



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/consideracoes-sobre-o-poder/>

## Considerações sobre o poder entre Michel Foucault e Pierre Clastres

Cezar Prado [1]

**RESUMO:** Como o título já indica, este artigo visa relacionar o conceito de poder existente na obra de Michel Foucault e na obra de Pierre Clastres, desenvolvendo a partir daí reflexões sobre o papel e a importância do Estado na sociedade ocidental e nas sociedades ditas primitivas. O artigo se divide em duas partes principais: na primeira, organizo conceitualmente a ideia de poder presente em cada um dos autores, recorrendo brevemente a outros pensadores que abordam o mesmo tema (Hobbes, Nietzsche, Weber); e, na segunda parte, apresento as reflexões dos autores sobre o Estado em seus aspectos centralizadores para as sociedades primitivas, em sua constituição na sociedade ocidental e em sua profunda historicidade na sua relação com o poder. Permito-me, ainda, transpor essa análise (utilizando-me de Kopenawa e Marx) para questões contemporâneas ligadas aos povos indígenas, seu encontro histórico com o povo dos brancos (nisso compreendido o seu “mau encontro” com o capitalismo) e às formas de subjetividade/humanidade que se propõem aqui e lá.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poder. Estado. História. Sociedade primitiva.

---

*Considerations about power between Michel Foucault and Pierre Clastres*

**ABSTRACT:** As the title already indicates, this article aims to relate the concept of power existing in the work of Michel Foucault and in the work of Pierre Clastres, developing from there reflections on the role and the importance of the state in Western society and in the so-called primitive societies. The article is divided into two main parts: in the first, I conceptually organize the idea of power present in each of the authors, briefly mentioning other thinkers who approach the same theme (Hobbes, Nietzsche, Weber); and, in the second part, I present the authors' reflections on the state in its centralizing aspects for primitive societies, in its constitution in Western society and in its deep historicity in its relationship with power. I also allow myself to transpose this analysis (using Kopenawa and Marx) to contemporary issues related to indigenous peoples, their historical encounter with the white people (including their “bad encounter” with capitalism) and the forms of subjectivity/humanity that are proposed here and there.

**KEYWORDS:** Power. State. History. Primitive society.

---



*Celui qui vous maistrise tant n'a que deux yeulx, n'a que deus mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme... [2]*

– Étienne de La Boétie

## Introdução

É interessante pensar em cada escolha individual como algo que poderia ter levado a um fim completamente diferente, a mundos distintos, a formas outras de se relacionar consigo mesmo e com a sua exterioridade. Porém, sabemos que nossas vidas não dependem de meras escolhas individuais, ou da separação fictícia entre “dentro” e “fora”, de modo que se faz necessário pensar o *espaço* onde nos inventamos e nos situamos enquanto sujeitos. Penso, aqui, no filme *O Castelo Animado* (2004), de Hayao Miyazaki, no qual se retrata um castelo movente feito de máquinas e animado por um ser ígneo chamado Calcifer, e no interior do qual uma porta mágica leva para diferentes lugares, onde os personagens ora se encontram em um belo jardim, ora no meio de uma guerra, ora em uma vila mercantil, ou ainda na infância passada do personagem Howl – em cada caso, transformando as ações e mesmo a fisionomia dos personagens segundo cada lugar no qual o insólito castelo se situa. E o próprio castelo, num certo momento, altera-se interiormente e ganha novas portas para novos lugares.

De modo análogo, neste artigo eu pretendo explorar – a partir de reflexões entre Foucault e Clastres – o fato de que diferentes *espaços culturais* implicam diferentes *relações de poder*, assim como variadas formas de *constituição da subjetividade*. Se para um índio yanomami do norte da Amazônia, por exemplo, “é escandaloso ‘comer a vagina’ de uma irmã – essa é a expressão dos índios –, não há escândalo algum em ‘comer o ânus’ do irmão”, o mesmo valendo para a relação entre cunhados e primos, sendo até bastante útil para empreendimentos guerreiros e para o cuidado mútuo, de afeição duradoura e recíproca, entre os membros homens da comunidade (cf. Trevisan, 2018, pp. 211-212). Neste exemplo inicial, constatamos não apenas o fato de a cultura yanomami sustentar relações homoafetivas que contribuem para a coesão da comunidade, mas



também o fato de se recusar a adotar o que chamamos de “masculinidade tóxica” ou “frágil”, cujo efeito é a limitação/fixação dos papéis de gênero de uma sociedade e, portanto, das relações de poder entre os seus sujeitos.

A hipótese que defendo aqui, acompanhando Clastres e Foucault, é que toda sociedade é atravessada por relações de poder, podendo elas serem desenvolvidas de diversas maneiras, sem haver um modo universal que funcione como referência para as demais relações de poder dos diferentes povos e culturas. Isso não significa dizer que toda relação humana deva ser compreendida em termos de poder e que se reduza ao poder, mas que existe um perigo considerável em negligenciar as relações de poder como se pudéssemos viver apartados dos seus inumeráveis mecanismos. Não se trata, portanto, de reduzir, por exemplo, o afeto entre duas pessoas – parentes, amantes, amigos, etc. – numa “relação na qual um tenta conduzir a conduta do outro”, como se não houvesse sentimentos e processos de outramento que ultrapassam qualitativamente o âmbito do poder, mas de perceber o poder lá onde ele se esconde e produz efeitos em nossas vidas, desde a linguagem que utilizamos até nossos comportamentos, nosso modo de produção material, nossas instituições, etc..

