

ENTRE ARCOS, FLECHAS E GUERRAS: AS SOCIEDADES INDÍGENAS DE TODOS UNS

BETWEEN BOWS, ARROWS, AND WARS:
THE INDIGENOUS SOCIETIES OF ALL-ONES

Maxury Milena Morene²³

Resumo

O artigo propõe uma crítica à constituição do Estado a partir da obra *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, articulando-a com o pensamento de Pierre Clastres, Ailton Krenak e outras vozes indígenas. Contrapõe-se duas formas de organização sociopolítica: a sociedade do “todo um”, centralizada, hierárquica e tirânica, versus a sociedade dos “todos uns”, plural, igualitária e comunitária, exemplificada pelas sociedades indígenas sul-americanas. A análise denuncia a lógica colonial e estatal como resultado de um “mau encontro” histórico que desnatura o humano, separando-o da liberdade originária e da Mãe-Terra. Por meio da lógica dos contrários, evidencia-se que as sociedades indígenas não apenas existiram sem Estado, mas foram organizadas conscientemente para impedir seu surgimento, mantendo formas de vida livres, circulares e conectadas ao sagrado da Natureza. O texto, assim, reitera a urgência de resgatar epistemologias contra-hegemônicas que rompam com a colonialidade do poder e reafirmem a dignidade dos corpos-territórios e das Naturezas.

Palavras-chave: Estado; servidão voluntária; sociedades indígenas; liberdade.

Abstract/Resumen

The article presents a critique of the constitution of the State based on *Discourse on Voluntary Servitude* by Étienne de La Boétie, articulating it with the thought of Pierre Clastres, Ailton Krenak, and other Indigenous voices. It contrasts two forms of socio-political organization: the “all-one” society, which is centralized, hierarchical, and tyrannical, versus the “all-ones” society, plural, egalitarian, and communal, as exemplified by South American Indigenous societies. The analysis denounces colonial and statist logic as the result of a historical “bad encounter” that denatures the human being, separating it from its original freedom and from Mother Earth. Through the logic of opposites, it becomes evident that Indigenous societies not only existed without a State but were consciously organized to prevent its emergence, sustaining free, circular forms of life connected to the sacredness of Nature. The text thus reiterates the urgency of reclaiming counter-hegemonic epistemologies that break with the colonality of power and reaffirm the dignity of body-territories and the pluralities of Nature(s).

Keywords: State; voluntary servitude; Indigenous societies; freedom.

²³ Graduada em Filosofia, estudante de mestrado e bolsista CAPES, pela Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisadora nas áreas de Ética e Filosofia Política, com ênfase no pensamento indígena. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4635524500480981> E-mail: maxmiller@discente.ufg.br

Introdução: o estado enquanto o todo um

O conceito de Estado vem ganhando novos contornos na contemporaneidade. Seria possível e interessante repensar o conceito de Estado, na atualidade, a partir de leituras e análises de obras políticas da tradição filosófica moderna e do pensamento indígena? Tal conceito tem sido constantemente revisitado desde a modernidade, tornando-se ainda mais latente na atualidade. Enquanto um conceito em permanente reformulação, a Filosofia Política, em consonância com as perspectivas contracoloniais, levanta questões que provocam fissuras em suas principais bases conceituais, evidenciando diversas fragilidades em suas possíveis definições.

Diante disso, o objetivo deste artigo não é propor mais uma nova definição para o conceito político de Estado, mas sim discutir a concepção de poder tirânico e a possibilidade de vinculá-lo à sua gênese. Para isso, recorrerei ao *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, como uma das minhas referências centrais. Além dessa delimitação teórica, destaca-se também a necessidade de criar um contraste analítico entre as sociedades governadas por um poder centralizado – as sociedades de todo um, *O Uno* – e as sociedades indígenas da América do Sul, como os Guayaki, Yanomami, Guarani etc., organizadas na ausência de uma figura unificadora de poder – a sociedade de todos uns, *os múltiplos*.

Por um lado, nem todos os Estados se configuram como expressões políticas da tirania; em outras palavras, não é correto afirmar que todo Estado seja necessariamente tirânico. Tanto La Boétie quanto Pierre Clastres sustentam uma crítica profunda e radical ao poder centralizado, indicando a tirania como uma tendência inscrita na própria lógica do Estado. Por outro lado, La Boétie não se insurge contra toda forma de autoridade política, mas especificamente contra a figura do tirano no interior do ordenamento político. Em contraste com a tirania, La Boétie faz uma análise da liberdade da República Romana e de seu povo (1999, p. 23). Inicialmente, Roma era considerada o berço da liberdade antiga, cujo espírito estava imbuído em seus cidadãos que entendiam a liberdade como inegociável. Ele traz a figura simbólica de Catão como aquele que preferiu a morte do que a submissão. Como afirma La Boétie sobre o espírito republicano de Catão, ao planejar uma estratégia suicida e heróica de libertação da cidade das mãos do tirano por meio do seu assassinato empreendido por ele:

Observou que em casa de Sila, em sua presença ou por ordem sua, prendiam-se uns, condenavam-se outros, um era banido, outro estrangulado, um pedia o confisco de um cidadão, outro a cabeça: em suma, tudo se passava ali como se fosse não a casa de um oficial de cidade, mas de um tirano de povo; e não era um tribunal de justiça, mas uma oficina de tirania. Disse então a seu mestre o jovem rapaz: por que não me dais um

punhal? Eu o esconderei sob minha toga; entro com frequência no quarto de Sila antes dele se levantar; tenho o braço bastante forte para livrar a cidade dele. Eis aí com certeza uma fala de Catão: era o começo desse personagem digno de sua morte. E, no entanto, que não se diga seu nome nem seu país, que se conte apenas o fato como é - a coisa falará por si; e se adivinhará que era Romano, nascido em Roma, quanto esta era livre (La Boétie, 1999, p. 23).

Ainda sobre a política na Roma Antiga, La Boétie analisa a transformação da República em Império e como essa mudança histórica produziu um novo tipo de cidadão romano, agora alinhado aos interesses públicos dos imperadores. Nesse processo, esses cidadãos perderam gradualmente o ímpeto de defender a liberdade republicana e passaram a se acostumar com a condição de serem servidos, abandonando a disposição de governar a si mesmos. Entre as estratégias tirânicas empregadas pelos imperadores para assegurar a submissão dos súditos, destacam-se o *pão e circo* (La Boétie, 1999, p. 27). O *pão* simbolizava os pequenos benefícios materiais concedidos pelo tirano, como a distribuição de alimentos aos miseráveis, garantindo apenas a sobrevivência básica. O *circo*, por sua vez, representava o conjunto de entretenimentos — teatros, jogos, espetáculos, combates de gladiadores, distribuição de medalhas etc. — que mantinham o povo constantemente distraído. Ambos cumpriam a função de apaziguamento social e controle político: evitavam-se revoltas ao mitigar a fome e desviavam-se as atenções da população daquilo que realmente importava em sua vida política. Assim, o povo romano se deixou corromper pela sedução do conforto e do entretenimento, abandonando os deveres cívicos outrora cultivados na República e caindo em servidão (La Boétie, 1999, p. 28).

Os tiranos romanos descobriram ainda um outro ponto: dar festas frequentes para as decúrias públicas, abusando como podiam dessa canalha que, mais que qualquer outra coisa, não resiste ao prazer da boca. O mais prudente e esperto dentre eles não teria largado sua tigela de sopa para recobrar a liberdade da república de Platão. Os tiranos prodigalizar um quarto de trigo, um sesteiro de vinho; e então dava pena ouvir gritar: Viva o rei! Os broncos não percebiam que apenas recobravam parte do que era seu e que até mesmo no que recobrar o tirano não lhes teria dado se antes não lhes tivesse tirado (La Boétie, 1999, p. 27 - 28).

