

BÁRBAROS VOLUNTÁRIOS: ROUSSEAU E A ANTRPOLOGIA ANARQUISTA

VOLUNTARY BARBARIANS: ROUSSEAU AND ANARCHIST ANTHROPOLOGY

MAURO DELA BANDERA ARCO JUNIOR^{1,2}
(UFPR/Brasil)

RESUMO

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau sugere uma contra história política que caminha paralelamente à grande narrativa da queda, uma história não entrópica ou de entropia mínima, na qual se desenha uma espécie de política selvagem praticada por povos que escolhem manter seu modo de vida e diz respeito a um desejo político consciente de não se converter em sociedades policiadas. Assim, se certos povos não chegaram a possuir Estado, não foi por incapacidade, atraso, inferioridade cultural, mas simplesmente porque não tinham necessidade, tampouco desejo dele. Ao contrário do que se poderia imaginar, não se trata aqui simplesmente de puros primitivos recusando instintiva e obstinadamente o universo civilizacional, mas sim de bárbaros voluntários com seu engajamento político constante e consciente de evitamento, de esquiva e de não assimilação.

Palavras-chave: Rousseau; Antropologia anarquista; Liberdade; Política; Contra o Estado.

ABSTRACT

In the *Discourse on Inequality*, Rousseau suggests a political counter-history that runs parallel to the great narrative of the fall, a non- or minimally entropic history, in which a kind of savage politics appears, practiced by peoples who choose to maintain their way of life, expressing a political conscious desire of not converting themselves to policed societies. Thus, if certain peoples did not have a State, it was not because of incapacity, retardation or cultural inferiority, but simply because they had neither the need nor the desire for it. Contrary to what one might imagine, this is not simply a question of pure primitives instinctively and obstinately rejecting the civilizational universe, but of voluntary barbarians with their constant and conscious political commitment to prevention, avoidance and non-assimilation.

Keywords: Rousseau; Anarchist anthropology; Liberty; Politics; Against the State.

Em *O despertar de tudo*, Graeber e Wengrow (2022, p. 90) consideram que Rousseau teria alguma responsabilidade na construção do mito da estupidez selvagem, já que parece pintar em seu *Discurso sobre a*

desigualdade um quadro em que reina a incapacidade dos “selvagens” reais ou imaginários de projetar o futuro sob qualquer aspecto que seja, sendo eles também destituídos por completo de filosofia. O mito do selvagem estúpido não faria outra coisa senão destituir as populações não ocidentais de imaginação e agentividade políticas. Presumivelmente é por isso que, quando demarcaram pela primeira vez a propriedade e começaram a formar governos para protegê-la, ninguém foi capaz de antever os desastres que se seguiram. Quando os seres humanos se tornaram capazes de pensar com tanta antecendência e previdência, o pior já se consumara. Nas palavras de Rousseau:

O Governo nascente não teve uma forma constante e regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado, o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição (Rousseau, 1964, p. 180; 2020, p. 226).

Nesses termos, os selvagens seriam seres humanos “grosseiros” e “fáceis de seduzir” que, poderiam até reconhecer “as vantagens de um estabelecimento político”, mas “não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos” (Rousseau, 1964, pp. 177-178; 2020, p. 223).

A despeito dessas e de outras afirmações do próprio Rousseau sobre a imprevidência da alma selvagem, os povos bárbaros ou selvagens figurados no *Discurso sobre a desigualdade* seriam realmente destituídos de imaginário político e incapazes de prever os perigos da instituição estatal ou, ao contrário, seria possível compreender a existência de arranjos políticos junto à sociabilidade iniciada entre grupos familiares distintos na idade das cabanas?

O objetivo aqui é sustentar a hipótese segundo a qual os povos bárbaros e selvagens não são destituídos de imaginário político, mas, de maneira oposta, elaboram conscientemente uma série de arranjos políticos e tomam diversas decisões que são melhor compreendidas se vistas sob a perspectiva política. Para tal fim, convém reavaliar a posição de Rousseau em meio ao debate promovido pelos teóricos da antropologia política e, assim, defender uma segunda hipótese interpretativa: celebrado por Lévi-Strauss como o fundador da etnologia (Lévi-Strauss, 2013), as contribuições de Rousseau para a antropologia se mostram de modo

bastante certo no diálogo entre suas teses sobre as sociedades não estatais e os dados da arqueologia e da antropologia contemporâneas, sobretudo a antropologia anarquista, composta por nomes como Marshall Sahlins, Pierre Clastres, James Scott, David Graeber e David Wengrow. Rousseau pensa selvagemmente – esta divisa de Lévi-Strauss em *Totemismo hoje* convém facilmente a Rousseau (Lévi-Strauss, 1976, p. 174) –, incluso a política. Tal como os etnólogos anarquistas, Rousseau ensaia desvendar o mistério do poder político centralizado e, a partir de um material etnográfico elementar, examina a questão da oposição ao poder ou às instituições de poder. Se é correto dizer que a obra de Rousseau detém uma força capaz de elucidar aspectos da antropologia política, é possível sustentar com ao menos a mesma certeza que ela se ilumina pelas reflexões dessa disciplina. Os jogos de luz lançados pela antropologia anarquista não deixam intacta a obra do filósofo genebrino, fazendo emergir um Rousseau insuspeito, a saber, um Rousseau contra o Estado.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau opera uma distinção entre povos selvagens, bárbaros e civilizados, sendo o selvagem caracterizado como caçador-coletor, o bárbaro como pastor e, por fim, o homem civil como lavrador: os seres humanos mais “ativos, os mais robustos, os que estivessem sempre à frente só poderiam viver de frutos e da caça”, seriam então os coletores e “caçadores” (Rousseau, 1995, p. 399; 2020, p. 318); os “menos ativos e não tão agressivos” reuniram o gado e “foi assim que teve início a vida pastoril”; quanto à agricultura – que deve necessariamente conter “todas as artes”, sendo aí incluída, de acordo com as páginas do *Discurso*, a arte do manuseio e da fundição dos metais –, ela “conduz à propriedade, ao governo e às leis e, gradualmente, à miséria e aos crimes” (Rousseau, 1995, pp. 399-400; 2020, p. 319). Seguindo uma tipologia apresentada em 1748 por Montesquieu em *O espírito das leis*³, Rousseau faz no *Ensaio* uma distinção entre povos selvagens e bárbaros, embora estes dois termos apareçam no *Discurso* intimamente associados ou inclusive como sinônimos, já que aí a idade das cabanas se caracteriza como uma economia calcada na caça-coleta, na arte pastoral e, eventualmente, na horticultura de baixa intensidade, sendo excluída apenas a agricultura cerealista em larga escala. Não obstante, em ambos os livros as populações selvagens e bárbaras aparecem em oposição aos povos civilizados, isto é, aos agricultores exclusivistas.