Clastres e Foucault abordam as relações de poder em contextos bastante distintos: o primeiro, nas ditas sociedades primitivas [3], onde inexistente a forma de organização estatal e onde o chefe ocupa uma posição completamente diferente daquela que geralmente atribuímos, na sociedade ocidental, àquele que designamos como chefe [4]; o segundo, no contexto sobretudo europeu, aplicável *mutatis mutandis* nas sociedades colonizadas pela Europa – o Brasil incluído, obviamente – em seus modos de vida e em suas instituições. Na primeira parte deste artigo, irei analisar como o poder é percebido tanto em Clastres quanto em Foucault, em suas especificidades e entrecruzamentos, não deixando de marcar as diferenças internas dos próprios autores em relação ao conceito a depender dos diferentes momentos da sua produção intelectual; na segunda parte, como efeito e complemento da primeira, tratarei da questão do Estado e sua maior ou menor relevância segundo a forma de sociedade com a qual lidamos, destacando as críticas à



forma estatal do poder tanto em Foucault quanto em Clastres e os modos pelos quais essa forma de poder é combatida pela filosofia e pelas sociedades primitivas.

## Parte I

### *A questão do poder entre Foucault e Clastres*

A questão do poder tem sido tratada com maior atenção, no Ocidente, pelo menos desde Hobbes, cuja distinção entre *potentia* e *potestas* separava um âmbito físico-corporal do poder de um âmbito propriamente jurídico ligado ao aparelho do Estado (Limongi, 2013, pp. 145-147). Após alguns desenvolvimentos, essa questão foi colocada do modo mais incisivo em Nietzsche, cuja “doutrina da vontade de poder” – sob influência da metafísica schopenhauriana da vontade – ampliou a análise das relações de poder aos níveis de maior detalhe da cultura ocidental e, sobretudo, da sua tradição cristã. Mas Nietzsche colocava a questão do poder, assim como a questão da própria vida, em termos essencialistas de “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição das próprias formas, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (Nietzsche, 2015, § 259), dando às relações de poder um caráter fundamentalmente bélico e retratando toda tendência oposta a esses traços como sintoma de decadência [5]. No século XX, como sabemos, teremos apropriações desleixadas da filosofia nietzschiana pelo nazismo e, na década de 1950 em diante, reapropriações e diferentes desenvolvimentos dessa filosofia por pensadores de esquerda, especialmente na França.

Durante a década de 1960 e grande parte da década de 1970, Foucault tomava Nietzsche como referência maior para pensar as relações de poder em seus trabalhos sobre a psiquiatria, o sistema penal e a sexualidade. Em seu curso de 1976, no Collège de France, Foucault opunha à “hipótese de Reich” o que chamou de a “hipótese de Nietzsche”, a primeira concebendo o poder segundo o modelo do contrato-opressão (onde o poder seria algo transferível por contrato, cuja violação teria como efeito a opressão) e a segunda concebendo o poder pelo modelo guerra-repressão (onde o poder seria uma relação de dominação, implicando uma repressão ligada à relação de



força no interior de uma luta contínua) (Foucault, 1997, p. 17). Em seu livro do mesmo ano, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, Foucault retoma vários pontos desse curso e apresenta detalhadamente a sua *analítica do poder*, onde este é caracterizado como (1) relacional ao invés de substantivo, (2) produtivo ao invés de meramente negativo, (3) microfísico-ascendente ao invés de apenas microfísico-descendente, (4) intencional e não subjetivo, e (5) implicando, em todos os casos, uma resistência (Foucault, 1976, pp. 123-127). No mesmo livro, cabe destacar, Foucault utiliza o conceito de *dispositivo* para caracterizar uma multiplicidade de relações de poder que envolveria discursos, práticas, instituições, regulamentos, etc. – daí a sua extensa análise sobre o que chamou, neste contexto, de *dispositivo da sexualidade* (cf. *idem*, pp. 99-173).

Dois anos depois, em seu curso *Segurança, território, população*, Foucault mobiliza o conceito de *governamentalidade* para pensar as relações de poder, agora em termos de “governo” ou “condução de condutas”, fazendo uma análise histórica dos procedimentos de controle de condutas desde o poder pastoral da Idade Média até a governamentalidade liberal do século XVIII (cf. Foucault, 2004). Esse conceito de governamentalidade será utilizado até seus últimos anos de vida e marcará certo afastamento da noção nietzschiana de poder, como percebemos em um texto de 1984, intitulado *O sujeito e o poder*, cuja reprodução um pouco extensa aqui vale a pena pelo seu significativo conteúdo:

