

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

DAVID MARTINS COSTA DE LUCENA

O DIREITO E AS SOCIEDADES CONTRA O ESTADO:

Uma crítica à concepção universalista do direito ocidental a partir da obra de Pierre Clastres

São Paulo

2019

DAVID MARTINS COSTA DE LUCENA

O DIREITO E AS SOCIEDADES CONTRA O ESTADO:

Uma crítica à concepção universalista do direito ocidental a partir da obra de Pierre Clastres

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho

São Paulo

2019

Martins Costa de Lucena, David.

O direito e as sociedades contra o Estado: uma crítica à concepção universalista do direito ocidental a partir da obra de Pierre Clastres / David

Martins Costa de Lucena. - 2019.

51 f. : il. ; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2019.

Bibliografia: f. 49-50.

1. Antropologia jurídica. 2. Pluralismo jurídico. I. Título.

DAVID MARTINS COSTA DE LUCENA

O DIREITO E AS SOCIEDADES CONTRA O ESTADO:

Uma crítica à concepção universalista do direito ocidental a partir da obra de Pierre Clastres

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Fernando Rister de Sousa Lima
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Ms. Victor Henrique Grampa
Universidade Presbiteriana Mackenzie

RESUMO

A cultura jurídica ocidental contemporânea tende a enxergar o direito de maneira monológica. Assim, o direito é concebido nas sociedades ocidentais modernas como sendo um conjunto de normas coercitivas. O juspositivismo, que tem em Kelsen seu principal expoente, compreende o direito como um sistema hierárquico de normas que tem como fundamento de validade a norma fundamental (*Grundnorm*). Em um campo oposto a Kelsen, os juristas marxistas veem o direito como sendo um ordenamento das relações sociais que corresponde aos interesses da classe dominante. Apesar de criticar a visão normativista típica do positivismo, os juristas marxistas ainda possuem uma compreensão monista do direito. Neste sentido, o pluralismo jurídico proposto pelo pensamento antropológico oferece uma visão mais ampla do fenômeno jurídico. Neste escopo, a teoria do antropólogo Pierre Clastres sobre as sociedades contra Estado pode propiciar um questionamento acerca do monismo jurídico e da tendência de conceber o fenômeno jurídico como fruto de uma relação de poder, isto é, de uma relação pautada na coação.

Palavras-chave: Antropologia jurídica. Pluralismo jurídico. Juspositivismo. Filosofia do direito.

ABSTRACT

Contemporary western juridical culture tends to see Law in a monological way. Therefore, Law is conceived, in western modern societies, as a system of coercive norms. Legal positivism, theory in which Kelsen is the main author, understands Law as a hierarchical system of norms that rests on the validity of a generally accepted basic norm (*Grundnorm*). In opposition to Kelsen, Marxist jurists see Law as the order of social relations that corresponds to the interests of the ruling class. Despite their criticisms of the normativistic view typical of the positivism, Marxist jurists still have a monological comprehension of Law. In this sphere, legal pluralism proposed by the anthropological thinking offers a wider view of the juridical phenomenon. Therefore, Pierre Clastres' theory of the societies against the state can provide a discussion about legal monism and the propensity to understand the juridical phenomenon as a result of a relation of power or, in other words, a relation based on coercion.

Keywords: Anthropology of Law. Legal pluralism. Legal positivism. Philosophy of Law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. CONCEPÇÕES MODERNAS DO DIREITO: JUSPOSITIVISMO E TEORIA CRÍTICA.....	9
2. NOÇÕES DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA	19
3. CLASTRES E A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO.....	28
4. CRÍTICA À UNIVERSALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA OCIDENTAL A PARTIR DE CLASTRES	38
CONCLUSÃO	47
BIBLIOGRAFIA.....	49

INTRODUÇÃO

Sendo a sociedade ocidental judaico-cristã fortemente marcada por uma cultura monólatra — materializada no âmbito religioso, por exemplo, no culto a um só Deus —, o fenômeno jurídico também não escapou desse monismo. Assim, o direito é concebido nas sociedades ocidentais modernas como sendo um conjunto de normas, quase sempre determinadas pelo Estado.

A despeito das várias críticas de que foi alvo ao longo dos anos, o positivismo jurídico, que tem no jurista austríaco Hans Kelsen seu principal expoente, continua tendo uma influência gigantesca no pensamento jurídico contemporâneo. Não apenas na prática jurídica, onde tal comportamento seria até esperado, mas também na academia a juridicidade ainda é vista por uma perspectiva altamente normativista.

Em contraposição a Kelsen, juristas marxistas criticaram a teoria pura do direito proposta pelo austríaco. Segundo esses autores, o fenômeno jurídico não pode ser analisado tão somente com base na norma, de forma isolada da realidade social. Assim, conforme esta corrente crítica, que tem no jurista Pachukanis um de seus principais autores, o direito é um ordenamento de relações sociais que corresponde aos interesses da classe dominante e tutelado pela força organizada desta mesma classe.

Entretanto, embora tenham contribuído enormemente para uma compreensão mais ampla do fenômeno jurídico nas sociedades capitalistas, a perspectiva marxista também acaba focando em um modelo jurídico específico. Ao fazer isso, mais uma vez assume o poder, isto é, a relação de comando-obediência, como algo que está na essência do direito, ou seja, como se o direito não pudesse existir sem que exista uma relação de subordinação.

Deste modo, a antropologia, em particular a antropologia jurídica, joga luz sobre o fenômeno jurídico de maneira ainda mais ampla, propiciando uma reflexão zetética externa ao próprio direito. Assim, a noção de pluralismo jurídico surge como uma forma de superar a monolatria no âmbito da pesquisa jurídica e, conseqüentemente, chamar atenção para o fato de que não há apenas uma forma de juridicidade.

Neste escopo, o presente trabalho propõe, a partir de uma pesquisa zetética do direito, a leitura de um autor que não se insere propriamente no âmbito da antropologia jurídica, mas sim da antropologia política. Pierre Clastres, com base em uma vasta etnografia, chega à conclusão de que os povos primitivos da América do Sul são, diferentemente do que se supunha até então, *sociedades contra o Estado*. Não seriam, pois, sociedades meramente sem Estado, como se o

Estado fosse algo que lhes faltasse. São, em verdade, povos que rejeitam ativamente não apenas o Estado, mas a emergência de qualquer divisão capaz de criar na sociedade uma relação de subordinação. São povos contra o poder coercitivo, o poder enquanto binômio comando-obediência.

Ora, partindo dessas análises de Clastres, autor ainda quase que ignorado pela literatura jurídica brasileira, alguns questionamentos surgem: se há sociedades contra o Estado e se essas sociedades possuem alguma espécie de direito, então não seria possível conceber o direito sem que o poder de coagir seja delegado a um ente fora do próprio corpo social — como o próprio Estado ou então a classe dominante? Não seria possível pensar o direito estatal, ou, ainda, o direito burguês, como sendo apenas formas específicas de juridicidade?

Esses são alguns dos questionamentos que podem ser feitos a partir da antropologia política de Clastres. Afinal, ao questionar o papel do poder nas sociedades primitivas, o autor abre espaço para problematizar uma série de relações que até então eram ligadas de modo quase que indissociável da organização estatal. São, pois, algumas das problematizações que este trabalho busca trazer à seara do direito.

1. CONCEPÇÕES MODERNAS DO DIREITO: JUSPOSITIVISMO E TEORIA CRÍTICA

A concepção moderna de direito no ocidente baseia-se quase que inteiramente na noção de que o direito é fruto de uma relação de comando. Seja por meio de normas advindas do Estado, tal como estabelecido pelo juspositivismo kelseniano, seja como forma de manutenção do poder por parte de uma classe dominante, como concebem os juristas marxistas fortemente críticos a Kelsen, a exemplo de E. B. Pachukanis.

Para o positivismo de Hans Kelsen, o direito é um conjunto de normas determinadas pelo Estado, deduzido de uma norma fundamental. Mais do que isso, o pensador austríaco entendia que a ciência do direito deveria se isolar de influências sociológicas, psicológicas, éticas ou políticas, pois só assim conseguiria manter-se puramente jurídica.

Na sua tentativa de elaborar uma teoria pura do direito, Kelsen determina que o objeto da ciência jurídica é a norma¹. Todo o direito, portanto, reduzir-se-ia à questão da norma, motivo pelo qual convencionou-se chamar a teoria do austríaco como positivismo normativista. Neste sentido, explicam Bittar e Almeida:

Assim, o conjunto das normas forma a ordem jurídica (...). Toda ordem jurídica requer um regresso *ad infinitum* por meio das normas, até a norma fundamental (...). Caso contrário, inexistente a norma fundamental, devem-se aceitar pressupostos metafísicos para a fundamentação da ordem jurídica (Deus, ordem universal, contrato social, Direito Natural. etc.). (...) Numa doutrina em que as normas têm total preponderância, até mesmo o fundamento do ordenamento vem definido como uma norma, a norma fundamental, aquela que não remete a nenhuma outra. (BITTAR et ALMEIDA, 2011, p. 392)

Neste sentido, é mister salientar que a norma, para o pensador austríaco, tem um caráter mandamental, ou seja, provém do exercício de uma autoridade, de um poder dotado de coerção. Não é um mero ensinamento, não são recomendações, conforme afirmado pelo próprio autor:

As normas jurídicas, por seu lado, não são juízos, isto é, enunciados sobre um objeto dado ao conhecimento. Elas são antes, de acordo com o seu sentido, mandamentos e, como tais, comandos, imperativos. Mas não são apenas comandos, pois também são permissões e atribuições de poder ou competência. Em todo o caso, não são - como, por vezes, identificando Direito com ciência jurídica, se afirma - instruções (ensinamentos). O Direito prescreve, permite, confere poder ou competência - não “ensina” nada. (KELSEN, 1998, p. 51)

¹ No capítulo em que define a ciência jurídica, Kelsen diz que “na afirmação evidente de que o objeto da ciência jurídica é o Direito, está contida a afirmação - menos evidente - de que são as normas jurídicas o objeto da ciência jurídica, e a conduta humana só o é na medida em que é determinada nas normas jurídicas como pressuposto ou consequência, ou - por outras palavras - na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas” (KELSEN, 1998, p. 50).