Uma profusão de práticas e modos de existência aparecem no texto de Rousseau partilhando uma mesma característica, qual seja, todos eles

são avessos ao estabelecimento estatal e ao controle centralizado. Caça, pesca e coleta representaram a economia doméstica dos humanos durante muito tempo no estado de natureza. O modo de existência selvagem ou bárbaro não excluía a horticultura, ao menos em uma situação de sedentarização e de relações interfamiliares proporcionada pela construção de cabanas, momento descrito por Rousseau como a época mais feliz e durável da humanidade. Assim, “com pedras agudas e bastões pontudos” os seres humanos **“começaram a cultivar alguns legumes ou raízes em torno de suas cabanas”** (Rousseau, 1964, pp. 172-173; 2020, p. 217). Os seres humanos puderam praticar uma espécie de jardinagem, roçado ou horticultura com o auxílio de ferramentas rústicas não metálicas, isto é, uma espécie de cultivo lúdico ao redor das cabanas – em oposição à séria cultura de cereais. Rousseau nos fala de legumes e raízes, isto é, de sociedades dos legumes e dos tubérculos. A exclusão dos grãos é aqui significativa para as reflexões do autor – e terá consequências maiores nas teses de James Scott. A prática da horticultura foi implementada muito antes de se conhecer e de se saber preparar “o trigo e ter os instrumentos necessários para o cultivo em grande escala”. Embora Rousseau assevere que a agricultura não se fazia presente nos povos ditos selvagens, é necessário salientar que esta ausência se refere a certo tipo de agricultura de alta intensidade, a saber, o cultivo de grãos. Criticando a narrativa de Rousseau, David Graeber e David Wengrow (2022) nos falam de uma agricultura de brincadeira praticada por diferentes povos ao longo dos tempos – o jardim de Adônis –, prática pouco propícia ao estabelecimento da propriedade privada. Não obstante essa crítica, de acordo com as reflexões do próprio Rousseau, haveria um tipo de cultivo similar ao jardim de Adônis antes da agricultura dita séria – sendo esta representada pela deusa grega da fertilidade, Deméter, ou Ceres, na mitologia latina –, um cultivo igualmente incapaz de fundar a propriedade privada.

Ante a ausência do tipo específico de agricultura cerealista em larga escala, inexistia a ideia de propriedade e, por conseguinte, não espanta que esses povos também não possuam Estado. É possível dizer, valendo-se de Graeber e Wengrow, que nesse início de sociabilidade se praticava uma espécie de “ecologia da liberdade”. Afinal, contra a tendência supostamente natural de favorecer a produção a todo custo, o excedente e o enriquecimento, Rousseau discorre sobre as atividades pouco produtivas ou contraprodutivas das sociedades ditas bárbaras ou selvagens, tais como a caça, a coleta e a horticultura, uma vez que contrárias à exploração desmedida dos recursos da terra, às teias de dependência humanas, à imposição e à violência de uma produção em larga escala. Com isso, Rousseau designa um modo de produção antientrópico ou de entropia

mínima, aliado à autossuficiência, autarquia, independência e liberdade, não visando ao excedente. De certa maneira, suas reflexões antecipam as descrições de Marshall Sahlins e Pierre Clastres sobre sociedades de economia doméstica, sendo o ideal de autarquia econômico, no fundo, um ideal de independência política.

As desigualdades social e política seriam desconhecidas até a revolução neolítica e a prática cerealista, momento em que a humanidade teria tomado outro rumo em direção à civilização e à hierarquia. Uma transformação econômica se realiza: de um modo de produção doméstico conjugado à autonomia, autossuficiência e independência para a produção orientada pelo acúmulo e excessos, equacionada à subordinação, heteronomia e dependência.

Enquanto [os seres humanos] só se dedicaram a trabalhos que podiam ser feitos por uma só pessoa, e às artes que não exigiam o concurso de várias mãos, eles viveram **livres** [...]. Mas, a partir do momento em que **um homem precisou do auxílio de outro**, a partir do momento que **se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois**, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário (Rousseau, 1964, p. 171; 2020, p. 216, grifo nosso).

Um pacto faustiano entre pessoas e grãos teria feito germinar a propriedade privada e seu cortejo rumo à vida tal como a conhecemos hoje. O laço que une agricultura e Estado se faz ver à medida que o cultivo cerealista da terra e a transformação do modo de produção da sociedade, doravante produzindo excedentes de grãos, geram progressivamente a ideia de propriedade privada. À guisa de Montesquieu (1996, pp. 299-300), Rousseau considera que a mudança do modo de vida de coletores, caçadores, pastores e horticultores para agricultores cerealistas levou à divisão das terras cultivadas e ao estabelecimento da propriedade privada: “ao cultivo das terras seguiu-se necessariamente sua divisão” e, com isso, um novo tipo de direito, a saber, o direito de propriedade (Rousseau, 1964, p. 173; 2020, p. 218). As disputas ao redor desse direito de propriedade, ainda “precário e abusivo”, acarretam uma série de conflitos – característicos do estado hobbesiano de guerra de todos contra todos – e culminam no estabelecimento de um pacto dos ricos orientado a estabelecer “a lei da propriedade e da desigualdade”. O Estado faz, pois, sua aparição para, em nome do interesse comum, defender os interesses particulares dos ricos, sendo criada para tanto a força pública, sequestrada e privatizada a fim de instituir de uma vez por todas a sociedade civil e o império das

leis, legitimando a desigualdade. Ao contrário do que pensa Hobbes, o conflito não se inscreve na natureza humana ou no estado de natureza, advém apenas do desenvolvimento histórico e, escreve Rousseau, “não haveria injúria”, nem estado de guerra, logo, tampouco haveria a necessidade do estabelecimento estatal, “se não houvesse propriedade”.

A hipótese dos grãos defendida por Rousseau no século XVIII adquiriu ares científicos nas análises de James Scott, em *Against the grain* (2017). Os Estados da antiguidade emergiram e se sustentaram em economias dependentes do cultivo de poucos cereais, nomeadamente, o trigo, a cevada, o painço, o arroz e o milho. Nem toda economia na qual há presença de grãos é afim ao Estado. Contudo, fato é que o Estado nunca irrompe onde não há uma agricultura centrada nos cereais. Não há registros de Estados da lentilha, do grão-de-bico, do taro, da fruta-pão, do inhame, da mandioca, da batata, do amendoim ou da banana. Ou seja, leguminosas, frutas e tubérculos não alimentam o Estado, sendo uma economia do grão necessária, embora insuficiente, para a sua emergência e manutenção. Ao contrário dos tubérculos e das leguminosas, os cereais são as culturas *político-estatais* por excelência, pois materialmente aptos à apropriação, perfeitamente legíveis sobre o solo, de amadurecimento simultâneo e previsível, portanto, tarifáveis, armazenáveis, confiscáveis.

O que vale para a história antiga vale com ao menos tanta razão para a história recente de regiões como as terras altas do Sudeste Asiático, uma enorme área montanhosa conhecida por “Zomia”, analisada por James Scott em *The Art of Not Being Governed* (2009). Neste maciço continental, uma multiplicidade estonteante de grupos étnicos habita nas franjas dos Estados de Myanmar, Vietnã, Laos, Camboja, Tailândia, China e soube escapar e resistir por muito tempo às investidas estatais por meio de alianças com os vegetais. Na resistência cotidiana, os povos dessa região praticam uma agricultura que evita a monocultura cerealista, mais fácil de controlar e de recensear pelo fisco, em proveito da caça, da coleta, da cultura de tubérculos, do cultivo de alimentos de ciclo curto, de amadurecimento irregular e que despendem cuidados pontuais, tais como a mandioca, a batata-doce, o inhame e a papoula.

