * Logo, o Estado, paradoxalmente, é tanto condição e pressuposto da desigualdade e da opressão, como condição e pressuposto da igualdade e da liberdade. É um instrumento de opressão de classe, assim como o único veículo para a realização da liberdade e da humanização.

↓ Podemos, agora, retornar a uma discussão mais específica sobre a política. Já vimos que, em qualquer sociedade, a dimensão política está necessariamente presente. Mesmo nas sociedades sem Estado, nos bandos, que se constituem na forma mais primitiva de organização social, a política haverá de luzir aqui ou ali, mesmo que essa luz seja fraca, diluída ou muito pouco consciente. * Por não ser um tipo determinado de prática social, a política parece tão ambígua conceitualmente. Por isso é tão difícil encontrá-la, embora saibamos que ela está em todo o lugar. Não é fácil "isolar" o político no laboratório da abstração, pois ele não é uma prática específica, mas a forma de existência de todas as práticas sociais. * Mais complicado ainda é detectar o político nas sociedades sem Estado, nas quais as próprias contradições parecem reproduzir-se integralmente, em função mesmo do fraco desenvolvimento da individualidade. * Não obstante, os antropólogos estão cada vez mais convencidos de que, para compreender uma sociedade em sua própria dinâmica e constituição, é imprescindível localizar e

política

analisar o político, quer dizer, as formas como transitam as práticas sociais de produção e reprodução da sociedade. * Nas sociedades estatais, o político é mais fácil de ser identificado, pelo menos em suas determinações mais importantes, já que o Estado se torna a referência das práticas sociais e de sua dimensão política. Essa dimensão situa-se, grosso modo, entre dois pólos: a reprodução da universalidade encarnada pelo Estado ou sua ruptura.

política como atividade * Por isso, a especificidade da prática política como atividade só surgiu a partir do aparecimento do Estado, como ação voltada diretamente para a síntese das práticas sociais que ele incorpora.

* Mas como objeto de investigação, distinto da ética e da religião, ela aparece com Maquiavel e o Estado moderno. Com a formação do Estado burguês, pela multiplicidade e profundidade das contradições que o Estado se propõe a equacionar, os chamados "negócios de Estado" passam a exigir o envolvimento de um número crescente de indivíduos. O aparato se transforma numa máquina gigantesca e complexa, cujas atividades são formalmente definidas e claramente delimitadas, tornando-se assim um objeto autônomo também em termos da investigação. Maquiavel foi o primeiro a percebê-lo, evidentemente sob o ângulo da formação e reprodução desse aparato. Lênin foi quem tratou tal objeto de modo mais radical e autônomo, do ponto de vista da sua destruição e da ruptura das relações que ele reproduz.

* O caráter fundante da política, que foi nosso pressuposto até aqui, é indicado claramente pelos estudos etnográficos. É oportuno, já a caminho da finalização destas reflexões, procurar demonstrá-lo. Georges Balandier, referindo-se aos Nuer do Sudão, afirma que eles constituem uma espécie de caso limite, em que se reduzem ao mínimo as relações desiguais embora não sejam inexis-

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) KRADER, Lawrence. A Formação do Estado. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1970, pag.23.
- (2) CASSIRER, Ernest. O Mito do Estado. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1976, cap. XVII.
- (3) Idem, pag. 286.
- (4) VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da Praxis. 2a. ed. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1977, pag. 374.
- (5) Idem, pag. 375.
- (6) MARTINS, Roberto Cintra. Trabalho, energia, informação, trabalho humano: em busca de uma ética da sociedade pós-industrial, in "A questão da informática no Brasil". Org. Rabah Benakouche, São Paulo, Editora Brasiliense em co-edição com o CNPq, 1985, pag. 138.
- (7) LUKACS, George. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. Temas de Ciências Humanas nº 4, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978.
- (8) POULANTZAS, Nicos. Poder Político e Classes Sociais. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1977, pag. 39.
- (9) CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. 2a. ed. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1982, pag.139.
- (10) BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo, Difusão Européia do Livro / Editora Universidade de São Paulo, 1969, pag. 57.
- (11) Idem, pag.58.
- (12) Ibidem.
- (13) Ibidem.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

- BOBBIO, Norbert (e outros). O Marxismo e o Estado. Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1979.
- DAHRENFORD, Ralf. Ensaio de teoria da sociedade. São Paulo, Zaar/ editores, 1974. (xérox)
- DUMOND, Louis. Homo Hierarquicus. Madrid, Aguilar S.A. de Edicio- / nes, 1970. (xérox)
- GODELIER, Maurice. Hierarquia nas Sociedades Primitivas e Antropo- / logia Econômica, in "Hierarquia em Classes". Textos Básico- / cos de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Zahar editores , / 1974. (xérox)
- GRUPPI, Luciano. Tudo Começou com Maquiavel. Porto Alegre, L&M e- / ditores, 1980.
- HEGEL, Friedrich. Introdução à História da Filosofia. São Paulo , Hemus - Livraria Editora Ltda., 1976.
- HEGEL, Friedrich. Textos Dialéticos. Org. Djacir Menezes. Rio de Ja- / neiro, Zahar editores, 1979.
- KONDER, Leandro. Hegel e a Praxis. Temas de Ciências Humanas. São/ Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., nº 6, 1979.
- MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Lisboa, Edi- / torial Presença.
- MABBOTT, J.D. O Estado e o Cidadão - Uma introdução á filosofia po- / lítica. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1968.
- POULANTZAS, Nicos. O Estado, o Poder, e Socialismo. Rio de Janeiro , Edições Graal, 1980.