Segundo Kelsen, os órgãos jurídicos detêm o poder, a autoridade, para produzir o direito. E, uma vez produzido por essas entidades dotadas de poder, a veracidade dessas normas não são passíveis de contestação. É isso que difere a proposição jurídica da norma jurídica. A proposição jurídica é aquilo formulado pela ciência do direito, isto é, interpretações, ensinamentos, recomendações; e, logo, tais proposições podem ser questionadas.

Mas, quanto à norma jurídica, não há margem para discordância. A norma jurídica simplesmente é. Elas podem ser válidas ou inválidas, o que será definido pelo ordenamento jurídico, mas não verdadeiras ou falsas. Afinal, Kelsen buscava afastar a norma jurídica de uma análise com base em noções de justiça ou de ética, uma vez que isso fugiria ao escopo do direito, ferindo a pureza pretendida por sua teoria.

Conforme explica Norbert Rouland, autor da grande obra de antropologia jurídica “Nos confins do direito”, para Kelsen:

uma ciência autêntica do direito deve evitar qualquer sincretismo com outras disciplinas, em especial a sociologia, muito fraca para trazer respostas positivas às questões levantadas pela vida das normas. O jurista tem de se ocupar apenas com normas existentes, “efetivas”. Deve ficar resolutamente neutro, trate-se do direito nazista ou dos códigos democráticos. Para dizer o que é o direito, basta examinar o produto de suas fontes, sempre organizadas hierarquicamente, desde uma misteriosa “norma fundamental”, passando pela constituição, pela lei, e assim por diante até os mais modestos atos jurídicos infralegislativos. Produto da Escola Vienense, essa construção foi aclimatada na França por Carré de Malberg. Inspirou as diretrizes dadas por M. Debré aos redatores da Constituição de 1958 e deixou uma marca profunda nos juristas. (ROULAND, 2008, p. 403)

Logo, segundo Kelsen, não há que se questionar a norma jurídica a partir de qualquer viés que não a da sua validade, a qual, por sua vez, poderá ser avaliada com base em outra norma jurídica, em um sistema hierárquico de normas que tem como base a norma fundamental (*Grundnorm*). Nas palavras do próprio autor, “uma norma apenas pode ser deduzida de outra norma, um dever-ser apenas pode ser derivado de um dever-ser” (KELSEN, 2009, p. 49).

Ao tratar do caráter assertivo da norma jurídica, ou seja, do dever-ser inerente ao direito conforme sua teoria pura, em oposição ao jusnaturalismo², Kelsen afirma que:

² Ao diferenciar o jusnaturalismo do juspositivismo, Kelsen diz que enquanto esse é baseado no princípio da imputação (“dever-ser”), enquanto que aquele é baseado no princípio da causalidade: “Na descrição de uma ordem normativa da conduta dos homens entre si é aplicado aquele outro princípio ordenador, diferente da causalidade, que podemos designar como imputação. Pela via da análise do pensamento jurídico pode mostrar-se que, nas proposições jurídicas, isto é, nas proposições através das quais a ciência jurídica descreve o seu objeto, o Direito (...) é aplicado efetivamente um princípio que, embora análogo ao da causalidade, no entanto, se distingue dele por maneira característica. (...) Proposições jurídicas são, por exemplo, as seguintes: Se alguém comete um crime, deve ser-lhe aplicada uma pena; se alguém não paga a sua dívida, deve proceder-se a uma execução forçada do seu patrimônio; se alguém é atacado de doença contagiosa, deve ser internado num estabelecimento adequado.

Precisamente neste ponto se revela a distinção entre lei jurídica e lei natural. Quando se descobre um fato que está em contradição com uma lei natural, deve a lei natural ser posta de parte pela ciência, como falsa, e ser substituída por uma outra que corresponda ao fato. A conduta antijurídica, porém, quando a sua frequência não ultrapassa uma certa medida, não constitui de forma alguma razão para a ciência jurídica considerar como não válida a norma jurídica violada por essa conduta (...) Por isso, as proposições que descrevem o Direito têm de ser asserções normativas ou de dever-ser (KELSEN, 1998, p. 62)

Em um apêndice da 2ª edição alemã, de 1960, da “Teoria Pura do Direito”, e que foi editada, em português, como um volume à parte sob o título de “A justiça e o direito natural” (2009), Kelsen busca enfatizar a importância de sua teoria pura frente às críticas — sobretudo pelo viés jusnaturalista — de que sua teoria ignora a questão da justiça. Nessa obra, o autor afirma que a norma fundamental, enquanto fundamento de validade de todo o ordenamento jurídico, embora se situe fora do direito positivo, não tem nada a ver com o jusnaturalismo, uma vez que esta norma fundamental não dá fundamento de conteúdo ao direito positivo, mas tão somente fundamento de validade:

A norma fundamental determina tão-só o fundamento de validade, não o conteúdo de validade do direito positivo. Este fundamento de validade é completamente independente do conteúdo de validade. A norma fundamental abandona a determinação do conteúdo do direito positivo ao processo, determinado pela constituição, da criação positiva do direito. A determinação do conteúdo do direito positivo é função originária e própria deste mesmo direito. A questão de saber se o conteúdo jurídico definido através do processo de direito positivo é justo ou injusto nada importa para a sua validade. A norma fundamental de uma ordem jurídica positiva não é de forma alguma uma norma de justiça. Por isso, o direito positivo, isto é, uma ordem coactiva criada pela via legislativa ou consuetudinária e globalmente eficaz, nunca pode estar em contradição com a sua norma fundamental, ao passo que esta mesma ordem pode muito bem estar em contradição com o direito natural, que se apresenta com a pretensão de ser o direito justo. (KELSEN, 2009, p. 152)

Dito de outro modo, a norma fundamental não se relaciona com a questão da justiça, como ocorre com o jusnaturalismo. O juspositivismo se justifica não por questões ético-morais,

Procurando uma fórmula geral, temos: sob determinados pressupostos, fixados pela ordem jurídica, deve efetivar-se um ato de coerção, pela mesma ordem jurídica estabelecido. (...) Tal-qualmente uma lei natural, também uma proposição jurídica liga entre si dois elementos. Porém, a ligação que se exprime na proposição jurídica tem um significado completamente diferente daquela que a lei natural descreve, ou seja, a da causalidade. Sem dúvida alguma que o crime não é ligado à pena, o delito civil à execução forçada, a doença contagiosa ao internamento do doente como uma causa é ligada ao seu efeito. Na proposição jurídica não se diz, como na lei natural, que, quando A é, B é, mas que, quando A é, B deve ser, mesmo quando B, porventura, efetivamente não seja. (...) a ligação na proposição jurídica ser produzida através de uma norma estabelecida pela autoridade jurídica - através de um ato de vontade, portanto - enquanto que a ligação de causa e efeito, que na lei natural se afirma, é independente de qualquer intervenção dessa espécie" (KELSEN, 1988, p. 54).

como poderia ser deduzido do viés jusnaturalista, mas sim por uma ordem normativa, segundo explica o próprio autor:

Por consequência, a norma fundamental da Teoria Pura do Direito não pode ser — como o direito natural — um critério de apreciação do direito positivo e também não pode, conseqüentemente, ter a função que ao direito natural cumpre exercer em face do mesmo direito positivo e em razão da qual a teoria jusnaturalista é contraposta à teoria do direito positivo: a função ético-política de justificação. Com efeito, o direito positivo ou, mais exactamente, a sua estatuição, apenas pode ser justificado através de uma norma ou ordem normativa com a qual ele possa não só estar de acordo como também em desacordo. (KELSEN, 2009, p. 152)

Nesta mesma obra, ainda em sua tentativa de mostrar o que entende ser uma diferença radical entre o juspositivismo e o jusnaturalismo, Kelsen afirma, categoricamente, que sua teoria do direito é uma teoria monista, isto é, só existe um único direito — o direito positivo —, o que será fortemente criticado pela abordagem antropológica do direito, sobretudo pelos autores que se associam ao pluralismo jurídico. Neste sentido, diz Kelsen:

A teoria do direito natural é uma teoria dualista, pois, segundo ela, ao lado do direito positivo há um direito natural. A Teoria Pura do Direito, porém, é uma teoria monista. Segundo ela, só existe *um* direito: o direito positivo. A norma fundamental definida pela Teoria Pura do Direito não é um direito diferente do direito positivo: ela apenas é o seu fundamento de validade, a condição lógico-transcendental da sua validade e, como tal, não tem qualquer carácter ético-político, mas apenas um carácter teórico-gnoseológico. (KELSEN, 2009, p. 153)