Retomando o fio da meada, aos olhos de Rousseau, é significativa a ausência tanto da agricultura exclusiva e cerealista quanto da metalurgia entre os “selvagens da América”. Para além disso, a ausência de uma ou de outra no seio de outros povos fez com que eles permanecessem bárbaros, isto é, fora dos poderes da máquina estatal. A descrição etnológica apresentada no *Discurso* mostra os seres humanos vivendo felizes e prósperos em verdadeiras sociedades da abundância – para lembrar aqui de Marshall Sahlins e suas considerações sobre as sociedades afluentes

originais (Sahlins, 1976) –, não praticando a agricultura nem a metalurgia. O *Discurso sobre a desigualdade* e o *Ensaio* salientam o caráter tardio e contingente da aparição da agricultura, bem como das formas de indústria que lhe são intimamente associadas, a saber, a mineração e a metalurgia. Essa ausência implica a inexistência da noção de propriedade, portanto, a não ampliação das possibilidades materiais de satisfação do amor-próprio, sendo este limitado e controlado. Sem o desenvolvimento da noção de propriedade e sem a ilimitação do amor-próprio, inexistiria o desejo de produzir excedentes, por conseguinte, não se faria presente o desejo de superar nem o modo de produção doméstico nem o estado de natureza. Eis a situação das nações bárbaras e selvagens descrita por Rousseau: certamente há nelas o desejo de prestígio e amor-próprio, uma vez que ali subsistem relações intersubjetivas, porém a ordem moral se desenvolve de modo distinto dos progressos experimentados alhures, posto que as condições materiais (a agricultura cerealista) para radicalizar esse desejo e transformá-lo em desejo de poder não estão colocadas.

Em alguns lugares do globo terrestre, os seres humanos experimentaram o mau encontro ou o funesto acaso que estabeleceu o poder político e a distinção entre dominantes e dominados, entre governantes e governados ou, ainda, entre senhores e escravos. O ferro e o trigo – ambos abundantes na Europa – levaram necessariamente ao processo civilizatório e ao estabelecimento do Estado. No entanto, embora Rousseau afirmasse não ser mais possível “encontrar um único recanto no universo onde se pudesse escapar ao jugo e livrar a cabeça do gládio” (Rousseau, 1964, p. 178; 2020, p. 224), a realidade do Estado não é incontornável e irresistível, não sendo até bem pouco tempo atrás a dominante. Os exemplos por ele oferecidos de povos que escapam da zona de influência do poder estatal, recusando a subordinação ou fugindo da opressão, mostram claramente que ele não ignora essa existência e realidade. Assim, se, por um lado, a grande narrativa de Rousseau nos apresenta a aparição do Estado nos ambientes em que se desenvolveram a agricultura cerealista e o amor-próprio de maneira desenfreada, por outro, é possível vislumbrar com ao menos tanta verdade a presença de todo um conjunto de considerações sobre sociedades que recusaram o mau encontro ou o “funesto acaso”, grupos que experimentaram formas de organização social que se opunham à instauração do Estado – prova disso talvez sejam as dezenas de povos isolados ainda hoje que recusam constante e voluntariamente, portanto não por desconhecimento, o contato com o Estado e seu jugo.

Rousseau elaborou uma teoria sobre as formas pré-políticas de existência social, sendo o segundo estado de natureza caracterizado como

o estado das sociedades sem Estado. No entanto, não se trata apenas de sociedades sem Estado, e sim, como em Clastres, de sociedades contra Estado. O *Discurso* revela um elemento de recusa ao Estado, à coerção, à dependência e à subordinação, bem como de recusa em alterar seu modo de vida, recusa que se expressa na preservação da independência e do modo de produção do estado de natureza. É legítimo, então, pensar que o aparecimento do funesto acaso responsável por induzir o processo civilizatório poderia ter sido evitado por meio de estratégias e de mecanismos de inibição. De fato, Rousseau não elaborou exata e precisamente essas estratégias, mas certamente nos deixou alguns indícios: manter o modo de produção doméstico de uma agricultura não cerealista, sem sobretrabalho, sem alienação, de modo a evitar fatores negativos, como a dependência humana, a desestabilização social, a divisão de classes e a concentração de poder econômico que, por sua vez, implicaria em poder político.

Sua reflexão se aproxima de Pierre Clastres e James Scott, já que sugere que a recusa em se policiar pode ser fruto de uma consciência política. Clastres (2003) considera que inúmeros povos sabem por intuição e pressentimento o que é o poder político estatal, sua divisão interna e a relação de coerção que ele implica, mesmo não o tendo vivenciado, por isso optam politicamente por recusá-lo, interditando as vias de seu florescimento enquanto poder separado e transcendente. Por sua vez, Scott estabelece que a esquiva ao policiamento desdobra-se na escolha política de muitos povos em não praticar uma agricultura cerealista, visto que ser contra o Estado é também ser contra o grão, bloqueando assim a possibilidade de uma economia baseada em excedentes agrocerealistas. A esquiva e a conjuração são voluntárias e conscientes. Rousseau e Scott falam ainda da possibilidade constante da fuga, como a imagem de cativos de outrora fugindo de volta para as florestas, isto é, bárbaros secundários: “dou vinte passos na floresta”, escreve o autor no *Discurso sobre a desigualdade*, “rompem-se meus grilhões e ele [meu opressor] jamais tornará a ver-me” (Rousseau, 1964, p. 161; 2020, p. 205). Em *Uma ecologia decolonial*, Malcom Ferdinand desenvolve essa imagem e sustenta que o encontro de Rousseau com a natureza “se desdobrou numa relação com o mundo análoga aos quilombolas, ou seja, em um momento de *fuga do mundo*.” (Ferdinand, 2022, p. 184). Essa fuga aparece na vida pessoal de Rousseau escapando da perseguição e da censura, em sua autobiografia, nos personagens de seu romance *Júlia, ou a nova Heloísa*, bem como em sua teoria política. Para Ferdinand, um Rousseau insuspeito emerge aqui, um Rousseau criolizado, para o qual a perspectiva de fuga pode se fazer presente e ser elaborada conscientemente. Para nós, um Rousseau contra

o Estado é revelado. Desse modo, antes de dizer respeito apenas à não necessidade do Estado, Rousseau fala incessantemente da vontade incansável e reafirmada de recusá-lo, bem como do desejo de não ser tido por ele.

A negação renitente de tantos povos – sejam eles indígenas americanos ou africanos – em se policiar e se civilizar sugere essa possibilidade de leitura. A nota XVI do *Discurso sobre a desigualdade* é, a este respeito, muito elucidativa, na medida em que insiste que é preciso prestar alguma atenção aos relatos sobre povos que se recusam a se tornar civilizados. Nela o autor menciona que muitos povos selvagens recusam o duplo projeto expansionista e colonial europeu, tanto o cristianismo quanto os Estados-nações, a fim de reafirmar sua vontade (por que não política?) de preservar a ordem social primitiva, ou seja, de viver ativamente tal como eles vivem, de acordo com um modo de produção doméstico que recusa o excedente e a dependência humana. Ao contrário do que se poderia imaginar, não se trata simplesmente de puros primitivos recusando instintiva e obstinadamente o universo civilizacional. A recusa e a esquiwa não são partilhadas apenas por povos não estatais. Antigos sujeitos do Estado também escolhem dele se afastar, como refugiados políticos. A pergunta se faz inevitável: se estar numa condição “selvagem” é algo tão intrinsecamente miserável, por que tantos povos se recusam a se policiar, por que tantos ocidentais, diante da possibilidade de escolher, mostraram-se tão ansiosos para abandonar a civilização assim que possível?

