

A política estrangeira de uma sociedade primitiva¹

Claude Lévi-Strauss

Tradução: *Guilherme Falleiros*²

O assunto do presente artigo apresenta, na sua própria enunciação, algo de paradoxal. Não estamos acostumados a pensar que uma sociedade primitiva, ou pelo menos este conjunto de extraordinária diversidade que agrupamos, de modo um pouco desastrado, nesse vocábulo que não significa “grande” coisa, pudesse ter uma política estrangeira. A razão disso é que as sociedades primitivas, ou pretensamente primitivas, aparecem para nós como espécies de conservatórios, de museus vivos; de maneira mais ou menos consciente, não imaginamos que elas pudessem preservar gêneros de vida arcaica ou muito distantes dos nossos próprios a não ser que continuassem sendo meio que mundinhos fechados, completamente isoladas de todos os contatos com o exterior. Somente na medida em que elas representassem experiências isoladas do resto do universo social é que poderiam reivindicar o título de “sociedades primitivas”.

Raciocinando desta forma, estaríamos cometendo um gravíssimo erro de método, porque se é verdade que, em relação a nós, as chamadas sociedades primitivas são sociedades heterogêneas, ao mesmo tempo, isso não significa que o sejam em comparação com outras sociedades.

É óbvio que essas sociedades têm uma história, que seus representantes ocupam o globo há tanto tempo quanto qualquer outra; que para elas também alguma coisa aconteceu. Esta história talvez não seja a mesma que a nossa. Ela não é menos real pelo fato de não se definir pelo mesmo sistema de referências. Estou pensando naquela pequena aldeia do Bornéu central, situada numa das regiões mais remotas da ilha, que, durante séculos, se desenvolveu e se manteve sem muito contato com o exterior, onde teve lugar um acontecimento

¹ Originalmente publicado em 1949, como “La politique étrangère d'une société primitive” na Revista Politique étrangère, n. 2, pp. 139-152, a qual a Revista Trilhos agradece a cessão para esta tradução.

² Nota do tradutor: a tradução manteve os destaques em itálico a fim de preservar o sentido original da edição francesa.

extraordinário há alguns anos: uma equipe de cinema apareceu para gravar um documentário. Reviravolta total da vida indígena: caminhões, equipamentos de gravação de som, geradores de eletricidade, projetores, tudo isso aí, ao que parece, deveria ter deixado uma marca indelével na mente indígena. Daí um etnógrafo³ que, entrando nessa aldeia três anos após este incidente excepcional, perguntou aos nativos se eles se lembravam dele, a única resposta que obteve foi: “dizem que isso aconteceu há muito tempo atrás”... ou seja, a fórmula estereotipada da qual os indígenas se servem para começar a narração de seus mitos.

Conseqüentemente, um acontecimento que, para nós, teria sido primordialmente histórico, é pensado pela mente indígena em uma dimensão totalmente desprovida de historicidade, pois não se insere na sequência de eventos e circunstâncias que tocam o essencial de sua vida e existência.

Mas não é desta região do mundo da qual gostaria de falar mais precisamente; tomarei como ponto de partida um pequeno grupo do Brasil central, no seio do qual tive a chance de viver e trabalhar durante um ano quase inteiro, em 1938-1939, e que, deste ponto de vista particular, tem sem dúvida um valor exemplar. Na verdade, tomarei cuidado para não manter o mal-entendido que mencionei anteriormente, ao sugerir que é possível opor as sociedades primitivas tratadas como um bloco à nossa sociedade ou sociedades civilizadas, tidas como outro bloco.

Não se deve perder de vista que duas sociedades, ditas primitivas, podem apresentar, uma em relação à outra, uma diferença bastante profunda, e talvez ainda muito maior do que qualquer uma dessas duas sociedades consideradas em comparação com a nossa.

No entanto, o grupo que vai nos ocupar talvez ofereça um interesse peculiar dado que representa uma das formas de vida social das mais elementares que seria possível encontrar hoje em dia na superfície do globo. Não é questão de sugerir que este grupo, por um privilégio histórico extraordinário, e mesmo miraculoso, tenha podido preservar até a época atual vestígios da organização social de tempos paleolíticos ou mesmo neolíticos. Eu duvido muito que exista, sobre a terra, qualquer povo que possamos considerar como o fiel testemunho de um gênero de vida mais velho do que dezenas de milênios. Para eles, como para nós, durante esses milhares de anos, produziu-se algo; eventos aconteceram.

Nesse caso particular, creio que há boas razões para declarar que este “primitivismo” aparente constitui um fenômeno regressivo muito mais que um vestígio arcaico, mas, do nosso ponto de vista, aqui, isso não importa.