Neste sentido, Villas Bôas Filho afirma que esse dualismo entre o dualismo jusnaturalista e o monismo juspositivista é um dos mais importantes aspectos do pensamento kelseniano:

Contrariamente ao dualismo jusnaturalista, fundado na dicotomia que articula as dimensões normativas do direito natural e do direito positivo, o monismo positivista considera como direito somente aquele que é posto pelo homem, de modo que, para essa perspectiva, em sentido próprio, só existiria o direito positivo, sendo o direito natural apenas uma ilusão fundada em concepções metafísicas ou religiosas sustentadas por um idealismo incompatível com a pretensão cientificista. Aliás, vale notar que essa crítica de Kelsen não se restringe às doutrinas do direito natural. Autores como Comte, Spencer, Durkheim e Marx também não são poupados de tal crítica, uma vez que, segundo Kelsen, os mesmos se enredariam em explicações causais que, em última instância, imprimiriam um sistema de valor à realidade natural, de modo a descurar da separação entre o plano do ser e o do dever-ser. (VILLAS BÔAS FILHO, 2007, p. 136)

Importante salientar ainda a associação que Kelsen faz entre o direito e o poder. Ao discorrer sobre a validade da norma jurídica, o autor relaciona várias vezes a norma jurídica como sendo fruto do exercício de um poder. Mas não um poder qualquer, e sim de um poder cogente, dotado de autoridade.

Ao tratar da diferença entre a proposição jurídica e a norma jurídica, Kelsen menciona duas vezes em um mesmo parágrafo aquilo que chama de “autoridade jurídica”, única legitimada a produzir o direito:

Na distinção entre proposição jurídica e norma jurídica ganha expressão a distinção que existe entre a função do conhecimento jurídico e a função, completamente distinta daquela, da autoridade jurídica, que é representada pelos órgãos da comunidade jurídica. A ciência jurídica tem por missão conhecer — de fora, por assim dizer — o Direito e descrevê-lo com base no seu conhecimento. Os órgãos jurídicos têm — como autoridade jurídica — antes de tudo por missão produzir o Direito para que ele possa então ser conhecido e descrito pela ciência jurídica. (KELSEN, 1998, p. 51)

Para o jurista austríaco, o direito produzido por essas “autoridades” não são meras proposições descritivas, como são aquelas produzidas pela ciência do direito, mas sim possui caráter prescritivo (KELSEN, 1998, p. 53).

Tal pensamento positivista é ainda hoje amplamente aceito no meio jurídico ocidental. Embora tenha sido alvo de críticas, suas concepções de norma enquanto centro da juridicidade ainda orientam a dogmática jurídica contemporânea, fazendo-se impregnar tanto na formação jurídica nas escolas de direito quanto na prática forense. Neste sentido, anota o historiador do direito John Gilissen que, “apesar da importância (...) das novas tendências doutrinárias, o positivismo legalista continua ainda muito vivaz, tanto no ensinamento do direito como na jurisprudência” (GILISSEN, 2011, p. 518).

Tanto a teoria juspositivista normativa de Kelsen é vastamente aceita no meio jurídico ocidental que Tércio Sampaio Ferraz Junior afirma, ao discorrer sobre a definição de direito em sua obra de introdução ao estudo jurídico, que a ciência do direito costuma encarar como seu objeto de estudo um conjunto de *normas*, instituições e decisões:

a ciência dogmática do direito costuma encarar seu objeto, o direito posto e dado previamente, como um conjunto compacto de normas, instituições e decisões que lhe compete sistematizar, interpretar e direcionar, tendo em vista uma tarefa prática de solução de possíveis conflitos que ocorram socialmente. (FERRAZ JUNIOR, 2018, p. 55)

Já para os juristas marxistas, a proposta de Kelsen de isolar o direito e estudá-lo como uma ciência pura é impossível, uma vez que o direito se reveste da forma capitalista, servindo, assim, como instrumento de manutenção de dominação.

Para Pachukanis, maior referência do marxismo na seara jurídica, fazer uma interpretação estritamente normativa dos ditos fenômenos jurídicos seria inviável justamente porque as supostas relações jurídicas são, em verdade, relações econômico-sociais, que apenas assumem uma forma jurídica. Segundo o autor, “não é difícil constatar que a possibilidade de adotar um ponto de vista jurídico corresponde ao fato de, na sociedade de produção mercantil,

as diferentes relações se assentarem sobre o tipo das relações de troca comerciais e assumirem, por conseguinte, a forma jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 45).

Ainda segundo o autor soviético, é justamente no direito privado, mas não apenas nele, que fica mais latente como a forma jurídica, na verdade, se relaciona de modo indissociável à forma econômica:

A regulamentação, ou a normatização das relações sociais só aparece homogênea e totalmente jurídica para uma reflexão superficial ou puramente formal. (...) Efetivamente, o núcleo mais sólido da nebulosa esfera jurídica (se assim me é permitido falar) situa-se, precisamente, no domínio das relações do direito privado. É justamente aí que o sujeito jurídico, "a pessoa", encontra uma encarnação, totalmente adequada à personalidade concreta do sujeito econômico egoísta, do proprietário, do titular de interesses privados (PACHUKANIS, 1988, p. 43)

Neste sentido, Alysson Leandro Mascaro afirma que, até a Antiguidade, o direito não se distinguia muito claramente da moral e da religião. Para o jurista, foi apenas no capitalismo, a partir da Idade Moderna, que o direito ganhou especificidade (MASCARO, 2013, p. 2).

O autor preleciona que, no capitalismo, começam a surgir instituições voltadas a sustentar práticas de exploração, baseadas em um sistema de mercado, e que essas trocas mercantis assumem a forma do direito. E é isso que, na visão do autor, permite afirmar que o direito moderno é capitalista:

É por isso que se pode dizer que o direito moderno seja capitalista. Não só porque suas normas protejam o capital de maneira explícita ou total, porque até mesmo é possível que haja algumas normas contra o capital. Não porque o trabalhador nunca ganhe alguns benefícios. É até possível que haja umas tantas garantias ao trabalhador nas leis. O direito moderno é capitalista porque a forma do direito se equivale à forma capitalista mercantil. (MASCARO, 2013, p. 6)

Para explicar a maneira pela qual o direito opera segundo a lógica da mercantilização capitalista, Mascaro aborda o que chama de sistema de compensação, segundo o qual a lógica jurídica segue os mecanismos de equivalência inerentes ao sistema de trocas mercantis:

se alguém desrespeita a dignidade humana de alguém, o jurista pensa em uma pena equivalente ao desrespeito para ser aplicada ao primeiro e em uma compensação pecuniária em prol do segundo. O direito moderno começa a operar segundo mecanismos de equivalência, portanto, de troca mercantil (MASCARO, 2013, p. 8)

Desta sorte, o direito não poderia ser compreendido de uma maneira pura, isolada de todas as demais áreas do conhecimento, como pretendia Kelsen. Uma análise puramente normativa não seria suficiente para enxergar o direito em sua totalidade, em toda sua complexidade, uma vez que os fenômenos jurídicos não são apenas normativos, mas também econômicos, sociais, psicológicos etc. É preciso, pois, estudar o direito a partir do princípio da

totalidade, isto é, analisar não apenas as normas jurídicas, mas as disciplinas que complementam a realidade tratada no mundo jurídico³, como afirmado por Mascaro (2013, p. 13):

E, por conta disso, não é só com os olhos técnicos normativos que o jurista entenderá o direito na sociedade. O fenômeno jurídico não será jamais plenamente alcançado apenas por vias jurídicas, legais, normativas. Somente o estudo de normas jurídicas isoladas não é suficiente para isso. São outras ferramentas e conhecimentos em conjunto, como a história, a economia, a política, a psicologia, a filosofia, a sociologia, que levam o jurista a constatar a especificidade do direito na história e o modo de entrosamento dos demais fenômenos com o fenômeno jurídico.

É dentro deste escopo, portanto, que Pachukanis se filia explicitamente ao entendimento de Stucka⁴ de que o direito, na verdade, corresponde a um conjunto de relações sociais por meio das quais a classe dominante se utiliza da violência organizada para manter sua dominação⁵. Neste sentido, afirma Stucka:

Quando, no Colégio do Comissariado do Povo para a Justiça, redigimos os princípios fundamentais do direito penal da URSS e precisamos formular, por assim dizer, a nossa concepção "soviética" do direito, escolhemos a seguinte definição: "O direito é um sistema (ou ordenamento) de relações sociais

³ Ao discorrer sobre essa questão, Mascaro faz uma crítica contundente à formação jurídica contemporânea, que, tão focada no positivismo kelseniano, acabou menosprezando a totalidade do fenômeno jurídico. Diz o autor: "Daí se extrai o drama da formação do jurista atual. Ele começa por compreender o direito tão só a partir de certos pontos, como a norma jurídica, e desconhece a totalidade. (...) É preciso sempre partir do princípio da totalidade, contrário ao do reducionismo. Embora se reconheça que o direito de família esteja estruturado pelas normas do Código Civil, também é preciso dizer que a sociedade e os juristas tendem a fazer juízo de valor mais severo da conduta da mulher do que da do homem, e isso está para além da lei. Os fenômenos culturais e psicológicos, ainda que mais ou menos determinantes, estão também conexos com os fenômenos jurídicos." Quer se concorde com o viés marxista do autor ou não, fato é que essas críticas tecidas por Mascaro evidenciam, mais uma vez, como a Teoria Pura do Direito de Kelsen está fortemente presente e arraigada na cultura jurídica ocidental.