É notável que os europeus, que por tanto tempo vêm se atormentando para conduzir os selvagens das várias partes do mundo à sua maneira de viver, não tenham ainda conquistado um único deles, nem mesmo para o cristianismo; nossos missionários podem até fazer cristãos, jamais, porém, homens civilizados. Nada pode superar sua invencível repugnância em adquirir nossos costumes e viver ao nosso modo. Se esses pobres selvagens são tão infelizes como se pretende, em virtude de qual inconcebível falso juízo **se recusam constantemente a se policiar como nós ou a aprender a viver felizes entre nós**, quando se lê em mil passagens que franceses e outros europeus se **refugiaram voluntariamente** nessas nações e aí passaram sua vida inteira, sem poder mais deixar tão estranha maneira de viver, e até missionários sensatos sentem saudades dos dias calmos e inocentes que viveram entre esses povos tão desprezados? [...] Mas como imaginar o prazer que um selvagem encontra em passar a vida nas florestas, pescando ou soprando uma flauta de má qualidade, sem jamais formar um tom e não se

importando em aprendê-lo? Muitos selvagens têm sido trazidos a Paris, Londres e outras cidades. Apressamo-nos em exibir-lhes nosso luxo, nossas riquezas, nossas artes mais úteis e mais curiosas; tudo isso despertou-lhes apenas uma admiração estúpida, sem o menor gesto de cobiça (Rousseau, 1964, p. 220; 2020, p. 280-281, grifo nosso).

Constante nos relatos dos séculos XVI, XVII e XVIII, o desdém dos ditos selvagens perante a civilização expressa um engajamento consciente de evitamento, de esquiva e de não assimilação. Não se trata em absoluto de falta de luzes, tampouco dos poderes do hábito e do costume, pondera Rousseau. Ainda na nota XVI do *Discurso*, Rousseau recorre ao exemplo de um habitante do Cabo da Boa Esperança instruído e aculturado desde a infância pelos holandeses de acordo com os signos da civilização europeia e da religião cristã. Uma vez concluída sua formação, esse indivíduo “decidiu despojar-se de seus adereços europeus” dizendo as seguintes palavras: “renuncio para sempre esse aparato”, “renuncio também, para toda a vida, à religião cristã: minha resolução é viver e morrer na religião, nos costumes e usos de meus antepassados”. Depois dessas palavras ele “desapareceu e nunca mais foi visto no Cabo”.

Como vimos, Graeber e Wengrow criticam Rousseau por conta do mito da estupidez da alma selvagem. O curioso é que os autores mobilizam exemplos análogos aos utilizados por Rousseau – ignorando completamente as considerações deste último –, a fim de defenderem a mesma tese: se a civilização ocidental é realmente melhor e um destino irresistível, por que é que pessoas que experimentaram os modos de vida ocidental e o não ocidental, escolheram permanecer neste último em detrimento do primeiro? A biografia de Helena Valero, cativa dos Yanomami, foi um dos exemplos mobilizados por Graeber e Wengrow:

Durante duas décadas, Valero viveu com uma série de famílias ianomâmis, casando-se duas vezes e por fim alcançando uma posição de certa importância na comunidade. [...] em 1956, ela abandonou os ianomâmis para procurar a sua família e viver novamente na “civilização ocidental”, onde acabou passando fome de tempos em tempos e sempre sofrendo rejeição e solidão. Depois de algum tempo, capaz de tomar uma decisão com conhecimento de causa, Helena Valero concluiu que preferia a vida entre os ianomâmis e voltou a viver com eles. (Graeber e Wengrow, 2022, p. 34)

Não se trata em absoluto de um destino ímpar, continuam os autores – e, certamente, teriam recebido o acordo de Rousseau:

A história colonial da América do Norte e da América do Sul é repleta de relatos de colonos, capturados ou adotados por sociedades indígenas, que tiveram a possibilidade de escolher onde queriam ficar e quase sempre escolhiam ficar com elas. Isso ocorria mesmo com crianças raptadas. Ao voltarem para a convivência dos pais biológicos, a maioria voltava correndo para a família adotiva, em busca de proteção. Por outro lado, os ameríndios incorporados à sociedade europeia por adoção ou casamento, inclusive os que – ao contrário da desafortunada Helena Valero – gozavam de considerável riqueza e instrução, quase sempre faziam o contrário: ou escapavam na primeira oportunidade ou – depois de tentar ao máximo se adaptar, e por fim não conseguindo – voltavam para a sociedade indígena para passar os dias finais de vida. (Graeber e Wengrow, 2022, p. 34)

Lugar comum na literatura e filosofia, a recusa em partilhar das benesses da civilização e em adentrar o seio do Estado policiado ecoa um diálogo opondo povos livres e povos submissos narrado por La Boétie entre dois espartanos (“um chamado Espértias e o outro Búlis”) e um persa (Hidarnes). Hidarnes recepciona os dois espartanos “com honrarias e grande amabilidade”.

Após várias palavras, uma puxando a outra, perguntou-lhes **por que recusavam tanto a amizade do rei**. Vede, Espartanos, disse ele, e através de mim reconhecei como o rei sabe honrar os que o defendem e pensai que se dele dependêsseis faria o mesmo convosco; se dele dependêsseis e se ele vos tivesse conhecido, não há dentre vós quem não seria senhor de uma cidade da Grécia. Quanto a isso, Hidarnes, não poderias dar-nos bom conselho, disseram os Lacedemônios, pois tentaste o bem que nos prometes; mas aquele que gozamos, não sabes o que é; conheceste o favor do rei; mas da liberdade nada sabes – que gosto tem, como é doce. Ora, se dela tivesses provado, tu mesmo nos aconselharias a defendê-la, não com a lança e o escudo, mas com unhas e dentes. Só o Espartano dizia o que era preciso dizer; mas certamente ambos falavam como haviam sido criados. Pois não era possível que o Persa lamentasse a liberdade, não a tendo tido nunca, nem que o Lacedemônio suportasse a sujeição, tendo provado da franquia. (La Boétie,

1999, p. 22, grifo nosso).

La Boétie considera que “a primeira razão da servidão voluntária é o costume” (La Boétie, 1999, p. 24). No entanto, relativiza – sem descartá-la – a hipótese do hábito e do costume, já que a educação não altera alguns, que permanecem seguindo os preceitos naturais da liberdade.

Tanto Rousseau quanto La Boétie afirmam a existência de povos, antigos ou modernos, que rejeitam o Estado e a hierarquia social. Mesmo que ambos considerem que o ser humano seja o único ser verdadeiramente dotado de liberdade, a elucidação da condição de resistência contra o Estado se faz ver em ambos os autores por uma comparação entre, de um lado, humanos e animais livres e, de outro, humanos e animais domesticados. Diz Rousseau,

como um corcel indômito que erija a crina, escarva o chão e se debate impetuosamente à simples aproximação do freio, enquanto um cavalo domado suporta pacientemente o chicote e a espora, **o homem bárbaro não abaixa a cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem se lamentar, e à sujeição tranquila prefere a mais tempestuosa liberdade.** Não é, pois, pelo aviltamento dos povos subjugados que se devem julgar as disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas pelos prodígios que todos os povos livres fizeram para libertar-se da opressão. Sei que os primeiros só fazem louvar continuamente a paz e o repouso de que desfrutam em seus grillhões, e que “*chamam de paz à mais miserável das servidões*”, mas, quando vejo os outros sacrificarem os prazeres, o repouso, a riqueza, o poder e a própria vida pela conservação desse único bem tão desdenhado por aqueles que o perderam, quando vejo animais nascidos livres e que abominam o cativo quebrarem a cabeça contra as grades de sua prisão, **quando vejo multidões de selvagens inteiramente nus desprezarem as voluptuosidades europeias e desafiarem a fome, o fogo, o ferro e a morte só para conservar sua independência**, sinto que não compete a escravos pensar na liberdade (Rousseau, 1964, pp. 181-182; 2020, pp. 228-229, grifos nossos).