Trata-se de uma pequena coletividade indígena, pequena pelo número, mas não pelo território que ocupa, quase tão grande quanto a metade da França. Os Nambiquara do Mato Grosso central, dos quais o próprio nome ainda era desconhecido no final do século XIX, tiveram seu primeiro contato com a civilização em 1907 somente; a partir desta data, suas relações com os brancos tem sido muito intermitentes.

O meio natural no qual vivem explica, em grande medida, a privação cultural na qual se encontram. Essas regiões do Brasil central não correspondem, de forma alguma, à imagem que gostamos de ter das regiões equatoriais ou

³ Senhora Margaret Mead, que nos comunicou esta informação.

tropicais, embora, na verdade, os Nambiquara se encontrem equidistantes entre o trópico e o equador. São savanas, e às vezes mesmo estepes desoladas, onde o terreno muito antigo, recoberto por sedimentos de arenito, desintegra-se na forma de areia estéril, e onde o regime de chuvas, extremamente irregular (chuvas torrenciais e cotidianas de novembro a março, em seguida seca absoluta de abril a setembro ou outubro) contribui, com a natureza mesma do terreno, à pobreza geral da paisagem: altas ervas que crescem rapidamente no momento das chuvas, mas que a estação seca queima de modo rápido para fazer aparecer a areia nua, com uma vegetação escassa de arbustos espinhosos. Sobre uma terra tão pobre, é difícil, senão mesmo impossível, cultivar. Os indígenas fazem um pouco de horticultura na floresta-galeria que margeia geralmente os cursos dos rios, e a caça, ela mesma pouco abundante durante o ano todo, vai se refugiar, às vezes a uma grande distância, nos bosques impenetráveis que se formam nas cabeceiras dos rios quando vem a estação seca, e onde são mantidas pequenas pastagens.

Esse contraste entre uma estação seca e uma estação húmida reverbera na vida indígena pelo que se adoraria chamar de uma “dupla organização social”, se esses termos não fossem tão fortes para falar de fenômenos tão rústicos.

Durante a estação das chuvas, os indígenas se concentram em aldeias semi-permanentes, não muito distantes de cursos d’água e próximas à mata-galeria, que eles abrem através da queimada e aí cultivam um pouco de mandioca e milho, o que lhes ajuda a subsistir durante os seis meses de vida sedentária, e até por mais tempo; eles enterram bolos de mandioca no chão, que aí apodrecem aos poucos, mas que, por algumas semanas, às vezes alguns meses, ainda podem ser extraídos e consumidos quando a necessidade se faz sentir.

Então, na época da seca, a aldeia se divide, se assim posso dizer, em vários pequenos bandos nômades que, sob a liderança de um chefe não hereditário, mas escolhido por suas qualidades de entusiasmo, iniciativa e audácia, percorrem a savana em etapas de 40, 50, 60 quilômetros às vezes, em busca de sementes e frutos silvestres, pequenos mamíferos, lagartos, cobras, morcegos e até aranhas; em geral, de tudo que possa impedir os indígenas de morrer de fome.

É difícil avaliar o número da população Nambiquara, pois a vida nômade os leva a se deslocar de uma extremidade à outra de seu território: o viajante pode ser levado a encontrar, a intervalos de tempos bem curtos e em pontos diferentes, bandos que ele tomaria por populações heterogêneas mas que, de fato, vinham de um só e mesmo grupo.

Quantos eram os indígenas no momento em que foram descobertos? Talvez 5.000, talvez 10.000. No momento atual, dizimados pelas epidemias que imediatamente se seguiram ao contato com a civilização, seu número se situa próximo de 2.000; 2.000 pessoas, num território de dimensões que acabei de citar.

Essas 2.000 pessoas vivem de maneira bastante dispersa; falam dialetos que são às vezes aparentados, às vezes suficientemente distanciados uns dos outros para que os indígenas não consigam se compreender sem o socorro de um intérprete. Mais ao norte, próximas ao início da grande floresta amazônica, encontram-se nas fronteiras outras populações, profundamente diferentes pela

origem étnica, pela língua e cultura, populações mais possantes que comprimiram os Nambiquara neste habitat particularmente desfavorecido.

Nesses territórios ingratos, os indígenas não levam somente uma existência miserável do ponto de vista dos recursos naturais: suas técnicas são mais ou menos do mesmo nível que sua economia. Eles não sabem construir cabanas e se contentam com frágeis abrigos de galhos, reforçados para constituir as aldeias semi-permanentes da estação chuvosa, mas que, mais frequentemente, não são destinados a durar muito mais que um dia ou algumas horas; abrigos feitos de galhos fincados no solo e que se mudam de lugar para dar proteção conforme de onde vem o sol, o vento e a chuva, a cada hora ou a cada estação.