⁴ Petr Ivanovich Stucka (1865-1932) foi um jurista letão que participou ativamente das lutas revolucionárias. Bolchevique, ocupou diversos cargos na União Soviética, dentre eles o de diretor do Instituto de Direito Soviético.

⁵ Ao corroborar o entendimento de Stucka sobre o direito, Pachukanis afirma: "A nosso ver o companheiro Stucka expôs corretamente o problema jurídico, ao considerá-lo como um problema de relações sociais (...) Na fórmula geral dada por Stucka, o direito já não figura como relação social específica, mas como o conjunto das relações em geral, como um sistema de relações que corresponde aos interesses das classes dominantes e salvaguarda estes interesses através da violência organizada (...) A definição de Stucka, talvez porque proveniente do Comissariado dos Povos para a Justiça, é adequada às necessidades dos juristas práticos. Ela nos mostra os limites empíricos que a história traça, a todo instante, à lógica jurídica, mas não traz à tona as profundas raízes desta mesma lógica. Esta definição revela o conteúdo de classe das formas jurídicas, mas não nos explica a razão por que este conteúdo reveste semelhante forma. Para a filosofia burguesa do direito, que considera a relação jurídica como uma forma natural e eterna de qualquer relação humana, tal questão não chega sequer a ser colocada. Para a teoria marxista, que se esforça por penetrar nos mistérios das formas sociais e por reconduzir todas as relações humanas ao próprio homem, esta tarefa deve ser colocada em primeiro plano" (PACHUKANIS, 1988, p. 46).

correspondente aos interesses da classe dominante e tutelado pela força organizada desta classe". Com certeza se pode fazer uma definição mais perfeita do conceito de direito. Seria necessário dar maior destaque aos termos "sistema ou ordenamento" ou substituí-los por outro que dê maior ênfase à participação consciente do homem na implantação deste "sistema ou ordenamento". Recentemente, em vez do termo "sistema" etc., empreguei a expressão "forma de organização das relações sociais, isto é, das relações de produção e de troca". Talvez fosse melhor salientar mais o fato de que o interesse da classe dominante é o conteúdo fundamental, a característica essencial de todo o direito. (STUCKA, 1988, p. 16)

Outra questão relevante é levantada por Pachukanis no que diz respeito ao Estado. Em uma crítica à objetividade pretendida por Kelsen, o jurista soviético ressalta não apenas o caráter ideológico do Estado, mas também sua finalidade dirigida à dominação de classe:

Nós podemos compreender o neokantiano coerente que é Kelsen quando afirma a objetividade normativa, isto é, puramente ideal do Estado, e abre mão não só dos elementos objetivos e materiais da realidade, mas também do psiquismo humano real. (...) Somente quando se considera o Estado como uma organização real de dominação de classe (isto é, quando se têm em conta todos os momentos não só psicológicos, mas também materiais e aqueles em primeiro lugar) é que nos situamos em terreno sólido e podemos efetivamente estudar o Estado tal como ele é na realidade (PACHUKANIS, 1988, p. 39)

Em uma análise não propriamente jurídica, mas sim em um estudo sobre o Estado capitalista, o marxista Nicos Poulantzas joga luz sobre a questão da dominação perpetrada pelo próprio Estado. Poulantzas, ao discorrer sobre a relação entre as lutas de classes e o Estado, ressalta a autonomia — ainda que relativa — do Estado em relação à infra-estrutura econômica.

Assim, diante da autonomia entre as estruturas políticas e econômicas do modo de produção capitalista, o autor propõe, como maneira de melhor apreender a relação entre o Estado e o campo da luta de classes, a divisão entre a *luta econômica de classes* e a *luta política de classes*. Ou seja, é preciso discernir a luta econômica da luta propriamente política de classes.

Com relação à luta econômica, Poulantzas chama atenção para um fenômeno que chamou de “efeito de isolamento”:

Ora, quando se examina, para começar, a luta econômica de classe — as *relações sociais econômicas* do MPC —, constata-se uma característica *fundamental e original* que definirei, daqui por diante, como "efeito de isolamento". Essa característica consiste em que as *estruturas jurídicas e ideológicas*, determinadas, em última instância, pela estrutura do processo de trabalho, instauram, em seu nível, os agentes da produção produzidos distribuídos em classes sociais, como "sujeitos" jurídicos e ideológicos, o que tem como efeito, sobre a luta econômica de classe, ocultar aos agentes, de modo particular, as suas relações como relações de classe. As relações sociais econômicas são efetivamente vividas pelos suportes ao modo de um fracionamento e de uma atomização específicos. Os clássicos do marxismo muitas vezes apontaram esse isolamento ao opor a luta econômica "individual", "local", "parcial", "isolada", etc., à luta política, que tende a apresentar um caráter de unidade, ou seja, de unidade de classe. Este

isolamento é, assim, o efeito (1) do jurídico, (2) da ideologia jurídico-política, (3) do ideológico em geral sobre as relações sociais econômicas. (POULANTZAS, 1984, p. 49)

Esse “efeito de isolamento” decorrente da luta econômica de classes tem importante incidência na dinâmica das lutas políticas de classes, isto é, no modo como o Estado funciona no modo de produção capitalista e, sobretudo, no interesse que as classes dominantes têm de conservar o Estado, pois é por meio dele que conseguirão manter as relações sociais já existentes, conforme explica Poulantzas:

Aliás, a importância dessas observações concerne igualmente à relação do Estado capitalista com a *luta política de classe*. Esse efeito de isolamento na luta econômica tem incidências no funcionamento específico da luta política de classe numa formação capitalista. Uma das características dessa luta, relativamente autonomizada da luta econômica, consiste com efeito no fato, ressaltado com frequência pelos clássicos do marxismo, de que ela tende a constituir a unidade de classe a partir do isolamento da luta econômica. Isso tem particular importância na relação entre a *prática-luta-política das classes dominantes e o Estado capitalista*, à medida que essa prática é especificada pelo fato de ter como objetivo a conservação desse Estado e de visar, através dele, à manutenção das relações sociais existentes. Além disso, essa prática política das classes dominantes deverá constituir não apenas a unidade da classe, ou das classes dominantes, a partir do isolamento de sua luta econômica, mas também os seus interesses propriamente políticos como representativos do interesse geral do povo-nação, através de todo um funcionamento político-ideológico particular. Isso se tornou necessário em razão das estruturas particulares do Estado capitalista, em sua relação com a luta econômica de classes, e possível em razão precisamente do isolamento da luta econômica das classes dominadas. (POULANTZAS, 1984, p. 55)

Por fim, apenas para arrematar essa breve incursão ao pensamento de Poulantzas acerca do Estado capitalista, é mister, sobretudo tendo em vista os temas que pretendemos discutir no presente trabalho, explicar o conceito de hegemonia utilizado pelo autor e de como ela se articula com a luta política de classes. Deste modo, a hegemonia corresponde a um conceito que:

tem por campo a luta política das classes numa formação capitalista, recobrando, mais particularmente, as práticas políticas das classes dominantes nessas formações. *Assim, poder-se-á dizer, localizando a relação entre o Estado capitalista e as classes politicamente dominantes, que esse Estado é um Estado com direção hegemônica de classe.* (POULANTZAS, 1984, p. 56)

Neste sentido, o autor conclui sua análise acerca da hegemonia nas relações de dominação política de classe dizendo que a “classe hegemônica é aquela que concentra em si, no nível político, a *dupla função* de representar o interesse geral do povo-nação e de deter uma dominância específica entre as classes e frações dominantes — e isto, em sua relação particular com o Estado capitalista” (POULANTZAS, 1984, p. 60).

Assim, resta claro que, em que pese a relação antagônica entre os positivistas liderados por Kelsen e os juristas marxistas, ambas as linhas parecem convergir em um quesito: direito é indissociável de relações de poder, coerção, autoridade. Sendo o ente emanador desta autoridade: (i) pelo viés kelseniano, o órgão jurídico ao qual a norma fundamental outorgou poder; ou (ii) pelo viés crítico, a classe dominante.

2. NOÇÕES DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA

Antes de adentrar nos escritos de Pierre Clastres sobre a questão do poder nas sociedades primitivas, faz-se necessário compreender alguns conceitos de antropologia jurídica que serão importantes para uma melhor apreensão daquilo que está em discussão no presente trabalho.

É imprescindível deixar claro, contudo, que Clastres não se filia a nenhuma das correntes aqui apresentadas e que tampouco se dedicou a fazer uma antropologia especificamente jurídica, mas sim uma antropologia política. Clastres não discutia, portanto, questões como pluralismo jurídico, multijuridismo ou transmodernidade, que serão apresentadas neste capítulo, mas esses conceitos serão úteis para entender como a noção de sociedade contra o Estado delineada pela antropologia política de Clastres pode contribuir para a discussão acerca do direito contemporâneo.