Rousseau acusa o péssimo hábito de políticos e filósofos que, “pelas coisas que veem, julgam coisas muito diferentes, que não viram; atribuem aos homens uma tendência natural à servidão pela paciência com a qual aqueles, que têm sob os olhos, suportam a sua”. Tais julgamentos

apresentados a partir da experiência presente não fazem senão esquecer que mesmo os animais demonstram com sinais suficientes o apreço que têm pelo bem que perderam. Com isso, o autor insiste que a condição atual de servidão do ser humano não pode escamotear sua verdadeira natureza e suas “disposições naturais”, sobretudo aquela de ser livre. Outrossim, a marca do humano na antropologia de La Boétie reside na liberdade e na horizontalidade social. O autor se serve de vários exemplos extraídos do comportamento dos animais para corroborar a tese da liberdade natural humana. Os bichos gritam aos homens: “viva a liberdade!”. Ao alçar “os bichos brutos ao púlpito”, “dos maiores aos menorzinhos” (os peixes, os elefantes, os cavalos, os bois, os pássaros) para ensinar aos seres humanos sua natureza e condição, La Boétie sustenta que

se todas as coisas que têm sentimento, assim que os têm, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário – que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo? (La Boétie, 1999, p. 19).

Seguindo as considerações de La Boétie e Rousseau, as pessoas aparentemente recusam por natureza entrar no universo da civilização, sendo a liberdade um atributo humano inscrito na esfera natural. Com isso, a oposição ao Estado revelaria a natureza livre dos seres humanos, suas “disposições naturais”, instintivas, sua inclinação natural à liberdade.

Responder que a natureza fundamenta essa recusa ao aparelho estatal – como se tratasse de uma resposta quase instintiva – é insuficiente, ao menos para Rousseau. O autor considera que todo ser humano empiricamente observado reflete graus de alteração e desnaturação, não sendo o exemplo de alguém do puro estado de natureza. Assim como Lévi-Strauss não via os Nhambiquara como revelando um “estado natural utópico” e “a descoberta da sociedade perfeita no coração da floresta” (Lévi-Strauss, 1957, p. 370), muito menos permitia a aplicação da analogia etnográfica para falar dos primórdios da vida humana na Terra, Rousseau considera que nenhuma das sociedades ditas selvagens revela o ser humano em sua integridade originalmente natural por encontrar-se sempre diferenciada e marcada pela cultura. Nenhuma delas pode ser considerada a expressão da pureza imaculada da natureza. Muito embora as histórias das sociedades não estatais escapem frequentemente à análise, elas não se constituem de povos que permaneceram congelados no tempo, como se

fossem fósseis vivos ou janelas para um passado perdido. Assim, todos os povos selvagens ou bárbaros conhecidos estão longe do primeiro estado de natureza, e os ameríndios, tais como figuram no *Discurso sobre a desigualdade*, encontram-se a meio caminho entre o puro estado de natureza e a civilização, isto é, localizam-se na “juventude do mundo”, um estado de equilíbrio entre natureza e cultura onde a piedade e o amor-próprio se contrabalançavam, porque aí não havia nem propriedade privada da terra nem concentração do poder no Estado, tampouco o ávido desejo de distinção tão caro ao amor-próprio. A partir do raciocínio sobre um material etnográfico elementar, Rousseau afirma que os povos “selvagens” foram quase todos encontrados nesse estágio intermediário, um “justo meio entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor-próprio” (Rousseau, 1964, p. 171; 2020, p. 215), logo, distantes do reino soberano da natureza.

Ao contrário do que parecem sugerir, as expressões “juventude do mundo” e “justo meio” não significam a confissão das etapas de um evolucionismo. Rousseau reconhece que tais sociedades não constituem formas incompletas de desenvolvimento, como se se tratasse de um embrião revelador de uma infância da humanidade. São antes formas outras de existência social, possuindo consistência e lógica próprias. Buscando levar a sério as sociedades não estatais, sejam elas bárbaras ou selvagens, Rousseau argumenta que elas não são resquícios privilegiados de nosso passado nem a revelação da natureza humana em sua pureza originária, mas simplesmente, como sugere a nota X do *Discurso* (Rousseau, 1964, pp. 313-314), outras formas de convivência e de relações sociais, ajudando a problematizar nosso presente e, quem sabe, a imaginar nosso futuro. Rousseau não julga os selvagens ou bárbaros como sociedades que se localizam em um passado natural já ultrapassado pelas formas europeias de sociedade. Antes, pensa simplesmente que eles são nossos contemporâneos.

Sociedades com Estado e sociedades não estatais seriam formas de arranjo social possíveis e irreduzíveis umas as outras. Cada uma delas reflete processos distintos e específicos de formação social. Assim, se certos povos não chegaram a possuir Estado, não foi por incapacidade, atraso, inferioridade cultural, mas simplesmente pelo fato de que não tinham necessidade, tampouco desejo dele. Daí segue o questionamento: essas sociedades poderiam ser consideradas sociedades políticas ou nelas o poder político não se faria presente?

Essa pergunta pode parecer descabida nos termos propostos por Rousseau, visto que no *Discurso* a emergência histórica do poder político se confunde com o estabelecimento de relações coercitivas de mando e

obediência. Rousseau aponta o nascimento do político a partir da eclosão do antagonismo entre o corpo social e o poder enquanto mando exercido por um grupo destacado e separado da sociedade. Logo, se poder político for sinônimo de coerção, a juventude do mundo não poderia ser considerada como algo de ordem política, pois ali não haveria nem mando nem obediência e, não à toa, o autor inscreve esse momento ainda no estado de natureza, portanto, na ordem infrapolítica. Toda e qualquer sociedade no interior da qual não se observa essa relação essencial de coerção, supostamente característica do poder político, seria apenas uma sociedade destituída de poder político, inscrita na ordem natural. A ilusão da natureza se justifica pela forma com que uma sociedade sem poder coercitivo parece aos ocidentais – e Rousseau não escaparia disso –, ou seja, tão somente como uma espécie de estado de natureza, como um reduto natural. No entanto, todo e qualquer laço social se estabelece distante da natureza, pois as sociedades existentes se afastam do puro estado de natureza e se inscrevem em arranjos morais.

Para solucionar essa questão é profícuo ler Rousseau à luz de Pierre Clastres, deslocar o sentido corriqueiro de poder político, operar uma revolução copernicana. Não é de todo arbitraria essa discussão, pois o gênio de Rousseau é saudado como um dos autores que, em maior ou menor grau, anteciparam desde um ponto de vista lógico a revolução copernicana clastreana, problematizando a divisão entre dominante e dominado e a relação de mando e obediência (Clastres, 1968; Abensour, 1987, p. 119). Sociedades contra o Estado não designam sociedades sem organização política, nem sociedades que rejeitam a política, mas apenas formações sociais que recusam uma configuração determinada, específica, particular e regional do político. Nesses termos, política não se confunde com Estado e outras formas de compreender a política se tornam possíveis. Com isso, emerge um Rousseau insuspeito, segundo o qual o estado de natureza pode sim abrigar a política em seus limites.