O exercício do poder consiste em guiar a possibilidade de conduta e colocar em ordem o possível resultado. Basicamente, poder é menos um confronto entre dois adversários ou a ligação [*linking*] de um ao outro do que uma questão de governo/governo [*government*]. Esta palavra deve ser entendida no sentido amplo que tinha no século XVI. “Governo” não se referia às estruturas políticas ou à administração de estados; ao invés disso, ele se referia ao modo pelo qual a conduta dos indivíduos ou dos grupos podia ser dirigida: o governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não só compreendia as formas constituídas legitimamente de sujeição política ou econômica, mas também modos de ação, mais ou menos considerados e calculados, que foram destinados a agir sobre as possibilidades de ação de outras pessoas. Governar, nesse sentido, é estruturar o possível campo de ação dos outros. A relação própria ao poder não seria, portanto, buscada no lado da violência ou da luta, nem no lado da ligação [*linking*] (todos podendo ser, no máximo, apenas instrumentos do poder), mas sim na área do singular



modo de ação, nem bélico nem jurídico, que é o governo (Foucault, 1984, p. 221 – tradução minha) [6].

Também Pierre Clastres, em sua formação filosófica, foi influenciado pelo pensamento de Nietzsche, que para ele foi um dos primeiros a circunscrever “um campo de reflexão [...] no centro do qual o *poder* coloca sua questão” (Clastres, 1974, p. 2). Mas, diferentemente de Foucault, cujo foco são as transformações históricas ocorridas sobretudo na Europa, Clastres vai se propor a pensar o funcionamento das relações de poder nas sociedades primitivas, afirmando que o poder é algo que atravessa o social e se encontra, portanto, em toda sociedade. O seu ponto de dissonância em relação a Nietzsche, como ele sugere em *Copérnico e os selvagens*, residiria no fato de o poder político – “coercitivo” ou “não coercitivo” – não ser inerente à natureza humana, ao “homem como ser natural”, embora seja impossível pensar o social sem a presença do poder político (*idem*, p. 10). Acompanhando a leitura de Monica Stival, percebemos que a ideia de poder presente nas sociedades primitivas e apresentada por Clastres não é nem aquela de *potestas* que encontramos em Hobbes (como dito acima, um poder ligado a um Estado juridicamente estabelecido), tampouco a de *dominus* que encontramos em Weber (como dominação arbitrária de um homem sobre outros ou, mais precisamente, como “possibilidade de impor a própria vontade”), mas sim a de um poder enquanto *exercício da sociedade* sobre aquele que ela denomina como “chefe”, sem que isso implique a conjuração da prática da guerra (Stival, 2017, pp. 40-41).

Com efeito, Clastres se opõe de modo veemente à ideia de que a sociedade primitiva seria um lugar de pleno pacifismo onde as criaturas de Deus, ainda não corrompidas, viveriam afastadas da guerra. Clastres mostra, ao contrário, que a sociedade primitiva é uma “sociedade para a guerra”, não porque entre os autóctones existiria uma escassez de recursos que os fariam lutar entre si pelos seus meios de subsistência (como defende certa antropologia marxista) [7], nem como efeito de “trocas malsucedidas” (como sustentava Lévi-Strauss), mas porque para a sociedade primitiva importa, antes de tudo, conservar a autonomia e a identidade da comunidade, o que se faz através de empreendimentos bélicos onde se constitui uma mais forte unidade da comunidade em relação a uma comunidade inimiga (Clastres, 1977, pp. 12-37; 81-83). Ao mesmo tempo, a



guerra não marca aí a imposição da vontade individual de um chefe que intenciona fazer um empreendimento guerreiro por razões pessoais, embora durante a guerra a maioria dos chefes ganhe notável autoridade para organizar o corpo guerreiro da comunidade. Quem decide ou não por fazer a guerra é a própria sociedade, sendo reservado ao chefe outras funções que aquela – tão comum na sociedade ocidental – do comando e da autoridade para decidir individualmente (Clastres, 1974, pp. 112-113). Tendo isso em vista, perguntamos: por que não ocorre de os guerreiros da sociedade primitiva tomarem o controle dela para si? Por que o chefe guerreiro, com suas habilidades bélicas, não se impõe como autoridade? Não seriam os guerreiros fortes o suficiente para se imporem como comandantes da sociedade? Veremos adiante que a própria sociedade primitiva não permite isso, porque, diferentemente das sociedades ocidentais, não se habituou a um regime de “servidão voluntária”.

## Parte II

### *A filosofia e os selvagens contra o Estado*

Na metade do século XVI, Étienne de La Boétie – com apenas 22 ou 23 anos – escreve um texto intitulado *Discurso da Servidão Voluntária* [8], onde elabora algumas questões extremamente precisas e que introduzirão inúmeras reflexões posteriores: por que os homens não apenas obedecem, mas também *servem* o tirano? Por que não apenas servem, mas também *desejam servir* o tirano? Simples covardia não pode ser, porque estão em maior número. Por que então deixam sua liberdade para *servir voluntariamente*? Sobre este texto pungente, de caráter fortemente político e de aberturas sem dúvida revolucionárias, Clastres escreve alguns comentários relacionando a perda de liberdade do homem retratada por La Boétie com o surgimento súbito e infeliz do aparelho estatal. O nascimento do Estado seria, para Clastres, o momento no qual ocorreu “o brutal mau encontro que fez desabar o antes da liberdade no depois da submissão”, instituindo na sociedade divisões hierárquicas e desnaturando o homem por afastá-lo do seu estado primevo: o estado de liberdade (Clastres, 1999, pp. 110-112).