Destarte, importante explicar brevemente a diferença entre etnografia jurídica, etnologia jurídica e antropologia jurídica. Segundo Norbert Rouland (1990), etnografia jurídica consiste na coleta e descrição de dados qualificados como jurídicos, nos níveis do discurso, das práticas e das representações, no seio de uma determinada sociedade⁶. Aqui, observar as práticas pode ser até mais importantes do que o discurso, uma vez que frequentemente as práticas se escondem sob um discurso hipócrita. Daí a utilidade do que Malinowski chamou de observação participante, a qual consiste na noção de que o pesquisador permaneça um longo período, preferencialmente não inferior a um ano, convivendo e observando a sociedade que ele pretende analisar.

Já a etnologia jurídica se preocupa em interpretar a articulação existente entre os níveis dos discursos, das práticas e das representações no funcionamento geral de uma determinada configuração social.

A antropologia jurídica, por sua vez, procura realizar um ordenamento da cultura humana em sua generalidade no que se refere ao campo do direito, por meio da comparação entre os sistemas jurídicos de todas as sociedades (ou configurações sociais) que se possa observar. Deste modo, a antropologia tem uma pretensão de validade para quaisquer configurações sociais, afinal, mediante essa comparação, é possível encontrar traços invariáveis em todas as configurações sociais.

⁶ O termo “sociedade” é criticado por Ferdinand Tönnies porque comunidade é em tese menos complexa e baseada em relações de pessoalidade, enquanto sociedade tem estrutura social mais complexa e é marcada por relações impessoais. Logo, segundo o autor, a definição de etnologia seria melhor se em vez de "uma determinada sociedade" ele usasse o termo "uma determinada configuração social". (TÖNNIES, 1887)

Para o presente trabalho, é mister rememorar o etnocentrismo e como ele foi um obstáculo epistemológico para a própria antropologia. Afinal, como veremos adiante, o pluralismo jurídico — e alguns conceitos que lhes são afins e que serão apresentados oportunamente — é também uma forma de superação do etnocentrismo enquanto obstáculo epistemológico, só que, nesse caso, à compreensão do direito.

No início do estudo propriamente antropológico, o etnocentrismo se colocou como uma crise à pretensão científica que a antropologia possuía. Ele se impôs, portanto, como um obstáculo epistemológico cuja superação seria absolutamente essencial para que a disciplina pudesse se desenvolver e atingir um efetivo patamar de cientificidade.

Um dos principais fatores que conduziam ao etnocentrismo é o fato de que, no século XIX, a antropologia se configurou como "antropologia de gabinete" ("armchair anthropology" ou "antropologie de chambre"). Este termo foi utilizado para descrever o modo de produção antropológica feito sem qualquer análise de campo. De fato, neste período os antropólogos não iam a campo. Para desenvolver suas análises acerca dos povos que pretendiam estudar, eles se baseavam tão somente em relatos de viajantes, os quais traziam, inexoravelmente, visões entocêntricas. Deste modo, como o antropólogo não ia a campo, ele acabava por reproduzir essas visões entocêntricas. Havia, portanto, uma evidente deficiência de método.

Do etnocentrismo decorre uma valoração que sempre termina por classificar o outro como menos desenvolvido. Assim, essa antropologia entocêntrica promovia uma análise valorativa, uma vez que usava seus próprios conceitos e valores para qualificar sua sociedade como superior, em relação aos povos primitivos estudados. Isso levava, evidentemente, a um subjetivismo, o que representa uma crise ao estatuto de cientificidade então pretendido pela antropologia.

Neste período em que o estudo antropológico baseou-se numa pesquisa entocêntrica, o evolucionismo foi marcante. O evolucionismo, na antropologia, baseava-se numa noção segundo a qual o processo tecnológico funcionava como motor da evolução sociocultural. Por essa perspectiva, quanto mais desenvolvida tecnologicamente, mas uma sociedade será socioculturalmente desenvolvida. Mais do que isso, essa evolução ocorreria mediante a passagem por estágios idênticos e sucessivos, em uma espécie de teleologia histórica. Neste sentido, Villas Bôas Filho explica que:

a perspectiva evolucionista, sobretudo em sua concepção unilinear, assume um viés entocêntrico, uma vez que descreve o processo de evolução social em termos de transição do simples ao complexo, do rudimentar ao aperfeiçoado, ou do "primitivo" ao "civilizado". Nesse sentido, considera que as sociedades simples ou "primitivas" representariam um estágio de desenvolvimento original pelo qual a própria sociedade "civilizada" já teria passado. Conforme

ênfatiza Robert Deliège, os antropólogos evolucionistas estavam preocupados em procurar as origens das instituições modernas, por eles consideradas como o ponto final do desenvolvimento e do progresso humano de modo a propor, ao mesmo tempo, uma tipologia para a classificação das sociedades e das diversas culturas, mediante a definição das fases ou estágios de desenvolvimento pelos quais todos os grupos humanos passariam. (VILLAS BÔAS FILHO, 2011/2012, p. 540)

Para sintetizar a abordagem evolucionista, Deliège (1995, apud VILLAS BÔAS FILHO, 2011/2012, p. 547) propõe um quadro comparativo para descrever como eram as classificações feitas pelos antropólogos evolucionistas entre os “povos inferiores” e os “povos superiores”⁷:

Peuples inférieurs	Peuples supérieurs
Raisonnement enfantin	Raisonnement scientifique
Absence d'invention	Capacité technologique
Anarchie ou tyrannie	Démocratie parlementaire
Communisme primitif	Propriété privée
Communisme sexuel, promiscuité	Monogamie
Ignorance religieuse, amoralité	Monothéisme, moralité

Neste escopo evolucionista, merecem destaque os estudos de Lewis Morgan, que, na obra *Ancient Society* (1877), afirmava que a sociedade evoluiria do estado de selvageria (inferior, intermediário e superior), passando pelo estado de barbárie (inferior, intermediário e superior) até, finalmente, alcançar a civilização⁸.

⁷ Povos inferiores: raciocínio infantil; ausência de invenção; anarquia ou tirania; comunismo primitivo; comunismo sexual, promiscuidade; ignorância religiosa, amoralidade. Povos superiores: raciocínio científico; capacidade tecnológica; democracia parlamentarista; propriedade privada; monogamia; monoteísmo, moralidade. (DELIÈGE, 1995, apud VILLAS BÔAS FILHO, 2011/2012, p. 547, tradução do autor).

⁸ Morgan sintetiza assim as categorias em que as mais diversas configurações sociais podem ser classificadas, conforme seu nível evolutivo: “I. Status inferior de selvageria. Esse período começou com a infância da raça humana, e pode-se dizer que terminou com a aquisição de uma dieta de subsistência à base de peixes e com um conhecimento do uso do fogo. A humanidade estava então vivendo em seu habitat original restrito, subsistindo com frutas e castanhas. O começo da fala articulada ocorre nesse período. Não restou, no período histórico, nenhum exemplo de tribos da humanidade nessa condição. II. Status intermediário de selvageria. Começou com a aquisição de uma dieta de subsistência baseada em peixes e com um conhecimento do uso do fogo, e terminou com a invenção do arco e flecha. (...) Entre tribos ainda existentes, encaixam-se no status intermediário de selvageria, por exemplo, os australianos e a maior parte dos polinésios, quando descobertos. Será suficiente dar um ou mais exemplos de cada status. III. Status superior de selvageria. Começou com a invenção do arco e flecha e terminou com a invenção da arte da cerâmica. No tempo de sua descoberta, encontravam-se no status superior de

Entre os antropólogos evolucionistas, Villas Bôas Filho (2011/2012, p. 540) cita ainda Herbert Spencer (1820-1903), James Frazer (1854-1941), Edward Burnett Tylor (1832-1917), John MacLennan (1827-1881) e Johann Jakob Bachofen (1815-1887).

No evolucionismo voltado especificamente ao estudo jurídico, importante mencionar a obra de Henry Summer Maine, que, em *Ancient Law* (1861), afirmava que o direito evoluiria do *status* (típico das sociedades primitivas) ao contrato (presente nas sociedades modernas), sendo este último mais sofisticado que o primeiro⁹.

A efetiva cientificação da antropologia somente seria alcançada na metade do século XX, quando Franz Boas e Bronislaw Malinowski começaram a fundar suas análises na observação de campo, em vez de basear seus estudos em observações de terceiros. Ao fazer isso, os autores conseguiram sanar um problema metodológico que marcou a antropologia em seus anos de surgimento.