Uma outra forma de conceber a política se faz ver no *Contrato social*. A despeito do que diz o início do livro I, “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”, apenas em aparência o texto associa o campo político à questão do mando e da obediência⁴. A singularidade da teoria do *Contrato* está em sua capacidade de pensar a política sem recorrer ao sacrossanto esquema de dominação. Afinal, uma das ideias centrais do livro é encontrar uma forma de associação pela qual cada um, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes, sem se sujeitar a um poder exterior. Os mesmos seres humanos que se submetem às leis, que obedecem, definem-se também como cidadãos por sua participação na autoridade soberana e pela elaboração das leis, ou seja,

eles exercem conjuntamente e de modo inalienável o poder de legislar, criando as leis que deverão obedecer: “o povo, submetido às leis, deve ser o autor delas” (Rousseau, 1964, p. 380; 2020, p. 543). Deve-se obedecer com liberdade, eis a expressão de Rousseau (1964, p. 383; 2020, p. 547). Ou ainda, “a essência do corpo político está no acordo entre a obediência e a liberdade” (Rousseau, 1964, p. 427; 2020, p. 599). A solução proposta passa, então, por encontrar as condições em que estar obrigado possa ser pensado sem qualquer contradição com a liberdade, neste caso, liberdade civil. Assim, quem obedece é ao mesmo tempo quem manda. Rousseau dilui a questão do mando e da obediência, pois “enquanto os súditos estiverem submetidos apenas a tais convenções”, fundamentadas pelo contrato, “não obedecem a ninguém, somente à sua própria vontade” (Rousseau, 1964, p. 375; 2020, p. 538). Ou seja, ninguém se submeterá e obedecerá a um determinado ser humano ou grupo, nem à uma vontade particular, mas tão somente à vontade geral da qual participa. Ninguém pode consentir em seguir uma vontade estranha como se fosse a sua própria, sem renunciar com isso a seus direitos de ser humano livre.

Um significativo deslizamento da questão do poder se deixa entrever aqui, não mais expressando a relação vertical e divisão social entre os que mandam e os que obedecem, e sim a horizontalidade da coparticipação política. Se esse deslizamento semântico da noção de poder é válido para o *Contrato*, pode-se especular algo análogo no *Discurso*, isto é, uma relação política não expressa em termos de coerção nem relação de mando e obediência.

É realmente possível, e sobretudo interessante, pensar as relações intersubjetivas sem o estabelecimento da distinção entre o social e o político, sem que a sociedade esteja cindida da política. A indivisão social da juventude do mundo se transformaria não em um momento apolítico, pré-político ou infrapolítico, e sim na expressão de uma recusa política, recusa da instauração da política ou, ao menos, recusa política de se fazer brotar os mecanismos que ensejam a instauração da ordem política enquanto relação de mando e obediência. Os exemplos oferecidos por Rousseau de povos inteiros que recusam incessantemente a civilização pode ser um indício importante dessa esfera política que rechaça a política enquanto universo da distinção entre dominantes e dominados. A própria radicalidade da recusa, bem como sua permanência e insistência sugerem a perspectiva política na qual ela pode estar situada. Se essa leitura for pertinente, talvez precisaríamos reconhecer que há sim política na juventude do mundo, classificada ainda como reduto da natureza. Longe de afirmar que o político seja uma necessidade inerente à natureza humana e ao ser humano natural – toda a primeira parte do *Discurso sobre a*

desigualdade empreende uma crítica ao fenômeno da recorrência, ao etnocentrismo, às ideias e instituições supostamente inatas ou naturais –, ao menos aparece de certa forma vinculado à vida social e à sua condução, portanto, não destacado do tecido social, do mesmo modo que o poder legislativo no *Contrato social* não se exerce por uma instância separada da sociedade, mas sim por ela mesma, tomada como unidade indivisível. Precisaríamos reconhecer que toda sociedade em sua essência é política. A despeito do que Rousseau expressamente diz, o segundo estado de natureza já é uma espécie de estado político – dotado de uma outra política, é verdade – que questiona a ordem política enquanto relação de mando e obediência.

Não nos parece que essa leitura que contempla a existência de uma vontade política na recusa em se civilizar seja insustentável ou inteiramente descabida em termos pensados por Rousseau. Como já sugerido, podemos encontrar na noção de liberdade um indício de resposta para essa recusa. A mesma liberdade, encarada outrora como disposição natural contra a servidão, pode ser doravante vista enquanto expressão de uma vontade política, atuando contra as disposições que tendem a naturalizar o comportamento humano e reduzi-lo a um mecanicismo ou instinto. Antes de sermos acusados de contradição, é preciso reconhecer que a definição de liberdade não é unívoca na obra de Rousseau. Duas acepções se destacam no *Discurso*: liberdade como ausência de obstáculos e coerções físicos (partilhada de certa maneira por humanos e não humanos); liberdade como uma disposição interior da alma (exclusividade humana). No primeiro sentido, é livre todo ser vivo em movimento que não encontra obstáculo exterior. Diz-se que um animal é livre quando pode mover-se como quer; que um ser humano é livre quando o poder que tem para realizar algo não é contrariado ou imposto por uma coação externa, derivada da vontade de um outro ser humano. O obstáculo é sempre exterior, é sempre imposto pela força. Com isso, Rousseau pode perfeitamente dizer que os “animais nascidos livres [...] abominam o cativeiro”. No segundo sentido, digamos metafísico, o impedimento que cerceia a liberdade é interior, imposto pela força da natureza ou tendências naturais. Assim, diz-se que um ser é livre quando seu comportamento não for determinado por disposições fixas. Se no primeiro sentido os animais também podem ser considerados livres, essa segunda acepção assevera que apenas o ser humano é um agente livre. Portanto, não surpreende que os humanos apareçam em oposição aos não humanos como seres dotados de uma dignidade própria, pois perfectíveis e agentes livres não entregues ao instinto, tampouco inscritos em disposições estáticas, irreduzíveis a toda e qualquer explicação mecanicista ou determinista. Por sua vez, os animais

são condenados a seguir o instinto fixo próprio de sua espécie e a permanecer sempre idênticos a si mesmos.

A questão das dietas é um indício elucidativo dessa segunda acepção de liberdade. O ser humano pode transitar livremente entre dietas possíveis (da dieta herbívora para uma onívora ou, eventualmente, carnívora), ao passo que o pombo e o gato não são capazes de realizar essa quebra de regime. Diferente dos humanos, os não humanos dispõem de uma mecânica sensível para reger seus comportamentos:

Vejo em todo animal somente uma máquina engenhosa, a quem a natureza deu sentidos para funcionar sozinha e para garantir-se, até certo ponto, contra tudo quanto tende a destruí-la ou desarranjá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. **Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de liberdade;** é por isso que o animal não pode afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe for vantajoso fazê-lo, e o homem afasta-se dela amiúde para seu prejuízo. É assim que um pombo morre de fome perto de uma vasilha cheia das melhores carnes e um gato sobre uma porção de frutas ou de grãos, embora ambos pudessem nutrir-se com os alimentos que desdenham, se procurassem experimentá-los (Rousseau, 1964, p. 141; 2020, pp. 181-182, grifo nosso).