Suas críticas emergem da constatação da intensa submissão dos súditos ao tirano, entendida como um fenômeno próprio dos regimes tirânicos.

Clastres, por sua vez, adota uma perspectiva antropológica ao analisar sociedades indígenas que se organizam de modo a impedir o florescimento do poder centralizado. Para ele, a impotência política do(a) chefe indígena funciona como um mecanismo que bloqueia a emergência do poder tirânico — isto é, do poder do Uno. Como afirma Clastres, “as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, barram o desejo de poder e o desejo de submissão a qualquer possibilidade de se realizarem” (1999, p. 117).

Nesse sentido, seria possível pensar uma sociedade em que, mesmo sem a presença do Estado, como entendido desde a modernidade, ainda se cultiva politicamente a liberdade e a igualdade? Quais são os limites do poder na construção de uma sociedade politicamente saudável? Quem pode exercer o poder político? Quem deve mandar e quem deve obedecer? Diante desses questionamentos, percebe-se que os conceitos de “todo um” e “todos uns” (La Boétie, 1999, p. 17) – de um lado, enquanto a unidade do exercício do poder político, e do outro lado, enquanto a pluralidade – entram em contradição mútua quando confrontados. São conceitos que, em suas formulações teóricas e em suas aplicações à análise da realidade, partem de pressupostos lógicos que impedem a coexistência de ambos.

Presentes de forma bem marcante na obra supracitada de La Boétie, o tirano representa, por um lado, a imagem de uma unidade política centralizada e hierarquizada, sustentada pelo uso da força e pelo segredo da dominação; por outro lado, enquanto um “todo um” que, na verdade, não passa de apenas um indivíduo qualquer. A ausência dessa figura, como constata Pierre Clastres, ocorre nas sociedades indígenas sul-americanas, por promover a descentralização e a desierarquização das relações de poder, em que *todos são uns*: “sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que um outro, nenhum menos que um outro, a desigualdade é proibida pois é falsa, é má” (Clastres, 1999, p. 118). A concepção de Estado configura-se, assim, como a construção de estruturas de poder, dominação e opressão de um em detrimento de muitos, estabelecendo aqueles que comandam e aqueles que são comandados, como experienciado na colonização dos povos indígenas das Américas pelos europeus. Perpetua-se, ao longo da História, um legado de barbárie que confronta a própria ideia do político como principal agente de garantia das liberdades e igualdades dos indivíduos.

Portanto, para o aprofundamento teórico e crítico das abordagens supracitadas, torna-se indispensável o diálogo com filósofos que se dedicaram ao estudo dos conceitos de Estado, tirania e liberdade. Em um primeiro momento, proponho a análise da obra *Discurso da servidão voluntária* (1999), com o objetivo de compreender como a tirania e a servidão voluntária se estabelecem como regra em uma sociedade governada por um *todo um*, o Estado. Em seguida, evoco as ideias de Pierre Clastres, especialmente em seu artigo *Liberdade, mau encontro, inominável* (1999) e em seu livro *A sociedade contra Estado* (2003), para construir um diálogo sobre temas relativos aos conceitos de *liberdade, mau encontro* e às sociedades indígenas contra o Estado. Por fim, considero fundamental mobilizar os perspectivismos ameríndios, na ânsia de conferir protagonismo às suas vozes, recorrendo à coletânea de artigos *Desnaturada* (2022), de organização de Ailton Krenak e Fabiano Piúba, a fim de explorar as complexidades do conceito de *desnaturação*.

Tiranania e servidão como fundamentos do estado moderno

Como o fogo de uma pequena chama torna-se grande e sempre cresce, e quanto mais lenha encontra mais está disposto a queimar; e sem que se jogue água para apagá-lo, é só não pôr mais lenha que ele, não tendo mais o que consumir, consome-se a si mesmo e vem sem força alguma, e não mais fogo.

(Étienne de La Boétie)

As profusões das ideias rebeldes de Étienne de La Boétie marcaram profundamente os séculos que se seguiram na história do pensamento filosófico moderno. Em sua principal obra, *Discurso da Servidão Voluntária*, La Boétie propõe diversas reflexões instigantes sobre o papel que o poder tirânico pode desempenhar em uma sociedade ordenada e estruturada por uma suposta servidão voluntária. A imagem do *tirano* como aquele que representa o "todo um" é posta em xeque, uma vez que sua presença trans-histórica contradiz a própria "natureza" do ser humano, que nasceu para a liberdade, como afirma o autor. Essa contradição não apenas se encerra em si mesma, mas também se expande, alcançando a negação deliberada da natureza humana em seu desejo paradoxal de submissão.

A negação da natureza humana evidencia como o poder tirânico assumiu contornos que violam as diversas formas de expressão da liberdade política. Essa ruptura tem origem no esquecimento, por parte das pessoas, de que um dia foram plenamente livres justamente por não viverem sob o jugo de um tirano. Esse esquecimento produziu, de acordo com La Boétie (1999, p. 19), o *mau encontro* que inseriu o ser humano na submissão e na complacência diante do tirano, uma vez que não pôde mais experienciar outra realidade que não aquela já construída pelo Estado (Clastres, 1999, p. 113 - 114). A formação do Estado, enquanto corpo político unificado e governado pelos desejos de um só, suprimiu a autonomia política das classes desfavorecidas ao concentrar o poder político nas mãos de um todo um. Essa organização do poder político instituiu uma divisão estrutural da sociedade entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem.

A unificação, assim, trouxe diversas consequências ao estabelecer uma hierarquia que deveria ser seguida sob pena de violação. Embora o tirano exerça um poder absoluto, controlando impostos, exércitos, economia e política, suas ações encontram um limite na recusa dos súditos em servi-lo. A desobediência ao poder soberano representa uma negação da ordem imposta na busca por alternativas de realidades que escapam ao pensamento dicotômico

estabelecido entre dominadores e dominados. O Estado, enquanto construção política, foi adotado por diferentes sociedades em contextos específicos como forma de legitimar a divisão entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem. Para Clastres, essa legitimação se dava por meio de leis e instituições criadas pelas classes mais abastadas, que as utilizavam para preservar e reforçar as desigualdades econômicas, políticas e sociais existentes. Assim, a divisão política constitui o fundamento primordial das demais formas de desigualdade, orientando tanto as necessidades sociais quanto os rumos que a economia seguirá ao longo de seus desdobramentos históricos. Desse modo, o Estado aparece como causa estruturante das desigualdades, sendo a divisão política anterior e determinante em relação à divisão econômica (as relações de produção, a infraestrutura). Portanto, as relações de poder que desenvolvem o Estado são responsáveis pela concentração e separação do poder, tornando o Estado em uma esfera coercitiva.

E então a ruptura política — e não a mudança econômica — que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado. E se se quiser conservar os conceitos marxistas de infra-estrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infra-estrutura é o político e que a superestrutura é o econômico. Somente uma convulsão estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado. Seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado (Clastres, 2003, p. 220)

Essa lógica não era nova, pois o Estado se apoiou em uma tradição mais antiga de instituir as desigualdades, dividindo a sociedade entre governantes e governados. Romper com essa estrutura de opressão ou não permitir o seu florescimento é reconhecer que o Estado é o principal mantenedor dessa lógica a partir do uso do poder. Em um passado remoto, o Estado não existia: havia um estado pleno de liberdade, no qual todos eram considerados iguais, sem que ninguém estivesse acima ou abaixo de ninguém.

Nesse sentido, a obra de La Boétie se inicia com uma frase forte e sintetizadora sobre o que seria esse possível "todo um": “Em ter vários senhores, nenhum bem sei; que um seja o senhor, e que um só seja o rei” (La Boétie, 1999, p. 11). Em resposta a essa declaração pública, La Boétie propõe uma visão contrária à que foi expressa acima, questionando precisamente o fundamento desse poder centralizado e a lógica da obediência a um só:

Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz (La Boétie, 1999, p. 11).