Este comentário de Clastres, no entanto, carrega algumas posições teóricas que não nos permitem dizer que foi escrito no mesmo período em que o foram seus textos mais conhecidos, como *A sociedade contra o Estado* (1974), *A questão do poder na sociedade primitiva* (1976) ou *Arqueologia da violência* (1977) [9]. Isto porque, neste comentário a La Boétie, Clastres sustenta que as relações de poder na sociedade são apenas acionadas efetivamente quando o Estado é instituído, promovendo a divisão da sociedade entre os dominantes e os dominados, os que mandam e os que servem (Clastres, 1999, pp. 113-114). Vimos acima que as relações de poder, nestes textos da década de 1970, atravessam o corpo social da sociedade primitiva desde o início, embora guardem diferenças marcantes em relação ao modo como o poder atua na sociedade ocidental. Ainda assim, podemos notar algumas continuidades entre um momento e outro na produção de Clastres, sobretudo no que concerne o papel do Estado para os selvagens nas sociedades primitivas – que obstinadamente negam a criação de um poder autoritário, subtraindo do chefe qualquer traço similar àqueles que encontramos entre reis ou estadistas ocidentais. Em outras palavras, as sociedades primitivas são *sociedades contra o Estado*, este último não podendo definir a essência de uma sociedade, e tampouco reduzir em si todas as relações de poder existentes (*idem*, pp. 115-116; 1974, pp. 10, 118).

Se o chefe da sociedade primitiva não possui função de comando sobre os demais, se ele sequer prefigura o rei ou o estadista ocidental, quais são suas funções enquanto chefe? Em primeiro lugar, o chefe indígena tem uma função pacificadora, de resolver conflitos entre os membros da comunidade sem recorrer à força ou à própria autoridade, mas tão somente, ou sobretudo, à tradição de paz dos antepassados daqueles membros. Em segundo lugar, o chefe deve ser generoso no que diz respeito aos seus bens, recebendo vários presentes, mas sendo ao mesmo tempo sujeito a várias pilhagens dos demais membros da comunidade. Em terceiro lugar, ele deve ser um bom orador e um bom guerreiro, cumprindo a função de discursar toda manhã sobre os valores da comunidade (ainda que ninguém esteja presente para escutá-lo, o que ocorre com frequência) e, em tempo de guerra, de mostrar suas habilidades estratégicas para a vitória da comunidade sobre seus inimigos. Por fim, o chefe teria – na maioria dos casos – o privilégio da poliginia, que se articula com o poder político no estabelecimento de alianças entre comunidades





vizinhas para os momentos de guerra, pois “se é preciso ter aliados, melhor mesmo que sejam cunhados” (Clastres, 1974, pp. 14-17, 113; 1977, pp. 65-67, 76).

Existe um fator, porém, que contribui enormemente para a unidade da comunidade primitiva e para a proscrição de toda tendência centralizadora do poder. Trata-se do aspecto *demográfico* da sociedade primitiva – que deve ser “*petite par le nombre*” [pequena em número] –, cujo maior nível contribui para a atuação de forças centrípetas que se propõem organizar a sociedade, assumindo inevitavelmente uma função centralizadora [10] e, nos piores casos, um completo autoritarismo com traços estatais (Clastres, 1977, pp. 85-87). Como seria possível, afinal, organizar uma sociedade de milhares de pessoas sem uma instância que unificasse as diversas demandas e decidisse, com alguma autonomia, os rumos a serem tomados por essa sociedade? É possível pensar em algumas dezenas ou centenas de pessoas decidindo, por voto direto e com possibilidade de fala deliberativa, acerca de questões do interesse comum de uma comunidade, ainda que uma tal reunião leve o dia todo ou alguns dias. Porém, para as várias questões e os vários conflitos (materiais, morais, etc.) que atravessam toda uma sociedade constituída de milhares ou milhões de pessoas, torna-se efetivamente inviável decidir cada questão com a presença de toda a sociedade, de modo que se torna necessária – considerando a efetiva *unidade* da sociedade, em sentido forte do termo – a criação de funções de arbitragem reportando-se a uma instância central de decisão e de comando (em sentido moral ou mesmo burocrático-formal do termo).

É por essas e outras razões que a guerra cumpre, nas sociedades primitivas, uma função essencial de *fragmentação* e *dispersão*, além da afirmação das identidades de cada comunidade primitiva. Clastres nos mostra que, ao invés de uma lógica centralizadora, uma lógica de atomização ocorre em nível intracomunitário e ordena como princípio a divisão da comunidade, sendo necessário que uma parcela dos seus membros deixe a aldeia, quando esta atinge certo número de indivíduos considerado ótimo pela sociedade. Aqueles e aquelas que partem vão para outras terras fundar uma nova aldeia, não mais *una* com a anterior, mas autônoma em relação a ela, ainda que mantenham laços de parentesco e relações linguístico-culturais comuns (Clastres, 1977, p. 83).