Se “cada espécie tem somente o seu próprio” instinto, o ser humano, em contrapartida, “não tendo talvez nenhum que lhe pertença, se apropria de todos e se nutre igualmente da maior parte dos alimentos diversos que os outros animais compartilham” (Rousseau, 1964, p. 135; 2020, p. 174). O que vale para as dietas vale para os demais comportamentos humanos. Nesses termos, Rousseau critica as tentativas de naturalizar o comportamento humano em disposições estáticas próprias do comportamento animal. Na ausência de instinto fixo, a liberdade se caracteriza, então, como a capacidade de se afastar da natureza e do caráter mecânico de suas leis. A natureza deixa de ser para o ser humano um simples condicionamento ou disposição para se tornar uma mera sugestão que não obriga nada nem ninguém. Se a “natureza comanda todos os animais e o animal obedece”, o ser humano “prova a mesma impressão, mas se reconhece livre para aquiescer ou resistir”. A liberdade humana se

faz ver na “força de querer, ou melhor, de escolher” (Rousseau, 1964, pp. 141-142; 2020, p, 182).

A partir das noções de liberdade, de escolha, de vontade, do ato de aquiescer ou de resistir se desvelaria uma afinidade entre o *Discurso* e o *Contrato social*, já que a mesma operação que instaura a esfera política, recusando ou transgredindo a natureza, inibe politicamente em algumas sociedades o surgimento de relações verticalizadas de mando e obediência, enquanto aparição de uma divisão entre poder e sociedade. Mesmo que compelidos a sair de seu estado natural por forças exteriores⁵, os seres humanos concordam em alterar seu modo de vida, em criar uma nova forma de vida diferente da vivida no estado de natureza. Se há política na concordância em aceitar a mudança do modo de vida, não haveria também na concordância em recusá-la – e, desse modo, tentar controlar os elementos de transformação –, já que tanto uma como outra seria a mesma expressão da liberdade humana? Assim, a ação política se faria ver tanto na aceitação quanto na recusa, o que nos faz pensar na positividade autárquica da sociedade, numa organização social e moral capaz de autorregulação, portanto, numa sociedade política.

A noção de escolha política deve ser aqui qualificada em favor da manutenção do modo de vida e em prol da permanência, digamos anti-histórica⁶, como elaborações conscientes de condições de preservação, conservação⁷ e estagnação. O ideal de uma sociedade não estatal é que as coisas permaneçam como estão, fundadas nesse caráter fora da história. Como se fossem sociedades sem história e sem a gênese causal de transformação – não se trata de sociedades privadas de história –, o modo de produção doméstico tenderia, em razão da escolha e decisões humanas, à permanência e à duração infinita⁸. Desse modo, descobre-se a dimensão política no coração das sociedades não estatais. Como um todo, a sociedade se organiza para se levantar contra a aparição de estruturas que poderiam, ao fim e ao cabo, significar seu enfraquecimento ou morte enquanto ser social indiviso, por exemplo, contra o grão, contra o primeiro que, tendo cercado um terreno, desejou produzir excedentes, contra o aumento do caráter penível e fatigante do trabalho, bem como contra a situação de dependência humana derivada da divisão social do trabalho. Tudo isso para preservar seu modo de ser e sua organização.

Precisaríamos então reconhecer uma verdadeira política das sociedades contra o Estado, portanto, não sendo mais possível inscrevê-las na ordem da natureza e das “disposições naturais”, mas sim na ordem da cultura⁹. Inserido num debate do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau relata a autoconsciência de inúmeros povos antigos ou

contemporâneos que recusaram o cultivo das ciências e da filosofia em favor da permanência dos costumes:

Não seria absolutamente por estupidez que esses povos preferiram outras atividades às do espírito. Não ignoravam que, em outras regiões, homens ociosos passavam sua vida disputando sobre o bem soberano, sobre o vício e a virtude, e que pensadores orgulhosos, creditando-se a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos sob o nome desprezível de bárbaros; refletiram sobre seus costumes e aprenderam a desprezar sua doutrina (Rousseau, 1964, p. 12; 2020, p. 47).

Não se trata propriamente de estupidez ou ignorância, mas de uma identidade derivada de um conhecimento e de uma reflexão sobre as práticas e costumes de outros povos e, com isso, da tentativa de se diferenciar deles a partir da recusa conscientemente elaborada – o que se aproxima das reflexões de Graeber e Wengrow sobre processos cismogênicos (2022).

Os supostos selvagens e bárbaros escolheram permanecer tais como são, decidiram de modo voluntário não se policiarem como os povos civilizados, decidiram preservar seus costumes¹⁰. Seriam, pois, bárbaros voluntários. Desenha-se aqui uma política selvagem que escolhe manter seu modo de vida e diz respeito a um desejo político consciente que certas sociedades revelam de não se converter em sociedades policiadas, ao menos não à maneira ocidental. Em uma nota do primeiro *Discurso*, referindo-se a Montaigne (“Dos canibais”, 2016, pp. 237-238), Rousseau fala em uma “polícia simples e natural” dos povos americanos, preferível “não somente às leis de Platão, mas mesmo a tudo o que jamais a filosofia poderá imaginar de mais perfeito para o governo dos povos” (Rousseau, 1964, pp. 11-12; 2020, p. 46). Embora sejam simples e naturais, existem elaborações de arranjos políticos no interior dessas sociedades. A ordem da natureza é aquela na qual o ser humano se encontra enquanto um ser por assim dizer biológico. Nesse sentido, suas respostas a estímulos externos ou internos dependem apenas de sua natureza ou de seu apetite. O exato contrário se passa com a ordem da cultura: aquilo que é fruto de uma decisão humana caracteriza-se pela particularidade e pertence ao âmbito da cultura. Ao falar em uma política natural Rousseau constrói uma zona cinzenta de difícil demarcação: é ao mesmo tempo natureza e cultura. Em certo sentido pertence à natureza, em outro, já é cultura. E com a emergência da cultura a natureza deixa de existir, para o ser humano, como um reino soberano.

Em geral, as populações sem história passaram despercebidas aos olhos da grande narrativa histórica. Tal narrativa sustenta que certos povos, por engenhosidade, conseguiram domesticar as plantas e os animais e fundar comunidades sedentárias e, posteriormente, Estados. Eles abandonaram o modo de vida primitivo em favor do Estado e da civilização. Nesta perspectiva estatal, os bárbaros ou selvagens seriam aqueles que não realizaram essa transição, imersos que estavam na natureza. No entanto, não se pode mais considerar os povos ditos bárbaros ou selvagens como etapas do progresso da história ou de uma evolução cuja última fase seria a existência no seio do Estado. E o *Discurso* de Rousseau sugere uma outra história possível, a saber, a história dos povos sem história.