Uma das principais causas da infelicidade, segundo La Boétie, instaurada a partir do governo de um só, reside no fato de toda a vida pública está submetida à decisão última e arbitrária de um tirano. É o tirano quem detém o poder soberano de decidir sobre tudo. Nessa linha de entendimento, a ideia central que articula a obra está na tentativa de compreender como esse poder tirânico se constitui e se perpetua por meio do consentimento dos súditos — burgos, cidades e nações — que escolhem tolerá-lo em vez de resisti-lo (La Boétie, 1999, p. 12). Para La Boétie, é absurdo que milhares de pessoas escolham a servidão em nome de um só — ainda que, para isso, precisem abdicar de sua liberdade e viver sob condições miseráveis impostas por alguém que, na verdade, não passa de um homem como qualquer outro. Nesse sentido, instala-se uma relação contraditória e generalizada de amor e medo por aquele que não deveria ser amado, por encarnar um mal inerente ao tecido político, tampouco temido, por ser apenas um entre muitos.

O autor acrescenta, em sua tentativa de definir a condição dos súditos, que a obediência é substituída pela servidão, e que as pessoas não são governadas, mas tiranizadas, tendo seus direitos fundamentais — como o próprio direito à vida — vilipendiados (La Boétie, 1999, p. 13). Toda essa violação é cometida por um só, ou seja, por aquele que decide sobre tudo. Instalado nos bastidores da cena pública, o tirano é quem move as peças do jogo de poder, interferindo direta e indiretamente na organização política, social e econômica. A constatação da amplitude que o poder tirânico pode alcançar suscita questionamentos sobre se a principal causa da escolha pela servidão estaria na covardia — vista como um fator paralisante da práxis rebelde. No entanto, La Boétie analisa essa hipótese e a rejeita, recusando a covardia como causa determinante da inércia política e do desejo de servir:

Naturalmente em todos os vícios há algum limite além do qual não podem passar; dois podem temer um e talvez dez; mas mil, um milhão, mil cidades, se não se defendem de um, não é covardia, que não chega a isso, assim como a valentia não chega a que um só escale uma fortaleza, ataque um exército, conquiste um reino. Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear? (La Boétie, 1999, p. 13).

Assim, um fator decisivo da inércia operante, apontado por La Boétie, reside em uma relação entre nostalgia e esperança. Por um lado, os súditos sentem saudades de uma época

mais branda, na qual desfrutavam, no passado, de certa felicidade; por outro, alimentam o desejo de reviver essa felicidade no futuro, depositando expectativas em um porvir idealizado (La Boétie, 1999, p. 13-14). No entanto, a construção da História — narrada sob a ótica dos dominadores — revela um cenário oposto, do qual os súditos têm pouca consciência, pois são alienados a respeito de um passado que demonstra que o tirano é uma figura trans-histórica, embora se manifeste de forma impermanente. Nesse contexto, esse *progresso* não se aplica àqueles silenciados pela História. Como afirma Walter Benjamin, a noção tradicional de avanço histórico, em vez de promover libertação, perpetua desigualdades ao apagar as lutas e experiências daqueles que foram vencidos no curso da História. Como afirma Walter Benjamin, na tradução da obra de Michael Löwy em que ele analisa as teses benjaminianas sobre a História (apud Löwy, 2005, p. 48).

Então, o que foi perdido pela e na História em nome do tirano e do Estado? Qual o impacto dessa perda no enfraquecimento dos povos indígenas durante a colonização das Américas? Quais são os rostos, as vozes e as mãos que se voltaram contra as fabulações falaciosas da tirania do Estado? Quem são as vítimas do passado? Esses são alguns dos muitos questionamentos apagados de nossas reflexões quando não há uma leitura histórica crítica e condizente com os fatos e com as verdades dos oprimidos. A redenção precisa resgatar essas vozes e mantê-las vivas na memória coletiva dos derrotados pela História, de modo que as futuras gerações possam sempre rememorar-las, estabelecendo um movimento dialético que conecte as gerações por meio de uma consciência trans-histórica. Isso significa reconhecer que o futuro jamais poderá reparar plenamente os danos causados às vítimas, pois essas vidas não podem ser reduzidas a meros objetos de compensação — elas são, antes de tudo, protagonistas de suas próprias histórias.

Por essa visão benjaminiana, o combate à narrativa hegemônica, que favorece a História dos vencedores, realiza-se por meio da recusa dos oprimidos em servir ao opressor. Na verdade, esse combate nem sequer exige força ou violência, como aponta La Boétie, em contraste com Benjamin, uma vez que o próprio tirano se anula por si mesmo (La Boétie, 1999, p. 14). A imagem que ele projeta nas mentes conscientes do povo — a de um dominador inatingível — revela-se, na verdade, como a de um homem pequeno, frágil, solitário e mimado. O antídoto para descentralizar o poder está na recusa em servi-lo, assim como na recusa em admiti-lo como alguém que está acima dos outros. Sob essa perspectiva, o autor afirma:

Não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto, que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si,

contanto que nada faça contra si. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente o seu mal – melhor dizendo, persegue-o (La Boétie, 1999, p. 14)

Nessa leitura, percebe-se que o *mal* atua como uma força motriz que impulsiona as ações dos súditos justamente em direção à sua própria retroalimentação — seja pela inércia, que já se configura como uma forma de ação política; seja pela barbárie, que se expressa como a tiranização da ação. O mal, nesse contexto, torna-se um desejo inconsciente, no qual os oprimidos almejam a liberdade apenas para exercer a opressão (Lá Boétie, 1999, p. 15). Porém, trata-se de qual liberdade? Qual a relação da prática da liberdade e a tirania? Em realidade, para o autor, trata-se da perda do desejo de liberdade por parte da maioria da população. Tal constatação gera uma questão paradoxal na medida em que a perda do desejo de liberdade implica em um desejo de oprimir – mesmo sendo um oprimido. A diferença reside nos privilégios relegados pelo tirano a uma pequena minoria da população, servindo-o imperiosamente, de tal modo que se retroalimente a servidão – por não querer perder os seus próprios privilégios oriundos da opressão, perpetua-se a própria opressão do Estado ao longo da História. Portanto, o poder de opressão é entregue ao tirano pelos próprios oprimidos.

Deste modo, instala-se a servidão voluntária. Trata-se de uma imposição em que a liberdade é substituída pelo esquecimento do desejo de liberdade. A liberdade, nesse sentido, torna-se uma coisa abstrata. Por ser um valor condenado ao esquecimento, a liberdade, por meio das próprias propagandas, dos desfiles militares e festins conferidos aos tiranos, torna-se algo perigoso de se defender. Defender a liberdade significa permitir a negação das possibilidades de perpetuação do poder tirânico. Contudo, isso não é a norma em um contexto político marcado pela servidão voluntária. A chave de transformação da realidade é justamente parar de conferir poder ao tirano, relegando à apatia ao tirano como forma de inércia política. Isso implica em vilipendiar as redes de privilégios conferidos à minoria populacional – manifestada enquanto “maioria” hegemônica, por deter de consideráveis poderes políticos e econômicos –, mas também romper com a rede de lealdade.

Uma das principais estratégias que permite o tirano em se manter no poder pela servidão voluntária reside numa matemática que vê na conjunção de pequenos interesses aliados enquanto a multiplicação de seus próprios interesses. Existe uma dinâmica entre o tirano e os seus auxiliares, sendo um cálculo de interesse e uma forma de opressão em cadeia. Por meio dos privilégios e votos de lealdade, o tirano relega a um pequeno grupo, composto por no máximo seis pessoas, sendo essas representantes políticas e influentes econômicos, o exercício

do seu poder político. Além de ajudá-lo a governar, esse pequeno grupo tem a ambição de se enriquecer e ter poder, e para isso, o servem com lealdade. Mas não é a liberdade que eles buscam, e sim o poder de oprimir os outros. Neste poder de oprimir reside a multiplicação da servidão voluntária, pois agora eles possuem o poder de conferir privilégios e lealdades cem vezes a mais que o tirano conseguiria sozinho. De somente 6 aliados, há um salto para 600 aliados; e estes, por sua vez, possuem o comando sobre 6000 aliados... e assim por diante.