Desse modo, as funções de centralização são evitadas, assim como a própria viabilidade para o surgimento do Estado ou, nas palavras de Clastres comentando La Boétie, do “mau encontro” que marca o início da servidão voluntária.

\*\*\*

No caso de Foucault, o Estado cumpre uma função ambivalente, na medida em que é, ao mesmo tempo, um *efeito* das relações microfísicas de poder que nele se cristalizam através de inúmeras práticas, objetivos, estratégias, discursos, etc., produzindo forças que desestabilizam constantemente sua estrutura, e também *causa* dessas relações, na medida em que inversamente penetra o corpo social com seus mecanismos de controle e de normalização representados em suas instituições (escola, hospital, exército, presídio, etc.) (Foucault, 1976, p. 124). Não se trata de dizer, portanto, que o Estado é pouco importante, a sua imagem sendo a mera grafia inscrita sobre a superfície de uma segunda camada de papel, mas antes uma superfície primeira – o “*corpo pleno*”, diriam Deleuze e Guattari – onde diversos acontecimentos ganham forma e são canalizados ou organizados segundo propósitos macrofísicos, sem de modo algum limitar-se a eles. E, ainda assim, “o poder vem de baixo”, diz Foucault, surgindo não tanto da cabeça do rei ou dos seus ministros, nem dos generais e seu corpo de coronéis e majores, mas daqueles que os sustentam e se movem segundo a vontade destes que se encontram acima deles, pisando em suas cabeças, nessas estruturas hierárquicas inscritas na própria história. Proximidade interessante, portanto, entre Foucault e La Boétie – sobretudo quando este último nos diz que a tirania é sustentada não tanto pelas armas, pela cavalaria ou pelas alabardas, mas por uma enorme cadeia de “favores ou subfavores” (dos laranjais parlamentares, passando pela classe média até os mais pobres de direita, numa leitura contemporânea), que parece beneficiar tantos “quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável” (La Boétie, 1999, pp. 31-32).

É sabido que Foucault foi antes de tudo um crítico do que um artífice de projetos, limitando-se a indicar os problemas do que propor possíveis soluções, nem por isso fazendo um trabalho mal feito. Suas reflexões sobre o Estado levam em conta a sua historicidade profunda e a real



possibilidade de seus aparelhos formarem uma estrutura livre de opressões. É certo que quase todo o marxismo do século XIX até hoje – com aquelas “exceções” um pouco colossais como é observável na China – propõe o fim do Estado e o estabelecimento de uma sociedade verdadeiramente comunista, o Estado sendo apenas um meio para a realização mais feliz da revolução. Mas do fundo da sala Foucault levanta a mão e pergunta: como organizar um aparelho estatal construído inicialmente pela burguesia, para propósitos socialistas de realização da natureza humana, sem recorrer ao conjunto de burocratas que lá estavam previamente e ordenavam – *à la bourgeoisie* – aquele aparelho? O socialismo do final do século XIX e do começo do século XX é um notável exemplo nesse sentido:

[Esse socialismo] admitia que, nas sociedades capitalistas, o homem não recebia todas as possibilidades de desenvolvimento e de realização; que a natureza humana estava efetivamente alienada no sistema capitalista. E ele sonhava com uma natureza humana enfim liberada. Qual modelo ele utilizou para conceber, projetar, realizar essa natureza humana? Foi, em realidade, o modelo burguês. Ele considerava que uma sociedade desalienada seria uma sociedade que daria lugar, por exemplo, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. E tanto é que isso se passou assim na União Soviética e nas democracias populares: um tipo de sociedade foi reconstituído, transposto da sociedade burguesa do século XIX. A universalização do modelo burguês foi a utopia que inspirou a constituição da sociedade soviética (Foucault, 1994b, p. 498).

Durante a década de 1970, Foucault insiste na *historicização do Estado* e nas *formas governamentais de poder* que ele assumiu no Ocidente desde, pelo menos, o final da Idade Média. Foucault nos mostra como foi constituída, nos séculos XVI e XVII, uma razão de Estado – ou *ratio diaboli*, como dirá o Papa Pio V – que se opunha ao poder pastoral predominante na Idade Média, centralizando ainda mais o aparelho jurídico (através da instituição do procedimento do inquérito) e colocando o próprio Estado, antes mesmo dos seus súditos, como elemento principal a ser defendido e fortalecido diante dos demais Estados vizinhos (Foucault, 2004b, pp. 236, 247; 1994b, pp. 578-586). Na metade do século XVII, com os fisiocratas, surgem os primeiros elementos de um pensamento que será desenvolvido fortemente no século XVIII com o liberalismo, dando ao Estado uma função vacilante entre uma autolimitação através da economia política (contra os



excessos de interferência sobre o mercado) e um despotismo hipócrita – porque dito “liberal” – sobre a sociedade civil (Foucault, 2004a, pp. 16, 65). Por fim, Foucault elabora uma importante e sistemática reflexão sobre o neoliberalismo, mostrando como o Estado pintado pelos primeiros neoliberais – da Escola de Freiburg, ou ordoliberal – sofreria uma crítica inflacionária, por supostamente conter germes necessários de um totalitarismo, ao mesmo tempo em que deveria intervir continuamente na economia para assegurar a lógica concorrencial cuja pura racionalidade seria debilitada pela irracionalidade derivada do âmbito propriamente social (*idem*, pp. 109-125).