Eles ignoram a tecelagem, a não ser a confecção de faixas muito finas de algodão selvagem que usam em torno dos braços e pernas, e, exceto por alguns grupos, ignoram a cerâmica.

Todos os seus bens materiais se reduzem a arcos e flechas, a algumas ferramentas feitas de lâminas de pedra, às vezes de ferro, presas entre duas varas de madeira; e a matérias primas como penas, novelos de fibra, blocos de cera ou resina, que usam para fazer suas armas e ferramentas.

Todavia, esta humanidade deserdada tem uma vida política intensa.

O ponto essencial é que, entre os indígenas, assim como entre tantos outros, não se encontra a distinção, tão entrincheirada nos nossos espíritos, entre concidadãos e o estrangeiro: do estrangeiro ao concidadão, passa-se por toda uma série de intermediários.

Mencionei há pouco essas tribos distantes que estão instaladas na borda dos territórios Nambiquara, lá onde começa a floresta amazônica. Essas tribos não são conhecidas pelos Nambiquara senão por seus nomes, geralmente apelidos. Os indígenas evitam todo contato com elas; sem dúvida representam o “estrangeiro” no sentido mais estrito do termo, mas um estrangeiro espectral, um estrangeiro que não existe, que não se vê ou que se vê muito raramente, para dele escapar imediatamente. Este estrangeiro é definido de uma maneira puramente negativa.

No interior das fronteiras indígenas, encontra-se uma situação mais complexa. Indiquei que o efetivo de uma “aldeia da estação chuvosa” se separa, no momento da vida nômade, em diversos pequenos bandos. Esses bandos são geralmente compostos de indivíduos que se conhecem, já que viveram durante o período da vida sedentária na aldeia e que, mais frequentemente, são parentes entre si, o que não quer dizer que entre esses bandos de parentes as relações se desenrolem sempre da maneira mais cordial.

Mas existem numerosas aldeias entre as quais as relações podem variar, e que permite estabelecer uma gama, ou uma série contínua de nuances, na relação entre grupos vizinhos e distantes. Para começar, há o pequeno bando de 20 ou 30 pessoas, ao qual pertence um determinado sujeito e que constitui, se assim posso dizer, sua “pequena pátria”. Em seguida, há os bandos paralelos, os bandos “irmãos”, parte do efetivo de uma mesma aldeia, e compostos de indivíduos que são parentes, de aliados, de concidadãos, mas a título secundário ou derivado; vem em seguida os bandos partidos de outras aldeias, que são todos bandos Nambiquara mesmo, mas que se percebem como mais ou menos próximos e mais ou menos amigáveis, conforme pertençam a aldeias vizinhas, com as quais possam ter ocorrido casamentos, ou a aldeias remotas, com as

quais os contactos são raros, senão inexistentes, e cujo dialeto é por vezes desconhecido.

Ora, esses bandos, que cruzam a savana, durante todo o período da vida nômade, têm, uns em relação aos outros, e de modo desigual, de acordo com os graus que tentei precisar, uma atitude equívoca. Eles se temem e geralmente se evitam, sem saber exatamente quais são os sentimentos e as intenções dos desconhecidos. Mas, ao mesmo tempo, eles se sentem indispensáveis uns aos outros. Por mais despossuídos que sejam os Nambiquara, eles fazem, entre os produtos de sua cultura material, distinções extremamente finas e que frequentemente nos escapam. Assim, tal bando setentrional é reputado por seus colares de contas de casca de noz que são considerados como sendo mais preciosos, de uma qualidade mais bela que os ornamentos análogos fabricados numa outra região. Tal bando possui certas sementes que podem ter um papel essencial na economia do período de inverno, por exemplo as sementes de feijão – as quais são muito raras e muito procuradas. Finalmente, alguns bandos são capazes de fazer cerâmica ao passo que outros ignoram completamente esta técnica.

É somente na ocasião de contatos com esses bandos potencialmente hostis, sempre perigosos, dos quais se desconfia constantemente, que se poderá adquirir os artigos mais indispensáveis para o equilíbrio econômico.

Esses artigos se dividem em três categorias: para começar há as mulheres, as quais representam um tipo de bem tão mais precioso que, no do seio do pequeno bando Nambiquara, o chefe exerce um privilégio de poligamia. Num grupo de 20 ou 30 pessoas, este privilégio basta para criar um desequilíbrio durável entre os sexos, os jovens homens do bando se encontram frequentemente sem esposas disponíveis, a menos que sejam obtidas de modo pacífico ou guerreiro de um bando vizinho melhor dotado de garotas.