Assim, a servidão voluntária habita nos interesses de uma minoria hegemônica em manter seus privilégios e lealdades ao tirano, como também na voluntária submissão da maioria. Desse modo, há dois grupos: a minoria e a maioria. Por um lado, a minoria não busca a liberdade, mas sim o poder político para continuar oprimindo a maioria, recebendo licenças para o exercício de serem também tiranos. As suas liberdades residem nessa condição de também poderem ser tiranos para a manutenção de seus principais interesses, mesmo que para isso precisem abdicar de sua liberdade em função de um tirano maior, o todo um. Por outro lado, a maioria oprimida perdeu o desejo da liberdade, restando a ela o esquecimento histórico de que a liberdade fez parte da natureza humana antes da instituição do Estado. A ausência do desejo de liberdade é submetida pela naturalização das violências estatais incorporadas na cultura, nos costumes, na educação. Ou seja, o sujeito oprimido, antes de tudo, é uma própria construção daquele que oprime. A tirania, por essas duas vias, se *retroalimenta*: enquanto um grupo busca poder dominar e explorar os outros; o outro grupo não consegue entender o que significa ser livre na ausência da servidão. Um grupo não quer o fim da tirania, enquanto o outro não consegue sequer conceber outra alternativa de realidade que não seja aquela construída pela violência de Estado. A liberdade, por sua vez, torna-se ilusória: para a minoria hegemônica ela pode ser usurpada pelo *tudo um*, para a maioria, ela nem sequer é viável, restando somente a cumplicidade.

Em outras palavras, a tirania não se limita à materialização de um poder ilimitado que viola corpos para satisfazer desejos arbitrários; ela também se manifesta como uma força motriz que alimenta, nos próprios oprimidos, o desejo inconsciente de continuar reproduzindo o mal como princípio orientador de conduta e ação política. A vida privada do tirano — regada a luxos, alianças, avarizas, renome e fama —, assim como sua vida pública — marcada pelo longo alcance de seu poder despótico voltado ao próprio benefício — não gera, entre os súditos, admiração e virtude cívica, mas inveja (amor ao tirano) e terror (medo ao tirano). O súdito deseja ser o tirano e, assim, realiza sua própria tirania dentro dos limites de suas possibilidades materiais. Portanto, percebe-se que a servidão voluntária ao tirano reside, em parte, no anseio inconsciente dos oprimidos de também exercerem o seu “direito” de serem tiranos.

As sociedades indígenas como uma contradição do estado

Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e os vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com o seu próprio peso e rebentar-se.

(Étienne de La Boétie)

Diante de todo esse arcabouço, a formação do pensamento dentro desse contexto dificulta as possibilidades de se conceber sociedades contra o Estado moderno. No entanto, é possível vislumbrar uma lógica do contrário, capaz de operar, *a priori*, a negação da linguagem da violência e promover uma ruptura transformadora da experiência. Segue-se que, se é possível uma sociedade em que todos obedeçam a um só — e mais do que isso, queiram obedecê-lo, enraizando-se voluntariamente em uma condição de servidão —, então também é possível pensar a sua contradição: uma organização política em que ninguém esteja acima de ninguém, e em que todos experimentem a liberdade. O ser humano é naturalmente livre.

Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos. (...) E de resto, se essa boa mãe deu-nos a todos a terra inteira por morada, alojou-nos todos na mesma casa, figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer um no outro; se ela nos deu a todos o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades; e se tratou por todos os meios de estreitar e apertar tão forte o nó de nossa aliança e sociedade; se em todas as coisas mostrou que ela não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns - não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia (La Boétie, 1999, p. 17)

De acordo com Clastres, algumas sociedades indígenas preservam essa liberdade natural, pois são constituídas a partir de concepções de guerra e de relações de cooperação e parentalidade — precisamente comunitárias — que impedem o florescimento de um poder tirânico, configurando-se, em seu cerne, como sociedades *contra-estatais*.

Nesse sentido, sociedades sul ameríndias, como os Yanomami, Nhandevá, M'biá e os Tupi-Guarani, estudadas pelo filósofo e antropólogo francês Pierre Clastres em suas visitas à América do Sul, constituem uma prova viva da possibilidade dessa contradição. As sociedades indígenas, por ele analisadas, são organizadas a partir de relações que inviabilizam a concepção

de um corpo político soberano e unificado. Em suas territorialidades indígenas, a política é exercida de forma circular, horizontal e igualitária, sem o estabelecimento de uma ordem linear, vertical e hierárquica entre aqueles que comandam e os que obedecem. O comunitarismo indígena, enraizado nas relações e práticas de parentesco com a comunidade e com a natureza — compreendida como um ser vivo e sagrado —, constitui um mecanismo dinâmico de pertencimento e equilíbrio. O ser humano, nesse contexto, não é visto como algo separado da natureza, mas sim como parte constitutiva dela. O conceito de *todos uns*, portanto, reconhece e valoriza a diversidade de formas de vida que são livres por natureza e que estão conectadas profundamente por vínculos afetivos, corpóreos e espiritualmente íntimos de identidade e pertencimento territorial, por abrigar uma profundidade dos processos biointerativos e metamórficos de vir-a-ser dos processos vitais da Natureza.

Assim, a Natureza (com N maiúsculo), entendida como Mãe-Terra, como afirma Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Célia Xakriabá, Kaká Werá, Daniel Mundurukú, Geni Nuñez, Cristine Takuá e tantos outros intelectuais indígenas, constitui uma concepção de liberdade ao integrar o ser humano aos fluxos cósmicos — dinâmicos, complexos e vitais — desse grande organismo-Terra. Ela é percebida, por várias comunidades indígenas, pelas lentes do sagrado por ser constitutiva de todas as possibilidades de vida. Tudo é natureza, como afirma Krenak (2019, p. 17). Isso significa que todos os elementos que compõem as diferentes manifestações da natureza carregam em si o sagrado da existência. Das formigas às maiores árvores do planeta, das montanhas aos rios, dos céus à terra, manifesta-se uma rede cíclica de intercomunicação da vida, que possibilita a harmonia, o equilíbrio natural e a interação saudável entre as múltiplas formas de mundos constituintes desse “todos uns”. Tudo está interligado com tudo nessa dança cósmica. As metamorfoses são os movimentos de constante vir a ser desse grande organismo-Terra, impedindo a concepção de um *todo um* por entender que não há um estado de perfectibilidade estacionário e imutável, na medida em que tudo e todos estão em constantes contraditórias de transformação. Renega-se, assim, a própria ideia do Deus cristão como o ser acima de tudo por ser dotado de perfeição.

No entanto, com o advento de um pensamento monolítico e colonial oriundo da formação do “todo um”, isto é, a formação do Estado e, conseqüentemente, da História, o processo de desnaturalização do humano em relação à natureza ganhou força. A conexão que Clastres estabelece é que o surgimento do Estado é usado, em certas análises históricas, para marcar o início da História de uma sociedade. Isso significa que, nessas perspectivas, as sociedades que não têm um Estado são consideradas “primitivas” ou “*não-históricas*”, enquanto aquelas que o adotam passam a ser vistas como “sociedades históricas” (Clastres, 1999, p. 113).