Dentro da antropologia jurídica, alguns conceitos são mais pertinentes para a compreensão do presente trabalho, motivo pelo qual serão expostos a seguir. O primeiro deles,

selvageria as tribos dos atapascos, no território da baía de Hudson, as tribos do vale do Columbia e certas tribos costeiras da América do Norte e do Sul. Isso encerra o período de selvageria. IV. Status inferior de barbárie. Quando se levam em conta todos os aspectos, a invenção ou prática da arte da cerâmica é, provavelmente, o teste mais efetivo e conclusivo que se pode escolher para fixar uma linha demarcatória, necessariamente arbitrária, entre a selvageria e a barbárie. (...) O primeiro subperíodo da barbárie começou com a manufatura de objetos de cerâmica, seja por invenção original ou por adoção. (...) No status inferior estão, por exemplo, as tribos indígenas a leste do rio Missouri, nos Estados Unidos, e aquelas tribos da Europa e da Ásia que praticavam a arte da cerâmica, mas não tinham animais domésticos. V. Status intermediário de barbárie. Começou com a domesticação de animais no hemisfério oriental e, no ocidental, com a agricultura de irrigação e com o uso de tijolos de adobe e pedras na arquitetura, como mostrado. Seu término pode ser fixado pela invenção do processo de forjar o minério de ferro. Isso situa no status intermediário, por exemplo, os índios pueblos do Novo México, do México, da América Central e do Peru, e aquelas tribos do hemisfério oriental que possuíam animais domésticos, mas não tinham um conhecimento do ferro. Numa certa medida, os antigos bretões, embora familiarizados com o uso do ferro, também pertencem a essa subdivisão. A vizinhança com tribos continentais mais adiantadas havia avançado as artes de subsistência entre eles muito além do que correspondia ao estado de desenvolvimento de suas instituições domésticas. VI. Status superior de barbárie. Começou com a manufatura de ferro e terminou com a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita em composição literária. Aqui começa a civilização. Isso põe no status superior, por exemplo, as tribos gregas da idade de Homero, as tribos italianas logo antes da fundação de Roma e as tribos germânicas do tempo de César. VII. Status de civilização. Começou, como dito, com o uso do alfabeto fonético e a produção de registros literários, e se divide em Antigo e Moderno. Como um equivalente, pode-se admitir a escrita hieroglífica em pedra.” (MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade antiga*. In: CASTRO, Celso (org.). *Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 12.)

⁹ Sobre o clássico *Ancient Law* e sua abordagem evolucionista, Villas Bôas Filho afirma que “trata-se de uma obra de grande envergadura que, entretanto, não deixa de se apresentar como historicamente comprometida pelos seus pressupostos evolucionistas que, ao manterem uma relação de ‘afinidade eletiva’ com o imperialismo e o colonialismo, serão objeto de intensa crítica” (VILLAS BÔAS FILHO, 2011/2012, p. 553).

e talvez o mais relevante para o estudo aqui proposto, é o pluralismo jurídico, que faz uma forte crítica ao Estado como único órgão capaz de emanar o direito.

Nas sociedades ocidentais modernas, o Estado assumiu o poder de “criar” o direito em todos os setores, por meio de órgãos próprios, dotados de autoridade para tal. Tal usurpação, por assim dizer, faz parte da própria história de construção do Estado tal qual o conhecemos atualmente. Afinal, o “Estado moderno foi formado através da eliminação ou absorção dos ordenamentos jurídicos superiores e inferiores pela sociedade nacional, por meio de um processo que se poderia chamar de monopolização da produção jurídica” (BOBBIO, 2012, p. 33).

Neste sentido, Rodolfo Sacco afirma que, com esse poder concentrado nas mãos do Estado, “a criação espontânea, popular, é renegada, assim como é negada qualquer iminência na sociedade de um direito não verbalizado, presente no limiar da consciência do consociado” (2013, p. 88).

Essa tendência de o Estado monopolizar o direito induz à difusão de uma crença de que a uniformidade do direito corresponde à melhor e mais evoluída forma jurídica, em uma espécie de apologia do legalismo ou, para usar um termo caro ao kelsenianismo, ao normativismo.

É neste escopo e com a finalidade de criticar tal visão de direito que surge o pluralismo jurídico, assim definido por Norbert Rouland:

O pluralismo jurídico é uma corrente doutrinária que insiste no fato de que a pluralidade dos grupos sociais corresponde a sistemas jurídicos múltiplos, organizados segundo relações de colaboração, coexistência, competição ou negação; o indivíduo é um ator do pluralismo jurídico na mesma medida em que se determina em função de seus múltiplos pertencimentos às suas redes. No plano metodológico, as diversas teorias do pluralismo jurídico insistem na necessidade de pesquisar as manifestações do direito para além dos domínios em que está situada a teoria clássica do direito. Em consequência, no plano político, as mesmas teorias relativizam a tendência de o Estado se apresentar, por meio da primazia da lei na hierarquia das fontes do direito, como a fonte principal ou exclusiva do direito. (ROULAND, 1990, p. 39-40, tradução do autor)¹⁰

¹⁰ "Le pluralisme juridique est un courant doctrinal insistant sur le fait qu'à la pluralité des groupes sociaux correspondent des systèmes juridiques multiples agencés suivant des rapports de collaboration, coexistence, compétition ou négation; l'individu est un acteur du pluralisme juridique dans la mesure où il se détermine en fonction de ses appartenances multiples à ces réseaux. Sur le plan méthodologique, les diverses théories du pluralisme juridique insistent sur la nécessité de rechercher les manifestations du droit ailleurs que dans les domaines où les situe la théorie classique du droit. Il s'ensuit que, sur le plan politique, les mêmes théories relativisent la tendance de l'Etat à se présenter, par le relais de la prééminence de la loi dans la hiérarchie des sources du droit, comme la source principale ou exclusive du droit." (ROULAND, 1990, p. 39-40)

Dito de outro modo, o pluralismo jurídico consiste no entendimento de que o fenômeno jurídico não é redutível apenas à sua forma estatal de expressão¹¹. Consequentemente, conclui-se que é plenamente possível que haja direito onde não há Estado.

Sintetizando o alvo principal da crítica feita pelo pluralismo jurídico, Rodolfo Sacco afirma que:

A teoria geral do direito contra a qual se lança o pensamento pluralista é aquela que vê o direito presente em determinada área como único e monopolista, como centralista e estatal, como prescritivista, ou seja, imposto de fora aos associados que o praticam, como positivista, como nitidamente previsível e distinguível. (SACCO, 2013, P. 94)

Em outras palavras, o pluralismo jurídico busca superar o etnocentrismo como obstáculo epistemológico para a compreensão do direito em todas as suas formas de expressão, e não apenas em sua manifestação nas sociedades ocidentais contemporâneas, que baseiam-se numa noção de direito como fenômeno estatal, normativista.

É por isso que Rouland afirma que o positivismo kelseniano é radicalmente contrário àquilo que a antropologia jurídica ensina. A perspectiva normativista, kelseniana, “está mesmo no lado oposto, já que recusa qualquer abordagem intercultural, permanece alheia a qualquer idéia de pluralismo e milita em favor de uma identificação entre o direito e o Estado” (ROULAND, 2008, p. 404).

Outro conceito importante para o presente trabalho é aquilo que Étienne Le Roy chamou de multijuridismo, teoria que se insere nesta vocação pluralista da antropologia jurídica, uma vez que volta-se a criticar a tendência de se conceber o fenômeno jurídico como algo unitário e de reduzi-lo tão somente àquilo que emana do Estado.

Baseando-se na teoria dos arquétipos de Michel Alliot, Étienne Le Roy constrói aquilo que chamou de tripé jurídico¹². A fim de fazer uma análise da juridicidade pautada na noção de alteridade, o autor propõe a substituição das categorias jurídicas ocidentais de lei, costume e

¹¹ Dans les sociétés occidentales modernes, la tendance de l'Etat à monopoliser le droit l'incite à la diffusion d'une idéologie présentant l'uniformité du droit comme le souverain Bien (l'apogée du système légaliste, sous la Révolution, en est un bon exemple). (ROULAND, 1990, p. 40)

¹² Étienne Le Roy sucedeu Michel Alliot na direção do “Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris” (LAMP). Sobre o fato de a obra de Le Roy estar fundada na teoria dos arquétipos de Alliot, vide VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 289. No mesmo sentido, Eberhard diz que “Étienne Le Roy (1998 ; 1999 : 189 ss) a explicité le pluralisme des mises en forme de la juridicité: en se basant sur les travaux de Michel Alliot (1983), il en est venu à une théorisation du Droit comme tripode, c'est-à-dire fondé sur le jeu entre normes générales et impersonnelles, modèles de conduite et de comportement et habitus. Ces trois pieds du droit renvoient aussi à trois « ordonnancements sociaux » différents, ou manières différentes de mettre en forme le social dans sa juridicité : les ordonnancements imposé, négocié ou acceptés. De plus, comme il y a « jeu », il y a aussi dynamique. Et c'est une analyse processuelle qui permet de comprendre la complexité du jeu juridique qui articule différemment selon les situations ces trois pieds du Droit.” (EBERHARD, 2003, p. 54).

habitus pelas categorias de “normas gerais e impessoais” (NGI), “modelos de condutas e de comportamentos” (MCC) e “sistemas de disposições duráveis” (SDD). Não cabe aqui adentrar nos detalhes dessas categorias jurídicas por não ser o foco do trabalho em tela¹³, sendo importante perceber apenas que Le Roy afirma que esses três fundamentos articulam-se e aparecem em todas as configurações sociais, embora em cada sociedade um fundamento terá maior predominância do que o outro. Na sociedade ocidental cristã, por exemplo, o autor diz que o fundamento principal são as normas gerais e impessoais, enquanto que os modelos de condutas e de comportamentos são o fundamento secundário, e os sistemas de disposições duráveis são o fundamento terciário. Já nas sociedades africanas animistas, o fundamento principal são os modelos de condutas e de comportamento, enquanto que os sistemas de disposições duráveis são o fundamento secundário, e as normas gerais e impessoais, tão predominante nas sociedades ocidentais cristãs, são apenas o fundamento terciário.