Vem, em seguida, as sementes de feijão.

E, por fim, a cerâmica ou mesmo cacos de cerâmica. Com efeito, os Nambiquara são amplamente ignorantes do trabalho na pedra, em todo caso ignoram a pedra polida e, na medida que a tenham conhecido, eles a perderam no passar dos últimos anos. Consequentemente, os cacos de cerâmica são os únicos objetos pesados os quais eles podem facilmente trabalhar para fazer os contra-pesos de seus fusos.

Cada bando está, então, muito interessado em possuir, eu não diria propriamente cerâmica, mas fragmentos de cerâmica; os indígenas me disseram ter travado, ao longo dos últimos anos, várias guerras com o único objetivo de adquirir sementes de feijão e cacos de cerâmica.

Uma feliz coincidência me permitiu participar de um desses encontros entre bandos vizinhos. Esses encontros jamais se dão inesperadamente já que, durante o período seco, o céu, de uma limpidez extraordinária, permite avistar, toda tarde, as fumaças de acampamentos desconhecidos. Dia após dia, vêem-se essas fumaças que se distanciam, que se aproximam; os indígenas testemunham uma angústia extrema diante deste espetáculo. Que índios são esses acampados? Quem são essas gentes que seguem de longe, a 10 ou 15 quilômetros, o trajeto que fazem com suas mulheres e crianças? São amigos ou inimigos? Podemos esperar deles uma aproximação e possibilidades de transação? Ou, ao contrário, será que não vão atacar bruscamente ao amanhecer, conforme o hábito Nambiquara de armar suas emboscadas? Durante dias, discute-se sobre a

conduta a assumir, e despacham-se espiões para tentar identificar os desconhecidos.

Se as indicações forem boas, ou se o encontro for indispensável, decide-se encarar o desconhecido. Mulheres e crianças são enviadas para as moitas, onde se escondem, e os homens partem sós ao encontro do novo grupo.

Aquele lá seguiu o mesmo procedimento. São, portanto, dois grupos de homens que se encontram no meio da savana, e que passam a se interpelar num estilo e num tipo de elocução que são característicos desse gênero de encontro. É uma linguagem ritual, na qual os indígenas elevam a voz, vagueando de modo nasalado ao final de cada palavra, seja enumerando suas queixas, seja proclamando suas boas intenções.

No caso particular ao qual me refiro, depois desta troca de protestações, fez-se chegar as mulheres e as crianças; organizou-se dois acampamentos pois, ainda assim, os bandos continuavam separados; danças e cantos começaram, os indígenas de cada grupo exclamavam no fim de sua exibição: “Nós não sabemos mais cantar, nós não sabemos dançar... que desagradável! Nós pedimos desculpas”, enquanto os outros, pelo contrário, replicavam: “Que nada, foi bonito!”

Devia haver, no entanto, um certo número de queixas secretas entre os dois bandos, já que não demorou muito para que discussões surgissem entre certos homens dos dois grupos que, muito rapidamente, tomaram um rumo violento. Outros indígenas se interpuseram como mediadores. E, de repente, sentiu-se o vento virar, e isso de modo singular. Com gestos que ainda tinham toda a aspereza e toda a violência do combate, os indígenas dos dois grupos se olharam, não mais a trocar golpes, mas a tatear e inspecionar adereços e ornamentos – não falo de vestimentas porque os Nambiquara estão completamente nus – uns dos outros: brincos, colares, braceletes, dizendo: “Deixe-me ver, isso é bonito.”

Com efeito, de maneira absolutamente repentina, passou-se do que era quase um conflito para intercâmbios comerciais. Esta “inspeção de reconciliação”, se assim podemos chamar, completou a passagem da hostilidade à colaboração, do medo à amizade, da guerra possível ao mercado virtual.

Durante todo o dia seguinte, os indígenas ficariam de repouso, enquanto uma misteriosa circulação de mercadorias operava, os novelos de fibra, os blocos de cera, de resina, as pontas de flechas... passavam silenciosamente de um a outro, sem que se pudesse perceber que havia transações, sem que houvesse barganha, sem que houvesse discussão nem agradecimentos. E, ao fim da tarde, os dois bandos se separaram tendo, pouco antes, trocado um com o outro tudo o que possuíam... eu digo “sem barganha e sem discussão”, pois são noções estrangeiras ao espírito indígena. Trata-se de dons recíprocos, muito mais que transações comerciais; mas, depois do fato, esses dons são pesados e avaliados, tanto que um dos grupos, geralmente, apercebe-se tardiamente de que foi, ou pelo menos considera ter sido, lesado nessas trocas.