As sociedades estruturadas pela presença do Estado passaram por longos processos de desnaturalização da liberdade, como apontado por La Boétie. Nesse sentido, o filósofo indígena Ailton Krenak propõe uma leitura crítica dessa desnaturalização, compreendendo-a como motor da destruição da Natureza e marco inaugural do antropocentrismo. A humanidade passou a se perceber como proprietária da natureza, impondo-lhe os ritmos frenéticos de um sistema capitalista que não se sacia, mesmo que isso implique exterminar e consumir as diversas formas de vida do planeta, incluindo a humana. Portanto, o ser humano desnaturado, para Krenak, é aquele que nega ser filho da Mãe-terra, isto é, não se reconhece como uma parte da natureza, mas sim a parte e acima dela, com mera semelhança a Deus, dominando-a de acordo com seus interesses (Krenak, 2019, p. 20).

Fazendo coro a esse pensamento, Pierre Clastres dedicou-se ao estudo da obra de La Boétie como ferramenta analítica para compreender os ordenamentos sociais de algumas comunidades indígenas sul-americanas. Em suas visitas, Clastres observou que essas sociedades, frequentemente classificadas como “primitivas”, não apenas se organizavam sem a presença do Estado, mas, de maneira ainda mais radical, estruturavam-se – de forma deliberada – precisamente para impedir o surgimento do Estado. A descentralização do poder, portanto, emerge como uma das garantias da experiência da liberdade em outros mundos possíveis para além do mau encontro ocidental e branco, na medida em que, ao não existir nenhum tipo de Estado, não há uma vontade soberana capaz de se impor sobre os demais. Essa constatação evidencia a possibilidade de formas alternativas de organização social e política que transcendem os moldes estabelecidos por estruturas hierárquicas.

Deste modo, um ponto tangencial reside na seguinte inquietação: “como o homem pode ter algo mais caro que restabelecer-se em seu direito natural e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem?” (La Boétie, 1999, p. 14). A recusa em servir ao tirano — negando-lhe a realização de seus desejos — configura-se, assim, como uma expressão da liberdade humana em direção à sua própria Natureza. Para La Boétie, a liberdade é um dos bens mais preciosos que o ser humano pode experimentar; sua perda, portanto, representa um dos maiores males. A submissão ao tirano, sem resistência, não implica apenas uma opressão externa, mas a negação ativa da Natureza, incluindo a humana.

O resgate dessa liberdade exige a interrupção da servidão, pois é por meio da obediência dos súditos que o tirano obtém sua força: “somos nós que lhe emprestamos os olhos para vigiar, as mãos para golpear, os pés para pisar” (La Boétie, 1999, p. 16). O poder do tirano é construído sobre a conivência dos dominados: “como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco?” (Idem). Somos, nesse contexto,

receptores, cúmplices e traidores de nós mesmos. A servidão voluntária, portanto, não é apenas política, mas também existencial: nasce do esquecimento da liberdade enquanto condição originária de tudo e todos.

Essas questões elencadas por La Boétie não podem ser restringidas a uma situação histórica ou civilização específica, pois a experiência da servidão voluntária atravessa épocas e culturas, manifestando-se sob diferentes formas, como nas sociedades indígenas durante a colonização, sendo subjugadas e aculturadas pelos brancos europeus. De acordo com Pierre Clastres, a potência crítica desses questionamentos reside justamente na possibilidade de imaginar outros mundos possíveis — mundos nos quais o poder tirânico não seja o grande divisor entre quem domina e quem é dominado (Clastres, 1999, p. 110). É nesse ponto que Clastres introduz a ideia da *lógica dos contrários*, um conceito interessante para entender como o poder despótico é, em essência, instável e transitório. Seu destino está comprometido pela força da consciência histórica, que tende a desnudar a narrativa oficial e revelar os fatos sob a ótica dos vencidos.

La Boétie opera uma distinção radical entre as sociedades de liberdade, conformes à natureza do homem — ‘o único nascido de verdade para viver francamente’ —, e as sociedades sem liberdade, nas quais um manda nos outros, que o obedecem. Observe-se que no momento essa distinção permanece puramente lógica. Com efeito, ignoramos tudo a respeito da realidade histórica da sociedade de liberdade. Sabemos simplesmente que, por necessidade natural, a primeira figura da sociedade deve ter-se instituído segundo a liberdade, segundo a ausência da divisão entre tirano opressor e povo amante de sua servidão. Sobrevém, então, o mau encontro: tudo se inverte. Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que toda sociedade dividida é uma sociedade de servidão (Clastres, 1999, p. 111).

A lógica dos contrários, segundo Clastres, implica um deslocamento lógico anterior à própria constituição da História tal como a conhecemos. Nessa tomada lógica, Clastres aponta que há um deslizar *a priori* para fora da História pelo pensamento lógico, que é capaz de criar questionamentos para aquilo que era tido como naturalmente evidente dentro da convicção geral, ao apontar que outra coisa é possível para além da relação de dominação e opressão. Ela rompe com a naturalização da dominação, ao demonstrar que o que hoje parece evidente — a submissão, o Estado, a autoridade concentrada — é apenas uma possibilidade histórica entre outras. Ao fazer isso, esse pensamento opera uma inversão crítica: ele denuncia a tirania como construção política contingente e aponta para modos de existências indígenas que recusam o monopólio do poder. Essa inversão crítica não se resume a uma mera contrariedade, mas se manifesta enquanto a veemência de uma contradição que não permite a coabitação de mundos tão contraditórios, por seguirem naturezas distintas e conflitantes. A existência de um suprime a essência do outro, e vice-versa (Clastres, 1999, p. 110).

A partir da conceitualização da *lógica dos contrários*, Clastres avança para outra noção fundamental que fortalece sua crítica à naturalização do poder: o *mau encontro*. Esse conceito é apresentado como um "acidente trágico, azar inaugural cujos efeitos não cessam de ampliar-se, a tal ponto que é abolida a memória do antes, a tal ponto que o amor da servidão substitui-se ao desejo de liberdade" (Clastres, 1999, p. 110). O *mau encontro* representa, portanto, o esquecimento histórico da liberdade originária — uma liberdade vivida antes da imposição do poder coercitivo e hierárquico do Estado. Esquece-se que, em algum momento, a sociedade humana existiu sem a cisão entre os que mandam e os que obedecem. O esquecimento, silenciamento e apagamento da história dos povos indígenas, como experienciado durante a colonização até os dias de hoje, configura-se como uma excelente estratégia de dominação colonial dos corpos ao isolar a consciência histórica e crítica dos domínios dos vencidos, integrando-os, de forma violenta e nos acordes das políticas da morte, em suas culturas dominantes.

Esse esquecimento marca a transição da liberdade para a servidão, instaurando a História tal como a conhecemos: uma cronologia fundada na violência simbólica e material do Estado moderno para com os povos indígenas. A emergência do Estado moderno, nesse sentido, não responde a um processo racional ou progressivo, mas antes a uma ruptura trágica, cujos beneficiários são aqueles que conseguiram monopolizar o poder, pelo uso da força e coerção, dentro de sociedades anteriormente igualitárias. Pautado em roubos dos territórios indígenas, genocídios em suas diversas facetas de expressão — desde a morte da cultura, da espiritualidade e do meio ambiente, até a morte matada do corpo —, o surgimento do Estado moderno não apenas inaugura uma nova organização social; ele institui também um novo modelo de humanidade, no qual as subjetividades passam a ser moldadas em função da manutenção e reprodução da lógica estatal de dominação. Os indígenas, por esse entendimento, são recusados aos postos de *humanos* pelo colonialismo, condicionando-os à esfera da animalidade, selvageria e primitividade.