Le Roy, contudo, afirma que a cultura jurídica ocidental não enxerga esse tripé, ficando presa a uma visão de mundo (cosmogonia) unitária, monológica, motivo pelo qual há uma tendência e compreender como juridicidade tão somente aquilo que vem do Estado, gerando uma espécie de culto à lei:

Étienne Le Roy considera que a visão de mundo (cosmogonia) ocidental engendraria uma “nomologia” (nomologie), uma “ciência da regra”, e o “culto à lei” como características próprias de nossa tradição jurídica que, entretanto, não aparecem nas demais, uma vez que as cosmogonias que as orientam são distintas. Assim, Le Roy, partindo da teoria dos arquétipos proposta por Michel Alliot, procura enfatizar que a cultura ocidental seria marcada por uma representação de mundo unitarista ou monológica que ele, em trabalhos mais recentes, passou a qualificar de monolatria. Esse unitarismo, consistente na tendência intelectual de reduzir a diversidade das formas do social à unidade imposta de uma categoria à qual se imputa ser a unidade dessa diversidade, seria expressão da monolatria, ou culto do “um só” (culte du “un seul”) que, segundo Paul Veyne, se associaria às origens do monoteísmo de nossa herança judaico-cristã. (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 310)

Ou seja, segundo Le Roy, a sociedade ocidental cristã tem uma cosmogonia monológica, sempre buscando o culto do “um só”. Isso é facilmente observado, dentre outros fenômenos, no campo religioso. Afinal, a sociedade ocidental moderna é fundada na tradição judaico-cristã, monoteísta, isto é, religiosamente monológica.

Assim, Le Roy afirma que a monolatria é um obstáculo epistemológico para ciências sociais, o qual somente será superado com a compreensão da complexidade das diversas

¹³ Para maior aprofundamento na teoria do tripé jurídico de Étienne Le Roy, vide VILLAS BÔAS FILHO, 2014. Por ser um autor quase que ignorado no Brasil, a literatura em português é escassa. Em francês, contudo, pode-se recorrer diretamente ao autor em: LE ROY, 2007. Também em francês, há EBERHARD, 2003.

configurações sociais existentes. Deste modo, para que se ultrapasse esse obstáculo, faz-se necessário analisar a juridicidade com base na alteridade:

Toda essa análise, que redundaria na contestação da monolatria como obstáculo epistemológico, tem por pano de fundo a ideia de uma abordagem intercultural que, ao considerar seriamente a alteridade, se descentra da experiência social e jurídica ocidental de modo a pôr em questão a suposta universalidade que lhe é atribuída. (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 314)

Le Roy aborda ainda a questão da transmodernidade, que também representa um entendimento de ruptura com a visão evolucionista segundo a qual as sociedades primitivas seriam mais atrasadas do que as configurações ocidentais modernas. A transmodernidade consiste, pois, na relação de complementaridade, e não de antagonismo, entre sociedades ditas pré-modernas, modernas e pós-modernas:

Segundo Étienne Le Roy, a noção de transmodernidade repousa sobre a ideia da necessidade de conjugação, em um mesmo processo, de experiências que poderiam ser designadas de pré-modernas, modernas e pós-modernas. Contudo, enfatiza que tais experiências, em vez de se apartarem, em virtude de serem concebidas como antagonicas, se encontrariam e complementarizariam, de modo a produzirem conjuntamente novos dispositivos. Logo, a noção de transmodernidade implicaria pensar o futuro à luz do conjunto das experiências humanas, sejam elas dominantes ou marginais, dado que contribuiriam, cada uma à sua maneira, para a apreensão da complexidade da experiência humana, e poderiam aportar soluções jurídicas aos problemas sociais coetâneos (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 315)

Ou seja, a visão de transmodernidade propõe que não se abandone uma determinada visão de mundo por rotulá-la como arcaica ou atrasada (como seria a postura esperada de teóricos evolucionistas), uma vez que as experiências pré-modernas, modernas e pós-modernas não são excludentes, mas complementares, de modo que o ideal seria promover uma mestiçagem, uma hibridização dos componentes existentes em cada uma dessas configurações sociais.

Ao analisar a noção de transmodernidade, Villas Bôas Filho propõe uma nova compreensão acerca do termo “regimes de juridicidade” proposto pelo autor, de modo a melhor apreender o fenômeno jurídico transmoderno. Assim, ao fazer uma analogia com a expressão “regimes de historicidade” utilizada pelo historiador François Hartog¹⁴:

Parece-me que a expressão “regimes de juridicidade” possa ser tomada em outro sentido, também ele frutífero para a apreensão da diversidade de montagens da juridicidade no contexto transmoderno. (...) Ora, nessa perspectiva, poder-se-ia falar em “regimes de juridicidade”, em sentido genérico, como o modo pelo qual se expressam as relações, por vezes

¹⁴ Sobre a expressão “regimes de historicidade”, Villas Bôas Filho diz que, “em linhas bastante gerais, pode-se afirmar que a expressão “regimes de historicidade” é utilizada por Hartog para analisar os diferentes modos de articulação das categorias do passado, presente e futuro” (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 317).

conflitantes e contraditórias, das formas de regulação caracterizadas como direito e juridicidade. (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 317)

Em suma, a abordagem de Le Roy é extremamente útil para, dentro do escopo do pluralismo jurídico, problematizar a tendência etnocêntrica de universalização da experiência jurídica universal, servindo, inclusive, num plano mais pragmático, para questionar “o dogmatismo ingênuo que impera na formação convencional do jurista brasileiro” (VILLAS BÔAS FILHO, 2014, p. 317).

3. CLASTRES E A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

Embora não tenha se dedicado especificamente à antropologia jurídica, Pierre Clastres empreendeu estudos sobre a antropologia política que permitem uma apropriação com a finalidade de promover uma análise específica do campo jurídico. Nascido em 1934, o francês estudou filosofia na Sorbonne, onde se formou em 1957. Durante o curso, começou a se interessar pela antropologia. Em 1963, acompanhado de sua mulher, Hélène Clastres, desenvolveu sua primeira pesquisa de campo. Viveu entre os índios Guayaki no Paraguai durante aproximadamente um ano. Em outras ocasiões, teve ainda experiência de campo entre os Guarani, os Yanomami, os Chulupi, dentre outros povos primitivos da América do Sul. Em vida, reuniu seus escritos em “A sociedade contra o Estado” — publicado originalmente em 1974 —, obra em que busca explicitar sua tese mais importante. Morreu precocemente, em um acidente de carro, em 1977. Após sua morte, teve novos textos reunidos na obra “Arqueologia da violência — pesquisas em antropologia política”, publicado em 1980.

De início, importante delinear que Clastres não faz em nenhum momento uma análise jurídica dos povos que pesquisou, mas sim um estudo político, especialmente no que tange à questão do poder nas sociedades primitivas. A partir de seus estudos, Clastres demonstrou que as sociedades indígenas da América do Sul não dispunham de uma organização política baseada numa lógica estatal. Mas não a possuíam não porque aquilo lhes faltava ou lhes era desconhecido, mas sim porque eles ativamente repeliam aquela formação. Em outras palavras, as sociedades indígenas possuem mecanismos que impedem o surgimento de um poder autoritário.

Ao chegar a essa conclusão, o autor busca desconstruir toda uma literatura que classificava as sociedades primitivas pela marca de ausência. “Gentes sem fé, sem lei, sem rei”, como diziam os primeiros europeus ao chegarem ao continente americano sobre os índios Tupinambá.

O que Clastres propõe, contudo, é que há poder político nas sociedades primitivas, mas esse poder não está separado do corpo social, uma vez que essas comunidades são indivisíveis. E essas sociedades possuem toda uma estrutura para evitar a divisão entre os homens, o que propiciaria o surgimento de uma relação de subordinação, entre reis e súditos, opressores e oprimidos. Em outras palavras, o Estado não é algo que falte nas sociedades primitivas, mas sim algo que esses povos efetivamente rejeitam.

A questão, aqui, é que nós, marcados por um etnocentrismo arraigado, nos habituamos a pensar no poder como algo indissociável da violência, do binômio comando-obediência. Por

isso, mesmo a etnologia contemporânea tem dificuldade em pensar o poder sem a violência como predicado.