Acumula-se agora uma nova amargura que poderá se tornar aos poucos agressiva e preparar um novo conflito. E este poderá, seja desencadear uma guerra, seja dar lugar a um mercado de novo.

Eu fazia alusão, há pouco, a uma continuidade entre a noção de concidadão e de estrangeiro. Percebe-se que há igualmente continuidade entre a noção de guerra e a noção de comércio, entre a noção de antagonismo e a de

cooperação. Mas pode-se ainda ir mais além nesta direção. Entre os mesmos indígenas durante algumas semanas, compartilhei acampamento com dois bandos que tinham ultrapassado o estado de colaboração econômica que acaba de ser evocado: eles decidiram se fundir ao resolver que todas as crianças de um bando se tornariam automaticamente noivas das crianças do outro, o que deveria, ao cabo de alguns anos, garantir a fusão orgânica dos dois grupos.

Por enquanto, esses bandos pertenciam a duas regiões distantes, falantes de dialetos diferentes. Durante o tempo no qual os conheci, e no qual sua reunião datava sem dúvida de poucos anos, não eram capazes de se comunicar entre si sem o intermédio de um ou dois indígenas bilíngues, que faziam o papel de intérpretes.

Enquanto isso, já havia um esboço de organização; um dos bandos tinha dado ao novo grupo seu chefe civil, o outro seu chefe religioso; e em razão de características particulares do sistema de parentesco nambiquara, sobre as quais não posso me estender aqui, o fato das crianças terem sido prometidas umas às outras transformou todos os homens dos dois bandos em “cunhados” e todas as mulheres em “irmãs”, ao menos teoricamente. Os dois grupos não eram mais que um só. Estamos assim na presença de uma gama contínua, ou de uma cadeia institucional que permite passar da guerra ao comércio, do comércio ao casamento, e do casamento à fusão de grupos.

Essa plasticidade de noções, que costumamos classificar sob o título de “política estrangeira”, também emerge de outro exemplo, geograficamente próximo, aliás, o das populações do médio Xingu, afluentes da margem direita do Amazonas, que passarei em revista rapidamente.

A bacia do Xingu compreende vários rios aproximadamente paralelos uns aos outros numa parte de seus cursos. Aos dentes deste enorme pente agarram-se uma dezena de pequenas tribos étnica e linguisticamente diferentes, em estreito contato entre si, e entre as quais, todavia, encontramos representados os grupos linguísticos mais distanciados da América do Sul...

Esta dúzia de tribos se encontra repartida em aproximadamente trinta e cinco aldeias; essas trinta e cinco aldeias, ao final do século passado, contavam um total de 2.500 ou 3.000 habitantes.

Como essas tribos se organizam nesta promiscuidade geográfica tão estreita? A propriedade do solo se define do ponto de vista tribal. Cada tribo tem seu território, de fronteiras nitidamente delimitadas; os rios são reconhecidos como vias de águas internacionais, mas não as barragens de pesca que se encontram estabelecidas no meio; estas especificamente ficam sendo propriedade tribal e são respeitadas como tal.

Por outro lado, as tribos desenvolveram especializações industriais e comerciais, por exemplo a fabricação de redes ou de contas de concha. Outras tem o monopólio da fabricação de cabaças e de contas de conchas pretas; outras ainda, o das armas e ferramentas de pedra; outras, finalmente, se consagram à preparação de sais indígenas a partir de certos vegetais calcinados. Entre todos esses grupos há, então, relações complexas de intercâmbios, uns dando cerâmicas por cabaças; outros, arcs para obter sal ou contas.

Além disso, as tribos se classificam umas às outras em tribos “boas” ou “más”, de acordo com as tensões locais que possam existir entre elas; a cada época, os observadores puderam notar que certas tribos estavam em guerra umas com as outras, ou que se evitavam.

Esta hostilidade latente não impede que se encontre dentro de cada aldeia indivíduos capazes de falar todas as línguas. Cada aldeia compreende um efetivo permanente de visitantes e a vida cerimonial implica a existência de grupos forasteiros, já que uma das festas mais importantes consiste em partidas de luta que se desenrolam entre aldeias estrangeiras, e que certos rituais, tais quais os rituais de iniciação, não podem ser feitos sem a participação de aldeias estrangeiras.