A servidão, nesse contexto, deixa de ser uma anomalia e passa a ser uma norma subjetiva: os indivíduos são socializados para desejar aquilo que os submete. Esse *novo humano*, porém, é um ser *inominável*, desnaturado, pois não pode ser classificado com clareza. Mas, antes de tudo, essa condição paradoxal da formação do ser para o não-ser (e vice-versa) é uma construção colonial. A imagem do *índio*, e de todos os estereótipos exóticos que carrega, são frutos do colonialismo. A ideia de raça é um construto histórico e social daqueles que dominam. É necessário impregnar a cultura e o inconsciente de uma suposta ideia de *raça superior* (a branca) e *raça inferior* (a não-branca, indígena), para dar movimento e

“legitimidade” a esse grande maquinário da dominação (Quijano, 1992). Por esses termos, o Estado moderno colocou qual a raça deve comandar e qual raça deve ser comandada, utilizando de preceitos que violam o entendimento de como as sociedades indígenas se organizavam socialmente ao aferir que são sociedade incivilizadas, atrasadas, primitivas, canibais e selvagens. *Justifica-se*, portanto, a dominação racial, mesmo que seja baseada em causas ilegítimas, tendo em vista que a principal função da colonização dizia somente sobre os interesses do Estado moderno.

O *mau encontro*, fundador da História, não foi apenas responsável por instituir a cisão entre dominantes e dominados, brancos e indígenas; ele também desvirtuou o ser humano da consciência de sua própria natureza, como afirma La Boétie, a saber: a natureza humana do ser-para-a-liberdade (Clastres, 1999, p. 111). Em outras palavras, o entendimento de La Boétie é que o humano é um ser natural e livre. Nesse pressuposto do autor, tipicamente moderno e ocidental, há uma idealização de uma natureza separada da cultura ao constatar uma liberdade inata negociável para a fundação do Estado. Tal pressuposição possui uma ancoragem colonial. Vale ressaltar que o posicionamento indígena difere da separação entre natureza e cultura, uma vez que entende que tudo é natureza, incluindo a própria cultura. Entretanto, isso não significa afirmar que há uma liberdade inata ao ser humano, mas sim a liberdade enquanto uma prática exercida pela coletividade na natureza.

Nesse sentido, para La Boétie, a perda da liberdade implica uma dupla negação de si mesmo: primeiro, o indivíduo nega sua própria natureza ao aceitar a servidão; depois, aceita sua submissão sem resistência, como se ela fosse natural ou inevitável. A essa chave de leitura, Ailton Krenak propõe uma terceira negação de si mesmo, a saber: a desconexão com a Natureza. Como afirma o autor: “fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (Krenak 2019, p. 17). Essa terceira negação de si mesmo, em realidade, em minha visão, parte do ponto inicial de todas as outras. A Natureza aqui é entendida, pelos perspectivismos ameríndios, como os Yanomami e Tupinambá, enquanto os todos uns englobalizantes e vinculantes de todos uns. A Natureza precisa ser lida pelas lentes do plural, do multinaturalismo, a dimensão do espaço-tempo-sujeito onde todos são uns, onde todos são humanos: uma cultura única (todos são ontologicamente humanos), mas múltiplas naturezas (diferentes corporalidades e habitus que expressam a cultura humana) (Castros, 2002, p. 348 - 349).

Elas vão desde os universos até os seres microscópicos, imbricando-as e relacionando-as de tal modo que a grandeza de um não reduz a pequenez de outro. Há, em cada partícula, materiais oriundos de estrelas. Em cada interioridade e exterioridade há um universo de macro-relações e micro-constelações. Nos nossos corpos-territórios e em nossos territórios-corpos há montanhas, rios, estrelas, animais etc. A antropofagia, metamórfica por excelência, é justamente a constituição do material da nossa carne com o mesmo material constituinte da Natureza. Essa matéria, por sua vez, é emprestada a nós e um dia será devolvida.

Essas naturezas são negadas pelo pensamento monolítico do Estado ao instituir uma unicidade monocultural, negando a diversidade de mundos existentes e em coabitação. São negadas, pois, primeiramente, não são consideradas enquanto sujeitos-territórios, parentes sagrados e ancestrais; e, conseqüentemente, em segundo lugar, não são tidas como corpos-territoriais e territórios-corporais dignos de direitos (Krenak, 2022, p. 161). Falar que a Natureza é um agente, assim como são os humanos, significa defender uma posição que retira o humano do centro das observações humanísticas e científicas. Somos cuidados, desde o nosso princípio, pela natureza – não o contrário. Ela não precisa de nós, somos nós quem precisamos dela. Inclusive, ela funcionaria melhor se o fim dessa humanidade falida fosse uma realidade: ela se regeneraria por completo. Então, nos situamos nos corpos da terra como vírus, parasitas, que estamos cada vez mais consumindo os recursos naturais como se fossem infinitos, sendo que não o são. Então, colocar o foco das construções do conhecimento na Natureza, significa negar o posto narcísico construído pelo Ocidente.

Opera-se, assim, uma separação do corpo humano com o corpo da Mãe-terra: o humano não se entende mais enquanto um ser natural, isto é, como uma Natureza dentre várias outras naturezas em diálogos. A ruptura desse reconhecimento dessa identidade, acompanhada por sua insensibilidade em experienciar esse mundo em comunhão com a Mãe-terra, gerou hoje o que entendemos como o Antropoceno. Essa era geológica, onde o homem se colocou como o principal agente controlador dos efeitos na natureza, evidenciando o seu narcisismo em estar no centro do universo, se demonstra, indubitavelmente, enquanto uma crise:

A crise se instaura quando a gente separa o pensamento humano dos outros seres todos. Dos peixes, dos pássaros, das árvores, das aves, de tudo. Assim, a gente vive como estranhos no organismo da Terra quando, na verdade, a humanidade viveu milhares de anos sendo Natureza. O que pode acontecer num debate sobre a Cultura, a Natureza? Isso aí seria repetir mais do mesmo. Ninguém disse nada de novo sobre Cultura e Natureza desde os anos 1940, 1950. Os filósofos franceses, europeus, encaixam-se nessa narrativa de Cultura e Natureza porque a Europa já estava totalmente pasteurizada. Eles não tinham mais essa vida que nós ainda experimentamos no século XXI, de estar subordinado a uma cadeia de eventos

naturais, os quais vão desde as Tsunamis às tempestades e aos vulcões (Krenak, 2022, p. 162)

Dessa forma, não se pode classificar a humanidade moderna nem como animal — pois até mesmo os animais domesticados, por vezes, resistem à domesticação, além de se desnaturar da Mãe-terra — nem como plenamente humana, já que nega a Natureza que a constitui. A humanidade se torna, por excelência, uma *desnaturada*: não apenas por renunciar à sua condição originária de liberdade e às Naturezas como um todo, mas por sequer ter consciência delas. Essa inconsciência, porém, não permite um retorno espontâneo ao estado anterior à dominação, pois, uma vez instaurada a força do “todo um”, como diria La Boétie, torna-se impossível retomar integralmente o estado anterior ao mau encontro. A subjetividade desnaturada, forjada após a formação do Estado moderno, é moldada em função da servidão política voluntária e da negação das relações dinâmicas de pertencimento e identidade para com a Natureza. Assim, a liberdade originária não é apenas perdida — ela é esquecida, obscurecida pelo novo modo de ser desnaturado instituído historicamente. O *mau encontro*, então, não é apenas uma tragédia histórica, mas uma mutação ontológica: aquilo que antes era livre por natureza ao se entender justamente como natureza, agora torna-se alienado por construção.

Tudo que existe no corpo da Terra sempre esteve aqui. Quem nem sempre esteve aqui somos nós. O Homo Sapiens não esteve sempre aqui. O renomado antropólogo Lévi-Strauss diz, com certeza, que a Terra já existia muito antes dos humanos e que os humanos não vão estar aqui acompanhando a história da Terra. A Terra tem bilhões de anos. Os humanos são um organismo até compatível com a vida na Terra, mas eles estão se tornando estranhos. E a gente vai ser. Nós somos Natureza, a gente sempre foi, mas, em algum momento da nossa história, isso que se chama de modernidade introduziu uma camada estranha na nossa relação com a vida na Terra. Entre nós e os oceanos e as florestas (Krenak, 2022, p. 163).