Não à toa e em tom de manifesto, na nota X do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau clama com urgência por filósofos viajantes, a fim de fazer a “história natural, moral e política” dos mais distintos povos:

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, os Malabares, o Mongol, os rios dos Ganges, os reinos do Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e, sobretudo, o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas, sem esquecer os patagões (verdadeiros ou falsos), o Tucumã, o Paraguai – se possível –, o Brasil, enfim, as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Viagem a mais importante de todas e que seria preciso fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, retornando de suas excursões memoráveis, fizessem depois com vagar **a história natural, moral e política** do que tivessem visto, veríamos sair um mundo novo debaixo de suas penas e aprenderíamos assim a conhecer o nosso. (Rousseau, 1964, pp. 213-214; 2020, pp. 271-272, grifo nosso)

Para além de um conhecimento imediato de um povo qualquer, Rousseau procura uma ciência assentada em um olhar mais amplo, um olhar distanciado. A exortação de Rousseau de levar a vista ao longe exige a observação atenta das diferenças entre os humanos. A revolução do conhecimento antropológico depende de viagens bem conduzidas e esse conhecimento reconfigura o próprio mundo europeu e seu discurso filosófico. O autor sustenta que por meio dessas viagens e desses relatos filosóficos seria possível ver “um mundo novo” e, assim, aprenderíamos a

melhor “conhecer o nosso”. Isso não implica que reconheceríamos nesse mundo o nosso, forçando identificações, pois, como mostrara Pierre Clastres, nem sempre o espelho devolve a nossa imagem (Clastres, 2003, p. 35). Significa que não mais nos reconheceríamos em nosso próprio mundo, já que toda comparação e experiência de uma outra cultura nos oferece a ocasião para fazer uma experiência sobre nossa própria. Assim, as viagens até esses mundos distantes reformulariam a imagem que fazemos de nosso próprio mundo e de nosso pensamento político, econômico, social, filosófico, etc. A imagem dos outros revelaria algo sobre nós, certos aspectos de nossa própria humanidade que não somos capazes de reconhecer como nossos. Por via da imagem do outro, uma outra imagem do mundo surgiria, mais ampla.

Com isso, aos olhos menos mesmerizados pelas falsas promessas de segurança e prosperidade estatais, surgem a partir dos textos de Rousseau paisagens políticas diversas, orientadas pela autonomia, uma profusão de periferia salpicada por centros de poder. Mesmo que, posteriormente, a onda civilizatória invada de modo paulatino o imenso continente multicultural, sendo esta invasão análoga à subida do nível dos oceanos, algumas ilhas de humanidade permanecem acima da superfície, separadas por enormes extensões de um oceano bastante homogêneo. Afastando-se do “pessimismo sentimental”¹¹ de uma história homogênea da queda, poderíamos tirar das sombras de sua filosofia da história uma contramitologia do político, aquela que conjura a emergência do poder centralizado, que deixa de ser um caminho natural, uma passagem do simples ao complexo, com narrativas de fugas, resistência e a possibilidade renovada de criar e recriar outras formas de política. Com isso, talvez a imagem de uma revolução agrícola com seus centros de poder e sua marcha triunfal, descrita como um grande romance evolucionista, comece a se desfazer em um evento contingente, localizado e instável, a se diluir em prol do florescimento de outra imaginação política, cultivada conscientemente por diversos povos.

Notas

¹ Professor efetivo de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), lotado no Departamento de Teoria e Prática de Ensino (DTPEN). Atua na graduação e na

pós-graduação - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado Profissional em Filosofia PROF-FILO e Curso de Especialização em Filosofia da Educação. Atua nas áreas de filosofia política e antropologia com ênfase em ética, política, antropologia anarquista, teoria do conhecimento, história natural e direito animal. Pesquisa questões envolvendo a antropologia e a etologia na filosofia do século XVIII francês, principalmente na obra de Jean-Jacques Rousseau, bem como suas ressonâncias contemporâneas.

² Adotamos como referência a edição das obras completas de Rousseau em francês organizadas por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Col. Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959-1995. Foi adotada a edição em português organizada por Pedro Paulo Pimenta dos escritos sobre a política e as artes (Rousseau, 2020) para uma leitura cotejada com as obras em idioma francês. As citações dessas duas obras de Rousseau aparecerão com a paginação em referência à edição francesa, seguida da paginação da edição em português.

³ Os povos selvagens “são pequenas nações dispersas que, por algumas razões particulares, não se podem reunir; ao passo que os bárbaros são normalmente pequenas nações que se podem reunir. Em geral, os primeiros são povos caçadores; os segundos, povos pastores” (Montesquieu, 1996, p. 299).

⁴ Ver Stéphane Corbin, “Rousseau anthropologue de la domination” (2001).

⁵ No capítulo VI do livro I do *Contrato*, Rousseau escreve: “suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” (Rousseau, 1964, p. 360).

⁶ Utilizamos essa expressão num sentido próximo, mas não idêntico, ao defendido por Goldschmidt (1983, p. 235) sobre o puro estado de natureza como dotado de um caráter anti-histórico.

⁷ Aqui também se trata de um sentido próximo, mas longe de ser idêntico, ao do trabalho de Pestieau, “Peuples sans Etat et sans histoire – Réflexion sur le conservatisme et sur Rousseau” (1982).

⁸ Ver as discussões de Lévi-Strauss sobre os conceitos de sociedades frias e quentes ou sociedades anti-entrópicas e sociedades entrópicas nas entrevistas que concedeu a Georges Charbonnier, de 1961 (Charbonnier, 1989), e no *Pensamento selvagem*, de 1962 (2008). As sociedades frias possuem uma estrutura que tende à reprodução e vivenciam uma espécie de ilusão do imobilismo. Ao contrário, a estrutura social das sociedades quentes contém em si os mecanismos de mudança.

⁹ Contra esse naturalismo, ver o texto de Lefort de 1952, “Sociedade ‘sem história’ e historicidade” (Lefort, 1990, p. 37-56). Segundo ele, as sociedades ditas primitivas agem para preservar conscientemente sua organização, mantendo-se ao longo dos tempos para conjurar a aparição do novo, são nesse sentido

“sociedades estagnantes”. Ver também, do mesmo autor, o artigo “L’œuvre de Clastres” (*in*: Abensour, 1987, pp. 183-209).

¹⁰ Ver sobre isso o texto “O selvagem, os selvagens: a teoria das sociedades iniciadas” de Blaise Bachofen (2001).

¹¹ Ver sobre isso o texto de Sahlins (1997).

Referências bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. (org.). *L’esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1987.

BACHOFEN, B. “O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas”. Tradução de Kamila Babiuki. *In: Os selvagens de Rousseau*. (Org.) Leonardo Moreira, Fabien Pascal Lins, Milton Meira do Nascimento. Campinas: Editora Phi, pp. 31-52, 2021.

CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia: entrevista com Claude Lévi-Strauss*. Tradução Nícia Adam Bonatti. Campinas: Papyrus, 1989.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, P. “Entre o silêncio e o diálogo”. *In: Lévi-Strauss: L’arc*. São Paulo: Documentos, 1968.

CORBIN Stéphane. « Rousseau anthropologue de la domination ». *L’Homme & la Société*, 2001/1 (nº 139), p. 123-144. DOI : 10.3917/lhs.139.0123. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2001-1-page-123.htm>.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

GRAEBER; WENGROW. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. Tradução Denise Bottmann, Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Brasiliense, (1979) 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, p. 45-55, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

MONTAIGNE. *Ensaaios*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PESTIEAU, Joseph. "Peuples sans Etat et sans histoire – Réflexion sur le conservatisme et sur Rousseau". Dialogue (Revue Canadienne de Philosophie), vol. XXI, n. 3, pp. 473-82, 1982.

ROUSSEAU. *Escritos sobre a política e as artes*. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [et al.]. São Paulo: Editora UBU; Editora UNB, 2020.

ROUSSEAU. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995.

SAHLINS, Marshall. (1972) *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Traduit par Tina Jolas. Paris: Gallimard, 1976.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II). Tradução de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, n. 2, p. 103-150, 1997.

SCOTT, J. C. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven & London: Yale University Press, 2017.

SCOTT, J. C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

Received/Recebido: 11/07/2023
Approved/Aprovado: 02/11/2023