Por outro lado, notam-se intercasamentos entre as aldeias de origens diferentes; em certos casos, esses intercasamentos fazem nascer novas aldeias. Assim, um grupo Auetö e um grupo Yaulapiti deram origem, por meio de casamentos mistos, a uma nova aldeia, a Arauiti, cujo próprio nome indica sua dualidade de origem; de modo que aqui novamente o quadro das relações entre os grupos permanece nuançado. Não temos uma distinção nítida entre estrangeiros e nacionais, mas toda uma série de variações que permitem, ao menos parcialmente, incorporar grupos estrangeiros ou, ao contrário, dado que os Nahukwá do Xingu fazem guerra no seio de seu grupo linguístico, introduzir discriminações entre grupos que teríamos podido crer idênticos.

Sem dúvida, a situação é aqui mais complexa, já que se tratam de populações muito mais evoluídas que as mencionadas acima, mas o quadro não é muito diferente do que eu tinha esboçado para o exemplo mais simples. Estas são, agora, as características gerais desta situação que eu gostaria de tentar desenrolar.

A política estrangeira de uma população primitiva pode se conceber em função de dois fatores, um fator territorial e um fator humano. Há a atitude em relação ao solo e a atitude em relação ao estrangeiro.

No que concerne ao solo, não estamos mais na época em que uma sociologia excessivamente ideológica elaborou a ficção das populações primitivas em função de sua coesão com sua vida religiosa e sua organização social, sem qualquer ligação com o território. O Sr. Lucien Febvre foi o primeiro a se levantar contra uma descrição assim tão arbitraria. O conflito que o opunha à velha escola sociológica foi produzido a propósito dos Aranda, esta famosa população australiana; ora, os estudos mais recentes sobre os Aranda descrevem-nos como “proprietários de terras”. Este é mesmo o exato título de certa publicação, surgida em 1936, na Austrália.

A noção de solo é portanto uma noção sempre presente no espírito indígena. Não obstante, é uma noção que pode estar sujeita a extremas flutuações.

Tomemos o exemplo dos Nambiquara. Eu tentei há pouco descrever seu território e tive que fazê-lo de maneira quase inteiramente negativa; o solo é miserável, o meio geográfico é desfavorecido. Seria, portanto, bem surpreendente se os indígenas se apegassem a esses territórios como tais e tentassem defender suas fronteiras. Sua concepção de território é bem diferente daquela que uma tradição feudal poderia nos levar a imaginar. Seu solo não é nosso solo. Para nós, o território nambiquara é uma certa superfície, é um espaço delimitado por fronteiras. Para eles, é uma realidade tão diferente quanto a imagem de um corpo visto por raios X pode ser da imagem do mesmo corpo visto à luz do dia. O território não é nada por si mesmo; ele se reduz a um conjunto de modalidades, a um sistema de situações e valores que são insignificantes para o estrangeiro e podem mesmo passar despercebidos. São

bosques onde, em certos anos, sementes selvagens crescem em abundância; um itinerário geralmente seguido por uma batida, um grupo de árvores frutíferas. Há toda uma cartografia indígena que se poderia superpor à cartografia civilizada, e entre as quais dificilmente se percebem pontos comuns. Na situação que é a deles, os indígenas não podem se apegar a um território particular, porque os valores do território são diversos demais e incertos demais. Num ano em três, em dois anos de três, às vezes, certos frutos ou certos grãos não nascem.

Ao contrário, pode ser útil se deslocar para regiões muito distantes para participar de uma coleta excepcional da qual os bandos locais seriam incapazes de consumir tudo sozinhos. Não há, pois, uma noção do solo, uma noção do território enquanto tal, mas uma noção bem fluida e muito variável de “valores do solo” que, ano após ano, estação após estação, implicam readaptações constantes.

Igualmente, em meio a certas populações da Austrália que vivem da coleta predominante de um produto selvagem – por exemplo, as tribos da Austrália central que, durante uma parte do ano, se alimentam do bunya-bunya, um fruto indígena, ou mesmo de raízes de lírios selvagens – quando a colheita é boa e, além disso, atinge a maturação tão rapidamente que o bando que ocupa o território não pode consumi-la inteiramente, essas populações enviam convites, às vezes a centenas de quilômetros de distância, para tribos muito distantes, completamente estrangeiras, que recebem autorização para entrar no território e participar da coleta. É um pouco do que se passa entre nós [franceses], onde a noção de propriedade de terra se abole na estação dos cogumelos. Todo mundo pode andar por todo lado, em razão da natureza mesma da coleta, que depende da ocasião e do momento.

Esses encontros, onde às vezes 2.000 ou 3.000 indígenas podem se encontrar reunidos, fornecem a ocasião de trocas. A propriedade individual ou coletiva de cantos e danças é atestada pelo testemunho de tribos vizinhas; às vezes, as terras são neutralizadas até para permitir contatos para os quais as condições econômicas não servem de pretexto.