O *mau encontro*, assim, marca a cisão entre dois modos de organização social: aquele das sociedades para a liberdade, em consonância e confluências com a Natureza, incluindo a natureza humana, e aquele das sociedades sem liberdade, conforme a lógica imposta pelo “todo um” (Clastres, 1999, p. 111). Segundo Clastres, as sociedades indígenas, em suas origens ancestrais, eram essencialmente livres, pois nelas não havia hierarquia que os distinguisse entre os que mandam e oprimem e os que obedecem e são oprimidos. A liberdade é expressada na pluralidade das relações e na recusa à centralização do poder. O *mau encontro*, porém, opera uma inversão: desfaz as estruturas plurais e descentralizadas das sociedades livres para instaurar uma estrutura única, hierárquica e despótica — a sociedade sem liberdade. Assim, a sociedade dos “todos uns”, marcada pela horizontalidade e pelo pertencimento comum, é substituída pela

sociedade do “todo um”, onde um único centro de poder opressor se impõe como medida de todas as coisas:

Quer dizer, quando a gente tem a experiência corporal de descolamento da terra, nós estamos fora da órbita do planeta. Esse movimento desnatura a Terra. Ela deixa de ser Natureza. Ela passa a ser uma espécie de meta-natureza. Uma coisa da qual você pode pensar, mas ela está tão fora de você que não te afeta. É como imaginar o metaverso, que é aquele lugar onde você não está de verdade, mas a sua mente habita aquele lugar abismal. (...) Nós estamos introduzindo uma nova epistemologia no trato com esse mundo maravilhoso, que é a nossa Mãe Terra. Durante o século XX, foi plasmada a ideia consumista, extremamente materialista, de ser uma plataforma que a gente pode picotar, moer, torrar, botar num trem e mandar para outro lugar do mundo. O meu querido escudo invisível, o Carlos Drummond de Andrade, denuncia isso com uma maquinação do mundo. A devoração do mundo começou com uma escolha no século XIX, avançou no século XX e chegou ao século XXI sob o elogio da ideia de Cultura e Natureza (Krenak, 2022, p. 165-166).

A interpretação de Clastres sobre as sociedades dos “todos uns” converge com a análise de La Boétie. Para ambos os autores, “a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade e que (...) desenrolava-se necessariamente em conformidade com a natureza do homem, uma sociedade sem opressão e sem submissão” (Clastres, 1999, p. 112). O modo de existência anterior ao *mau encontro* era pautado por relações horizontais, cíclicas e circulares; após o *mau encontro*, essas relações se inverteram, passando a seguir uma lógica contraditória às naturezas: relações verticais, hierárquicas e lineares. Essas sociedades originárias viviam dessa maneira justamente por serem sociedades sem Estado. Como afirma Clastres, “as sociedades primitivas, por se desenrolarem na ignorância da divisão, são primeiras por existirem antes do fatal mau encontro” (Clastres, 1999, p. 112). Essa constatação leva à conclusão de que é o próprio Estado o grande promotor das desigualdades e das divisões — seu motor e fundamento (Clastres, 1999, p. 113).

Desse modo, as primeiras sociedades são, por essência, contra-estatais, pois, ao estarem em consonância com a Natureza, pautam-se por princípios igualitários que relacionam a liberdade à cooperação comunitária. São, portanto, sociedades organizadas política e socialmente para impedir, por não necessitar, o surgimento de hierarquias que desestabilizam o tecido comunitário em favor da centralização de poder no “todo um”. Elas são igualitárias por escolha, justamente por entender que a desigualdade não pode ser um princípio constituinte do político, pois desvincula a comunidade da própria comunidade, formando individualismos nocivos (Clastres, 1999, p. 113). Essa concepção é oriunda do entendimento comunitário indígena que a Mãe-terra não tem dono. Qualquer ser natural que se impõe como o dono da terra, é eliminado por ela mesma. Para além da destituição do corpo humano operado pela ira e

sede de justiça da própria Mãe-natureza – pandemias, tufões, tsunamis etc., em sua necessidade vital de regenerar e autodefender a si mesmas das destruições feitas pela “racionalidade” humana –, as sociedades indígenas, constituídas por guerreiros, não permitiam esse *mau encontro*. A instauração de qualquer privatividade que impedisse o acesso às naturezas, assim como a destruição deliberada e desrespeitosa do corpo sagrado sem antes restituir os danos, como feito por indígenas, era visto como posturas que precisavam ser eliminadas.

As sociedades indígenas, com arcos, flechas, lanças e guerras, enfrentaram esse dilema de frente, nem que para isso fosse necessário morrer. As guerras e os rituais antropofágicos foram tentativas de matar o *mau encontro* pela raiz, na ânsia de (re)existir na ancestralidade dos corpos sagrados da Natureza. Eram nas guerras em que as sociedades indígenas se reafirmaram enquanto *selvagens* por recusar o sistema moderno imposto pela colonização. Ser selvagem, em um sentido contracolonial, significa ser livre das domesticações e dos cercamentos dos corpos-territoriais e dos territórios-corporais, reivindicando não somente a liberdade das comunidades indígenas, mas sim das próprias Naturezas ancestrais e sagradas – como as árvores, animais, rios etc. –, nem que para isso fosse necessária matar e/ou morrer.

Para além do contra-ataque aos colonos, as guerras entre os indígenas ocorriam enquanto a norma política. A guerra não se resumia apenas às disputas territoriais e por recursos, mas abarcava uma dimensão política que não permitia o surgimento do Um. Isso significa afirmar que as guerras eram as principais causas que mantinham as etnias indígenas divididas em suas próprias territorialidades, culturas, religiões, idiomas etc. A guerra era um estado constante, onde as comunidades indígenas se viam enquanto rivais e, conseqüentemente, completamente divididas na ausência do todo uno – o Estado. Porém, a guerra não é um estado de desorganização política, mas sim o seu contrário, uma vez que suas belicosidades eram as principais causas de suas liberdades. Assim, uma das funções das guerras residia em não permitir o monopólio do uso do poder e a união dos grupos ao dispersar o uso do poder entre outras etnias. Por evitar a unificação de grupos poderosos em um império que subjugasse os outros, a guerra permitia que as comunidades continuassem autônomas e indivisas.

Nesse sentido, o estado constante de rivalidade formado pelas guerras enquanto um mecanismo político de não-submissão a um poder centralizado é a norma de algumas das sociedades indígenas sul-americanas, como os Guarani, M'bya, Tupinambá, Yanomami etc. Ao descentralizar o poder da mão de um todo um, reafirma-se, em realidade, que os chefes indígenas não possuem mais poderes de coerção. A função do chefe indígena reside em suas oralidades, isto é, na sua capacidade de reafirmar os costumes da comunidade através de um discurso. Por ter o poder da fala, o chefe não pode dizer mais do que óbvio, uma vez que sua

função se manifesta enquanto a reafirmação de desejos coletivos que, inclusive, não é novidade para ninguém da comunidade. Sendo assim, o chefe não é um “guerreiro” impiedoso que está acima dos outros e, portanto, pode decidir sobre as suas vidas e suas mortes, como o são os xamãs, aqueles que são responsáveis por curar e amaldiçoar. Os chefes são, antes de tudo, aqueles que mais trabalham dentro da comunidade. Sua função reside na sua capacidade em ser prover insumos e bens materiais para a comunidade através de seus esforços físicos. Então, trata-se de um homem que pode falar, mas que não pode obter quase nenhum dos bens, uma vez que, por ser generoso, deve fazer circular os seus próprios bens materiais. Portanto, o homem mais pobre é o chefe: aquele que consegue viver com *quase* nada.