Cabe destacar, aqui, dessa genealogia realizada por Foucault sobre o Estado, os trabalhos em torno da noção de *biopolítica*. Esse conceito aparece publicamente pela primeira vez, ao que tudo indica, em uma conferência dada por Foucault no Brasil, em 1974, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Foucault, 1994c, p. 210s). Desse momento até o final da década de 1970, a biopolítica será tratada como um modo de exercício do poder que não tanto se aplica aos indivíduos em seus diversos processos de disciplinamento – análise que será feita detalhadamente em *Vigiar e punir* (1975) –, mas que se propõe o controle de *populações*, isto é, de grandes números amiúde correspondentes a um progressivo aumento demográfico e passível de ordenamento através de mecanismos estatísticos. Isso não significa um abandono do poder disciplinar, que também possui em si um caráter de *biopoder*, mas um complemento ao nível da coletividade e do controle dos corpos segundo técnicas cada vez mais sutis, atravessando especialmente o campo da sexualidade, onde o sexo aparece como acesso, simultaneamente, “à vida do corpo e à vida da espécie”, para finalidades de adestramento como também para intervenções de freio ou incitação à procriação, “no entrecruzamento de dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida” (Foucault, 1976, pp. 191-193).

É certo que o problema da biopolítica não se limita ao âmbito do Estado, sendo antes uma peripécia da história que nele, como em outros espaços, ganha materialidade e formas diversas. Poderíamos bem deduzir daí uma concordância fundamental entre Foucault e Clastres, em que a história – também aquela do poder político e do Estado – não se realiza segundo uma continuidade racional, progressiva, cujo *télos* estaria dado de antemão para os mais proeminentes



idealistas (Clastres, 1974, p. 103; Foucault, 1994b, 136). A história deve ser entendida, antes de tudo, como atravessada por uma multiplicidade de acontecimentos que envolvem não somente conflitos bélicos, mas também estratégias refinadas de persuasão discursiva, de governo e de invenções extraordinárias, implicando o corpo, as sensações, as memórias, as imagens evocadas pelos xamãs ou mesmo, em vários sentidos, uma “espiritualidade política” (Clastres, 1974, pp. 14-15; Foucault, 2018, pp. 17-18). Enquanto Clastres elenca contra os poderes do Estado as forças centrífugas e de autonomização da sociedade primitiva, exemplificadas em seus processos de decisão coletiva e nas suas relações anti-hierarquizantes, Foucault mobiliza as forças microfísicas de desestabilização do aparentemente “normal”, as análises sobre o controle demográfico da população através da biopolítica e, por sobre o campo filosófico comum a ele e a Clastres, a perspicácia do genealogista que investiga pacientemente os documentos cinzas da história para pensar sob formas outras, em sentido profundamente crítico, o seu tempo presente.

## Conclusão

As sociedades primitivas, como já dito acima, são sociedades da abundância, não precisam nem do Estado, nem das formas de poder dominantes que marcam o Ocidente. Trazendo mais uma vez Marx à discussão, vemos n’*O capital* como houve historicamente uma progressiva sobrevalorização do valor de troca com o surgimento do capitalismo a partir do final da Idade Média, quando os trabalhadores camponeses são expropriados de suas terras para venderem tão somente sua força de trabalho nas cidades como valor de uso altamente explorável, donde surge o mais-valor e a acumulação indefinida de capital (Marx, 2013, Caps. 1, 23 e 24). Enquanto nas sociedades primitivas a principal produção existente é a do valor de uso, ocorrendo muito casualmente uma troca de presentes entre comunidades vizinhas, a sociedade capitalista produz massivamente para a troca; enquanto em uma sociedade Yanomami o tempo de trabalho dos adultos mal passa de três horas por dia, o restante do tempo podendo ser reservado ao ócio, à alimentação e – no caso do xamã, cuja imagem é levada pelos *xapiri* para seus voos – à *yãkoana* (Clastres, 1974, p. 106; Kopenawa, 2015, p. 136), no capitalismo industrial do século XIX tínhamos crianças de 7 anos trabalhando 15 horas por dia, às vezes mais, para obter um salário miserável



com o qual se conseguia comprar pães feitos à mistura de “supurações de abscessos, teias de aranha, baratas mortas e fermento podre alemão, além de alume, arenito e outros agradáveis ingredientes minerais” (Marx, 2013, pp. 318-323). Se as relações de poder no capitalismo contemporâneo são algo diferentes daquelas do século XIX, o impulso de acumulação permanece o mesmo e as variadas formas de vida continuam sendo paulatinamente suprimidas por uma homogeneidade totalitária.