Sobre a categoria de estrangeiro, há igualmente algumas observações a fazer. O pensamento primitivo possui - e isso talvez não seja tão excepcional - essa característica comum de sempre atribuir um limite ao grupo humano. Este limite pode ser bem alongado; ele pode ser também bem encurtado. O limite do grupo humano pode terminar na aldeia ou se estender a vastos territórios, ou ainda a uma parte do continente, mas há sempre um ponto a partir do qual um homem [sic] deixa de participar dos atributos essenciais de humanidade.

Isso pode se expressar de duas maneiras: ou lhe atribuímos qualidades extraordinárias, como aquelas que os indígenas da Polinésia atribuíram a Cook, em quem queriam reconhecer um de seus deuses, ou as que os indígenas das ilhas Bank atribuíam aos primeiros missionários que chamavam de “fantasmas”, suas vestimentas de “peles de fantasmas” e os gatos que levavam consigo de “ratos de fantasmas”; ou, ao contrário, como no caso dos Esquimós [Inuit] que se reservavam o nome de “povo excelente” e que negavam totalmente os atributos de humanidade aos grupos estrangeiros coletivamente designados pelo epíteto de “ovos podres”.

Mas esta humanidade negada não tem, ou raramente tem, um caráter agressivo. A partir do momento no qual a humanidade é recusada a outros

grupos, estes já não são mas formados de homens [sic] e, por consequência, a gente não se comporta mais em relação a eles como se comportaria em relação a humanos. A política estrangeira indígena, como nesse comércio mudo que evoquei há pouco, se reduz, para eles, a uma espécie de “técnica do desvio”. Estes são os grupos que a gente evita, dos quais foge, como os quais não toma contato.

No interior do grupo, ao contrário, reconhecemos nuances, diversidades, gradações; e esta agressividade, que não percebemos em face do estrangeiro como tal, encontramos organizada e moldada com uma arte incomparável no seio do próprio grupo e no domínio de suas relações internas. Com efeito, o grupo indígena, por mais falsamente homogêneo que possa nos parecer, é, em geral, muito particularizado e muito dividido. No final do século XIX, os Hopi do Sudoeste dos Estados Unidos eram aproximadamente 3.000; estas 3.000 pessoas eram divididas em 11 aldeias que tinham, umas em relação às outras, sentimentos de ciúme e de hostilidade. Os Esquimós [Inuit] do Caribu, à mesma época, eram aproximadamente 500, divididos em 10 bandos. Os [falantes de língua] Ona da Terra do Fogo, 3 a 4.000, divididos em 39 hordas, em conflito permanente umas com as outras. Em 1650, os Choctaw contavam com 15.000 almas divididas em 40 ou 50 comunidades⁴.

Constata-se assim que formações aparentemente importantes se subdividem, à análise, em coletividades mais restritas entre as quais aparecem relações de antagonismo não somente muito marcadas, mas mesmo organizadas e estilizadas: em diversas regiões do mundo, encontramos toda a arte que nós mesmos colocamos a serviço da política estrangeira consagrada a organizar métodos através dos quais o antagonismo – este antagonismo interior ao grupo social – possa ser liquidado, de maneira sem dúvida agressiva mas, nesse sentido, não tão perigosa. São estes os costumes da Nova-Bretanha, ditos de sangue, onde, a cada ano, as aldeias aliadas se alinham em batalhas campais; são esses os refinamentos dos Murngin da Austrália, que não têm menos de seis categorias diferentes para analisar os tipos de conflitos entre os bandos que compõem a tribo. São estas, enfim, as situações tão curiosas que se encontram, ou pelo menos se encontravam, na Confederação Creek no Sudeste dos Estados Unidos, onde as diferentes cidades da Confederação (uma vez que são tratadas como cidades pelos autores antigos, mas de fato são aldeias) eram divididas em duas categorias, com uma outra divisão cruzando todas as cidades de um modo, se assim posso dizer, horizontal.

Essas cidades se opunham umas às outras nos jogos de bola que, de maneira significativa, os indígenas designavam por um nome particular, “irmão mais novo da guerra”, com regras bem precisas segundo as quais o treinamento deveria ser feito entre certos campos, diferentes daqueles que se opunham nas partidas verdadeiras. Quando uma cidade tivesse sido vencida um certo número de vezes por outra, ela era obrigada a passar para a mesma divisão; ela perdia, com isso, o direito de se opor de novo à outra.

Havia aí, portanto, mecanismos muito complexos que permitiam liquidar os antagonismos e as oposições, mas depois de lhe ter dado ocasião de se

⁴ R. H. Lowie, “Some aspects of political organization among the American aborigines”, Huxley Memorial Lecture for 1948, p. 2-3.

exercer, de se manifestar, tudo preparando as condições que garantiriam que a ordem fosse, de todo modo, restabelecida.