Sendo a guerra um meio pelo qual o guerreiro consegue monopolizar o poder coercitivo da comunidade e o prestígio, então os guerreiros não podem se tornar chefes déspotas. Destitui-se dele todas as formas de poder que culminaram em suas formações enquanto déspota. A bravura do guerreiro é louvada pela comunidade, mas ele não pode fazer uso dela para atender seus próprios interesses, relegando os interesses da comunidade a um segundo patamar. Caso o fizesse, ele seria eliminado do poder pela própria comunidade: seria morto ou expulso do cargo. Nesse sentido, a guerra não é algo que deve ser superado pela criação do Estado, mas sim um estado permanente de rivalidade que não permite o surgimento político do Estado. Não permitem o surgimento do Estado não por serem *selvagens indomáveis*, como pontua as narrativas racistas, mas sim por não precisarem dele. A guerra é uma resistência à formação do Estado, do todo um. Ela torna-se necessária por garantir a liberdade e a igualdade entre os povos: a guerra é uma solução política para preservar as organizações sociais indígenas – que é essencialmente livre e horizontal, rejeitando qualquer tipo de poder coercitivo e centralizado.

Portanto, para as comunidades indígenas, como os Yanomami, Guayaki, Guarani etc., a essência do mal está na concepção do “Um”, por representar o poder centralizado, unificado e coercitivo. Trata-se da personificação do poder, que se separa sociedade e a domina. As sociedades indígenas contra-Estado não eram primitivas por não serem reguladas mediante a presença do Estado, mas sim porque elas se organizavam ativamente contra o surgimento do “Um”. A recusa do “Um” reside na recusa ao mau encontro que suscita a concentração de poder e monopólio coercitivo no exercício político do todo Um. Assim, se dá a passagem das comunidades sem Estado para a unificação de uma sociedade com Estado: a passagem de comunidades livres para uma sociedade reprimida e dividida entre os que comandam e os que obedecem. Nas comunidades indígenas sem Estado o poder é dispersado em uma horizontalidade que não permite que o chefe exerça mais poder do que qualquer outro: na verdade, ele é destituído de poderes, uma vez que ninguém é obrigado a obedecê-lo por ele

servir somente à oratória, preservando suas autonomias. Já a sociedade com Estado é reafirmada pelo monopólio do poder coercitivo daqueles que comandam contra aqueles que são comandados, legitimando politicamente as desigualdades econômicas e sociais. *O Um* é o ponto de ruptura entre uma sociedade livre para uma sociedade não-livre.

Conclusão: daqui para frente, é só para trás

As relações hierárquicas, construídas de forma piramidal — tendo como base os dominados e, no topo, os dominantes — simbolizam “o acionamento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é apenas aparência” (Clastres, 1999, p. 113). Desse modo, a essência do Estado moderno reside na própria dinâmica das relações de poder. Ele se constitui tendo como fundamentos a opressão, a servidão voluntária, a barbárie, o roubo dos territórios, o terror e os genocídios, sendo, assim, uma extensão do desejo de dominar. Em contrapartida, as sociedades contra-estatais mantêm uma organização social que impede a consolidação das relações de poder como princípio estruturante do tecido político. Assim, de um lado, estão as sociedades modernas com Estado, fundadas na lógica da dominação; de outro, as sociedades contra o Estado, organizadas a partir da ausência institucionalizada de poder. No entanto, mesmo nas sociedades em que o Estado atua de forma contundente, ainda existem brechas disruptivas que permitem a afirmação da liberdade — mesmo que essa atitude rebelde possa custar a própria vida.

O mau encontro, por sua vez, opera por meio da destruição da liberdade e da negação da Natureza, restando ao *desnaturado* apenas resquícios do uso da liberdade política em sua ação. Segundo La Boétie, trata-se de um evento irracional, cuja legitimidade é inexistente, uma vez que, por princípio natural, ele sequer deveria ter ocorrido — mas ocorreu como afirmação das desigualdades (Clastres, 1999, p. 114). A desnaturação, assim, modifica profundamente a subjetividade humana, pois a negação da Natureza implica na paradoxal afirmação de uma “natureza humana” fundada sobre a não-natureza. O humano, nesse processo violento, transita de uma natureza livre para uma natureza submissa: é a passagem da afirmação da natureza-livre para uma natureza da desnaturação. Como afirma Clastres: “a desnaturação se realiza não para cima, mas para baixo; é uma regressão” (1999, p. 114). Por isso, o desnaturado é classificado como um inominável: por habitar uma condição paradoxal que afirma, em essência, a sua própria negação.

O mau encontro dá origem à desnaturação; e esta, por sua vez, forja uma nova humanidade. A liberdade natural é substituída pela servidão nesse processo violento de

destruição da Natureza original, que dá lugar a outra natureza — desviante da liberdade e da igualdade, orientada, ao contrário, à submissão e à desigualdade. Desse modo, a vontade humana passa a seguir um novo rumo, deslocando-se na direção oposta à liberdade originária das sociedades indígenas contra-Estado. Essa nova vontade se volta à servidão ao “todo um”, eliminando, conseqüentemente, a pluralidade dos “todos uns”.

As sociedades de todos uns partem, portanto, do seguinte pressuposto: “Se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de chegar à idade adulta, assinalada pela presença do Estado, e sim devido à recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não querem saber dele” (Clastres, 1999, p. 116). Assim, a decisão de se constituírem coletivamente como sociedades de todos uns e contra-Estado é deliberada, consciente e em conformidade com a organização social do contexto comunitário. Isso se fundamenta na consciência de que, uma vez formada, essa instituição (o Estado) jamais poderá ser plenamente abolida, pois ela própria engendra o mau encontro. O Estado surgiu em um momento específico da história, influenciado por certas circunstâncias. Por isso, ele é algo que pode se transformar, como temos visto nos últimos séculos. Isso significa que, no futuro, o Estado pode ser substituído por outras formas de organização, assim como os regimes políticos do passado (a pólis grega, a república romana, as monarquias feudais e as monarquias absolutistas) deixaram de existir. No entanto, Pierre Clastres argumenta que uma vez que o Estado se estabelece em uma sociedade, é muito difícil aboli-lo completamente. Em vez disso, ele apenas muda de forma com o tempo. O Estado surge das relações sociais em determinado momento histórico e, por essa razão, modifica-se com o passar do tempo. Ele é constantemente reorganizado de diferentes formas, podendo ser mais ou menos receptivo à participação política igualitária das pessoas que estão sob sua autoridade. Clastres acredita que seria quase impossível para uma sociedade retornar à condição anterior, sem a divisão entre governantes e governados. A inexistência de um caminho não significa que algo não possa vir a existir. Do mesmo modo que o Estado um dia pareceu impossível e, ainda assim, surgiu por meio de uma ruptura histórica, também hoje certas transformações nos aparecem como inviáveis — é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Contudo, o que Clastres nos permite enxergar é justamente que aquilo que parece impossível pode, em determinadas condições, tornar-se possível.

O futuro, como aponta Ailton Krenak, só poder ser ancestral — daqui para frente, é só para trás. Mesmo que o sentido traçado pelo Estado na construção da História seja único e linear, e jamais o inverso: do não-Estado para o Estado — e não o contrário —; é da nossa

responsabilidade experienciar outros mundos possíveis que não sejam os pré-estabelecidos pelas desigualdades e opressões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Liberdade, mau encontro, inominável*. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 109-123.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Desnaturada. In: KRENAK, Ailton; PIÚBA, Fabiano (orgs.) *Desnaturada: cultura e natureza*. Fortaleza: Secult/Ce, 2022. p. 161-167. LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"* / Michael Löwy; Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer* / imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcom Ferdinand. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.