O contato entre os povos indígenas e o povo dos brancos tem sido há mais de 500 anos, na maioria dos casos, um tremendo infortúnio. Não bastasse as ridículas tentativas de catequizar e cristianizar toda a população indígena com uma moral que demonizava toda a sua tradição religiosa, suas práticas sexuais, suas percepções de gênero, etc., ainda hoje tentam a todo custo sustentar um discurso integracionista em favor de uma “homogeneização das humanidades” [11], não só para que o povo indígena se torne outra parcela da classe trabalhadora assalariada, mas também para que suas terras sejam invadidas por máquinas à procura de metais, para que a floresta seja derrubada em chamas e realizemos, finalmente, a *nossa* vocação “de ser pastagem de ovelhas e gado para a Inglaterra” (Marx, 2013, p. 783) – ou seja, solo aberto para as grandes potências econômicas do capitalismo globalizado. Reitero, aqui, a ideia central desse artigo: existem histórica e geograficamente diferentes relações de poder que podem, segundo os diversos fatores, serem abertas a inversões constantes, desestabilizadas por sobre princípios de multiplicidade e por forças centrífugas de autonomia, ou então serem marcadas pela dominação totalitária, de forças centrípetas, cuja fixidez convida tão somente à servidão.

Por longo tempo foram opostas, como nos diz Krenak (2019), duas humanidades por aqueles que gostariam de unificá-las sob o signo da razão e do progresso: uma “humanidade esclarecida”, por um lado, e uma “humanidade obscurecida”, por outro. A primeira seria a “verdadeira humanidade”, a “humanidade única” à qual todos os povos da Terra deveriam se modelar para que as instituições inventadas pelos seus primeiros membros – os homens brancos – pudessem funcionar em sua plenitude; a segunda seria a “sub-humanidade”, que gozaria de prazeres não tolerados pela marcha do progresso, recusando o processo civilizatório trazido pelos benfeitores



cristãos da Europa. Krenak pergunta: querer participar dessa “humanidade única” não nos limita e nos dispõe imediatamente àquela velha “servidão voluntária”? Não seria essa humanidade a base sobre a qual inúmeras violências foram cometidas ao longo da história? Os povos indígenas compreendem muito bem o objetivo de torná-los não exatamente cidadãos, mas consumidores, ou ainda, de *consumir* a subjetividade indígena segundo propósitos de dominação, em dois sentidos bastante próximos: “consumir”, no sentido de *apagamento* e de *supressão*, de homogeneização das subjetividades, mas também no sentido de *mercantilização*, de venda, de utilização comercial, de capitalização, como mais uma coisa que *serve* ao capital (Krenak, 2019, s/p.). Não nos é lícito dizer que, por uma necessidade inviolável ou ahistórica, as relações de poder de caráter fixo terão sempiternamente vantagem sobre outras formas de poder. Se acompanhamos Foucault e Clastres, percebemos que elas são, antes de tudo, múltiplas e abertas por via dos atos de resistência, cada momento prefigurando não a fatalidade do homem que serve voluntariamente a um estadista, mas uma coletividade possível que se transfigura continuamente e substitui o “homem universal” – europeu, branco, hétero – pela atomização inventiva e efetiva das diversas *humanidades*.

## Bibliografia

CHAUÍ, Marilena. Amizade, Recusa do Servir. In: LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CLASTRES, Pierre. **Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives**. Éditions de l’Aube, 1977.

\_\_\_\_\_ **La société contre l’État : Recherches d’anthropologie politique**. Les Éditions de Minuit, 1974. Versão digital. Disponível em: <http://anthropopedagogie.com/wp-content/uploads/2019/01/La-societe-contre-letat-Pierre-Clastres1.pdf> (acesso: 10/II/2021, às 11h10).

\_\_\_\_\_ Liberdade, Mau Encontro, Inominável, Trad. Carlos Eugênio Marcondes Moura. In: LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.



FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**. Paris : Éditions Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_ **Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir**. Paris : Éditions Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_ **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France, 1975-76, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_ **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France, 1978-79, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004a.

\_\_\_\_\_ **O enigma da revolta**. Trad. Lorena Balbino, São Paulo : n-1 edições, 2019.

\_\_\_\_\_ **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-78, Paris : Éditions Seuil/Gallimard, 2004b.

\_\_\_\_\_ The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Second Edition, with an afterword by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

JUCÁ, Beatriz. Governo Bolsonaro manobra para travar a demarcação de terras indígenas no Brasil. In: **EL PAIS**, São Paulo: 04 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-04/governo-bolsonaro-manobra-para-travar-a-demarcacao-de-terras-indigenas-no-brasil.html> (acesso: 15/II/2020, à 01h04).

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, Companhia das Letras, São Paulo: 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, versão e-book, 2019.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LIMONGI, Maria Isabel. *Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes*. In: **Revista DoisPontos**, vol. 10, n. 1, pp. 143-166. Curitiba, São Carlos, abril, 2013.

MARX, Karl. **O capital – Crítica da economia política**. Livro 1. Trad. Rubens Enderle, 2ª edição, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.





SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 32, pp. 167-201, 2013.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso – A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

*Recebido em: 20/03/2021*

*Aceito em: 15/04/2021*



[1] Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: cesarprado.m@gmail.com

[2] “Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem...”.

[3] A antropologia contemporânea evita a utilização do termo “primitivo” para caracterizar as sociedades sem Estado, optando antes – no caso dos índios da América, por exemplo – por “ameríndios” ou outras denominações, evitando também a palavra “selvagem” para caracterizar um membro de uma sociedade sem Estado. Porém, como tratarei de um autor que utiliza essa terminologia, prefiro antes expô-la a críticas ao invés de ocultá-la para isentá-lo delas.

[4] É notável observar que hoje, ao contrário de algumas décadas atrás, os chefes na sociedade capitalista não mais pretendem ser “chefes” no sentido hierárquico do termo. Eles se aproximam de seus subordinados como “colegas de trabalho”, com saudações amigáveis todos os dias, como que num esforço para separar a relação formal de exploração – a produção de mais-valor realizada pelo trabalhador que é destinada aos bolsos do capitalista – da relação informal de “camaradagem”. Me recordo que quando eu trabalhava como menor aprendiz em uma empresa produtora de refrigeradores, havia um senhor de caráter conservador que lá trabalhava há uns 20 anos, e que perguntava aos seus colegas, num tom de gracejo misturado com certa vanglória, se um deles já tinha ganhado uma caneta dourada do patrão como ele havia ganhado, mostrando a bela caneta – com olhar encantado e como um *precious* – aos demais colegas.

[5] Numa leitura atenta, é possível mostrar como essa percepção sobre as relações de poder servem de sustentação para posições eugenistas das quais, em meio aos projetos técnico-científicos do século XIX, o próprio Nietzsche se serviu, embora tenha escapado do antisemitismo que predominava na Alemanha de sua época e que persistiu fortemente até a derrota do Terceiro Reich (cf. Salanskis, 2013).

[6] Este texto foi escrito originalmente em inglês pelo próprio Foucault, sob o título *The Subject and Power*.

[7] É interessante observar que o próprio Marx, em *O capital*, vai contra as leituras marxistas das sociedades sem Estado. Marx afirma, de fato, que o capitalismo – condição “fatal” para a passagem a uma sociedade comunista no âmbito europeu – não surgiu no “clima tropical, com sua vegetação exuberante”, sua abundância e fertilidade, mas na zona temperada, onde os recursos são mais escassos e exigem maior necessidade do homem dominar a natureza. Mais adiante, na mesma obra, ele cita um trabalho etnográfico sobre habitantes de um arquipélago asiático que trabalham poucas horas do dia para obter seus meios de subsistência, tendo bastante tempo livre para o ócio – mostrando como essas sociedades, ao invés de sofrerem com uma suposta escassez, são antes sociedades de abundância (Marx, 2013, pp. 582-584; 850).

[8] Embora Montaigne aponte a idade de 18 anos para seu falecido amigo La Boétie (1530-1563) quando da escrita do *Discurso*, isso provavelmente ocorreu para dissociá-lo dos huguenotes, cujo número aumentava rapidamente na França na década de 1550 e que, em 1576, publicam o texto de La Boétie sob o título – citado por Montaigne no capítulo XXVII dos *Ensaíes – de Contr’Un* [Contra Um], dando a ele ampla circulação nos meios protestantes da França. Posteriormente, Montaigne volta atrás e data a escrita do texto para a idade de 16 anos de La Boétie, agora para dissociá-lo da revolta de camponeses contra a *gabelle* (um novo imposto exigido pelo Estado francês), ocorrida em 1548. A data mais provável de escrita do texto estaria entre 1552 e 1553, quando La Boétie estudava na Université d’Orléans, considerando também que ele se referia em seu texto a obras da Pléiade publicadas apenas a partir de 1549 e 1550 (cf. Chauí, 1999, pp. 176-178; Clastres, 1999, p. 121).

[9] O comentário de Clastres (1934-1977) se intitula *Liberdade, Mau Encontro, Inominável*, traduzido por Carlos Eugênio Marcondes Moura e inserido com outros comentários (de Claude Lefort e Marilena Chauí) ao texto de La Boétie, em tradução pela Editora Brasiliense, em 1982 (cuja reedição de 1999 utilizo para este artigo). Este conjunto não apresenta a data de escrita do comentário de Clastres, que não pude encontrar em lugar algum (cf. Clastres, 1999).

[10] Clastres observa que essas forças centrípetas atuavam, de modo exemplar, entre os Tupi-Guarani quando da chegada dos europeus no Brasil (Clastres, 1974, p. 116; 1977, p. 93).

[11] Cf. JUCÁ, Beatriz. “Governo Bolsonaro manobra para travar a demarcação de terras indígenas no Brasil”. In: *EL PAIS*, São Paulo: 04 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-04/governo-bolsonaro-manobra-para-travar-a-demarcacao-de-terras-indigenas-no-brasil.html> (acesso: 15/II/2020, à 01h04).