Tanto que a mais profunda concepção que os indígenas parecem ter dessas relações entre os grupos que são – ou que não são – estrangeiros, é aquela que se exprime tão admiravelmente num termo fijiano, venigaravi. Não se pode traduzir esta palavra senão por uma perífrase: é a necessidade de ser dois para que as relações sociais se instaurem. Os venigaravi são “aqueles que se fazem face”, vítima e sacrificador, sacerdote e oficiante, deus e fiel, etc....

Todas essas organizações indígenas, que eu não fiz mais que esboçar ou evocar, implicam, precisamente, um esforço para que haja sempre parceiros, parceiros entre os quais a colaboração possa se estabelecer, e também entre os quais os antagonismos devem ser bem definidos.

Pois, se desta apresentação se pode tirar uma conclusão, é que os fatos primitivos nos levam a ver nesta agressividade de que tanto se fala, e na qual se procura agora uma chave para a explicação de tantos fenômenos, um atividade que não é de modo algum instintiva tal qual as manifestações psicológicas que exprimem certos instintos, como a fome, a sede ou o instinto sexual.

Não há, de fato, agressividade inata nessas sociedades. O estrangeiro é abolido; o estrangeiro é apagado; o estrangeiro é suprimido. Mas, ao mesmo tempo, não há agressividade dirigida contra ele. Esta não aparece senão como uma função de outra situação antitética que é a cooperação; ela é a contrapartida da cooperação.

Se pudermos refletir sobre os ensinamentos a se retirar dessas observações, nós iríamos, sem dúvida, perguntar-nos se a evolução ideológica e política de nossa sociedade ocidental não nos levou a desenvolver um dos termos da oposição à exclusão do outro. Todo esforço do pensamento cristão e democrático moderno tem sido inteiramente dirigido a um alargamento constante dos limites do grupo humano, até tornar a noção de humanidade coextensiva ao conjunto de seres humanos que povoam a face do globo.

Mas, na medida em que tivemos sucesso nisso – e não tivemos, sem dúvida, mais que um sucesso imperfeito –, perdemos outra coisa; nós perdemos, precisamente, a possibilidade de pensar esta humanidade indefinidamente alargada como um conjunto de grupos concretos entre os quais deve se estabelecer um equilíbrio constante entre a competição e a agressão, com mecanismos previamente preparados para amortizar as variações extremas suscetíveis de se produzirem nos dois sentidos; ou melhor, conseguimos preservar esse esquema institucional apenas no campo das relações esportivas, quer dizer, na forma de jogo, enquanto que, na maior parte das sociedades primitivas, encontramos isto sendo posto em prática para resolver os problemas mais importantes da vida social.

Nós seríamos, assim, levados a investigar se nossas preocupações atuais, que nos fazem pensar os problemas humanos em termos de sociedades abertas, ou de sociedades sempre cada vez mais abertas, não deixam escapar um certo aspecto da realidade que não é menos essencial, e se a aptidão de cada grupo para se pensar enquanto grupo, em relação e em oposição a outros grupos, não seria um fator de equilíbrio entre o ideal de uma paz total, que é utópica, e a guerra igualmente total que resulta do sistema unilateral no qual nossa civilização está cegamente engajada.

Um etnólogo que morreu cedo demais e que, durante anos, visitou a intervalos regulares um pequeno grupo indígena no Brasil central, bastante próximo desses dos quais lhes tenho falado, relata que, a cada vez que se separava dos índios, esses se desfaziam em lágrimas. Eles se lamentavam, não de tristeza de vê-lo partir, mas de pena diante da ideia de que seu amigo abandonaria o único lugar do mundo onde a vida valia a pena ser vivida.

E quando se conhecem essas pequenas aldeias miseráveis, reduzidas a algumas cabanas de palha perdidas numa mata desértica, onde um punhado de indígenas morre nesses territórios carentes, onde o progresso da civilização lhes fez retroceder, em meio às epidemias que a civilização lhes deu em troca, e quando se constata que eles podem, enquanto isso, chegar a conceber esta imensa miséria como a única experiência digna e verdadeira, pergunta-se se o ponto de vista das “sociedades fechadas” não permite acessar uma riqueza espiritual e uma densidade da experiência social da qual seria errado permitir secar a fonte e deixar o ensinamento se perder.

Originalmente publicado em 1949, como "La politique étrangère d'une société primitive" na Revista Politique étrangère, n. 2, pp. 139-152, a qual a Revista Trilhos agradece a seção para esta tradução.