Assim, Clastres recapitula a teoria do antropólogo Jean-William Lapierre, que propõe a existência de graus de poder político, podendo inclusive essa gradação de poder político tender a zero, como seria o caso em certas sociedades primitivas, para criticá-la e afirmar que, na verdade, mesmo as sociedades indígenas possuem uma chefia. Só que essas chefias são desprovidas de autoridade:

O que ocorre com os índios da América? Sabe-se, por um lado, que com exceção das altas culturas do México, da América Central e dos Andes todas as sociedades indígenas são arcaicas: elas ignoram a escrita e "subsistem" do ponto de vista econômico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por líderes, por chefes e, característica decisiva digna de chamar a atenção, nenhum desses caciques possui "poder". Encontramo-nos então confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência. Eis a grande diferença do mundo indígena e o que permite falar das tribos americanas como universo homogêneo, apesar da extrema variedade de culturas que aí se movimentam. Então, conforme o critério adotado por Lapierre, o Novo Mundo estaria em sua quase totalidade no campo pré-político, isto é, no último grupo de sua tipologia, aquele que reúne as sociedades onde "o poder político tende a zero". No entanto, não é esse o caso, uma vez que exemplos americanos assinalam a classificação em questão, isto é, que há sociedades indígenas incluídas em todos os tipos e que poucas dentre elas pertencem justamente ao último tipo, que deveria normalmente agrupá-las todas. Existe aí um certo mal-entendido, pois das duas uma: ou se encontram em certas sociedades chefias não impotentes, isto é, chefes que, ao darem uma ordem, veem-na ser executada, ou isso não existe. A experiência direta do terreno, as monografias dos pesquisadores e as mais antigas crônicas não deixam dúvida nenhuma sobre isso: se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como, em uma expedição guerreira. (CLASTRES, 2017, p. 27)

Ora, percebe-se, pois, que não se pode falar em ausência de poder simplesmente porque falta uma relação hierarquizada de comando-obediência. Esse caráter autoritário do poder, segundo Clastres, é algo peculiar à nossa cultura, e que não pode ser universalizada. "Decidir que algumas culturas são desprovidas de poder político por não oferecerem nada de semelhante ao que a nossa apresenta não é uma proposição científica" (CLASTRES, 2017, p. 31).

Assim, Clastres afirma que o poder político é inerente ao social e que, portanto, todas as sociedades possuem poder político. Com base em uma vasta etnografia que demonstra a inexistência de relação de comando-obediência em diversos grupos sociais, pode-se chegar à conclusão de que o poder político como coerção é apenas um caso particular de poder que é

observado em algumas culturas, mas que, embora não haja sociedade sem poder, há, sim, poder sem violência:

Limitar-nos-emos a recusar a evidência etnocentrista de que o limite do poder é a coerção, além ou aquém do qual nada mais haveria; que o poder existe de fato (não só na América, mas em muitas outras culturas primitivas) totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia; que, em consequência, todas as sociedades, arcaicas ou não, são políticas, mesmo se o político se diz em múltiplos sentidos, mesmo se esse sentido não é imediatamente decifrável e se devemos desvendar o enigma de um poder “impotente”. (CLASTRES, 2017, p. 35)

Mais do que uma simples repulsa ao Estado, essas sociedades rejeitavam o poder cogente, o poder enquanto relação de comando-obediência. O poder observado por Clastres nessas sociedades era quase um não-poder. Era, sim, um poder de mero aconselhamento, que não possuía qualquer traço de autoridade. Corroborando o entendimento de Clastres, Norbert Rouland afirma que, de fato, o poder político *sempre* existe, ainda que não seja baseado na coação:

Uma sociedade menos complexa não é mais simples ou mais rudimentar do que uma sociedade com estratificação sociopolítica apurada. Corresponde simplesmente a condições e a escolhas de outra natureza. Em suma, podemos considerar em vários níveis esse aumento de complexidade. (...) Político: o poder político sempre existe, mesmo nas sociedades em que sua organização é menos diferenciada (índios da Amazônia, esquimós). Ele repousa nas mãos de líderes cujos poderes são limitados, não hereditários e fundamentados mais no prestígio e na persuasão do que na coação. Mas não reveste uma forma estatal (ROULAND, 2008, p. 75)

Para compreender melhor toda a teoria clastriana, é basilar entender desde logo a questão da divisão na sociedade. Uma sociedade baseada num poder político estatal, ou em qualquer forma de poder político dotado de autoridade, é uma sociedade dividida entre dominantes e dominados. Trata-se, afinal, de uma consequência lógica e inexorável. Afinal, se há autoridade, há uma relação de comando-obediência, que, para se completar, requer, necessariamente, a existência de dois pólos: um dominante, da qual emana o comando, e um dominado, que recebe o comando e obedece -ou não obedece e se sujeita a sanções.

As sociedades primitivas, em contrapartida, não possuem tal divisão. São, pois, indivisas:

todas as sociedades com Estado são divididas, em seu ser, em dominantes e dominados, enquanto as sociedades sem Estado ignoram essa divisão: determinar as sociedades primitivas como sociedades sem Estado é enunciar que elas são, em seu ser, homogêneas porque indivisas. (...) elas não têm órgão separado do poder, o poder não está separado da sociedade. (CLASTRES, 2004, p. 101)

Ora, dizer que elas não possuem Estado porque indivisas, mas possuem alguma espécie de poder é o mesmo que dizer: o poder não está separado do todo social; o poder não foi delegado a um ente divorciado do corpo social; o poder existe, o que não existe é a autoridade. São, nas palavras de Clastres (2004, p. 101), sociedades “cujo corpo não possui órgão separado do poder político”, cuja esfera social não está divorciada da esfera política.

Surge, portanto, a seguinte questão: sabe-se que as sociedades primitivas possuem líderes, então como é possível afirmar que não há um órgão de poder separado do corpo social? Clastres responde essa provocação da seguinte maneira: o chefe nas sociedades primitivas não mandam, não possuem autoridade para dar ordens. Em outras palavras, os líderes são desprovidos de poder.

Os líderes, portanto, em vez de mandatários daquela comunidade, são, em verdade, quase que um funcionário daquele grupo, exercendo tarefas como a de falar em nome do grupo quando for necessário se relacionar com outros, conforme explica Clastres:

essa particularidade muito exótica das sociedades primitivas: os que são chamados líderes são desprovidos de todo poder (...) Na realidade, que o chefe selvagem não detenha o poder de mandar não significa que ele não sirva para nada: ao contrário, ele é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade. Que faz um chefe sem poder? Essencialmente, compete-lhe assumir a vontade da sociedade de mostrar-se como uma totalidade una (...) Em outras palavras, o líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com os outros. (CLASTRES, 2004, p. 102)

Neste quesito, importante salientar que o líder das sociedades primitivas não tem autoridade para expressar algo sem que aquilo corresponda exatamente aos anseios da comunidade, pois que ele jamais toma decisões em seu próprio nome, mas sim em nome do grupo. É por esse motivo que Clastres afirma que, em verdade, o chefe “dispõe apenas de um direito ou, melhor, de um dever de porta-voz: dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade” (CLASTRES, 2004, p. 103).

O chefe tem ainda uma função de aconselhamento, mas não aconselhamento a partir de suas próprias convicções, e sim a partir daquilo que a própria comunidade entende como correto. Ou seja, ele serve como uma espécie de porta-voz da comunidade dirigindo-se à própria comunidade, como um órgão que lembra quais são os valores dos antepassados daquele povo.

Logo, diante de um litígio dentro da própria sociedade, o chefe até pode ser chamado para ajudar na solução, mas nunca como órgão decisor. Em vez disso, ele apenas lembrará aos

envolvidos na disputa quais são os valores dos antepassados, por exemplo. Ele apenas exprimirá os anseios da própria sociedade pois, caso contrário, sequer seria ouvido:

o ponto de vista do líder só será escutado enquanto exprimir o ponto de vista da sociedade como totalidade una. Disso resulta não apenas que o chefe não formula ordens, às quais sabe de antemão que ninguém obedeceria, mas também que é incapaz (isto é, não detém tal poder) de arbitrar quando se apresenta, por exemplo, um conflito entre dois indivíduos ou duas famílias. Ele tentará, não resolver o litígio em nome de uma lei ausente da qual seria o órgão, mas apaziguá-lo apelando ao bom senso, aos bons sentimentos das partes opostas, referindo-se a todo instante à tradição de bom entendimento legada, desde sempre, pelos antepassados. Da boca do chefe saem, não as palavras que sancionariam a relação de comando-obediência, mas o discurso da própria sociedade sobre si mesma, discurso por meio do qual ela se autoproclama comunidade indivisa e vontade de perseverar nesse ser indiviso. (CLASTRES, 2004, p. 104)

É por isso que Clastres diz que a chefia é apenas o lugar do “aparente” poder, pois o verdadeiro poder está no próprio corpo social. Mais do que isso, os chefes, como órgãos que lembram constantemente a sociedade de sua indivisibilidade, são espécie de funcionários da tribo que servem, eles mesmos, ao propósito de manter o povo indiviso, de modo a impedir que a desigualdade instale a divisão na sociedade.

Eis, portanto, porque as comunidades primitivas repelem o Estado, o poder dotado de autoridade: elas querem manter-se indivisas, sem uma desigualdade entre dominantes e dominados, chefes e súditos:

Como sociedades completas, acabadas, adultas e não mais como embriões infra-políticos, as sociedades primitivas não têm o Estado porque o recusam, porque recusam a divisão do corpo social em dominantes e dominados. Com efeito, a política dos selvagens é exatamente opor-se o tempo todo ao aparecimento de um órgão separado do poder, impedir o encontro de antemão fatal entre instituição da chefia e exercício do poder. Na sociedade primitiva, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí por que os chefes não têm poder, por que o poder não se separa do corpo uno da sociedade. (CLASTRES, 2004, p. 104)

Exceção importante no que diz respeito à rejeição do poder coercitivo ocorre quando as comunidades primitivas se veem diante da guerra. Quando estão em guerra, um líder conduz a preparação e as expedições devido a sua habilidade técnica enquanto guerreiro. Mas, tão logo finde a guerra, o líder perderá seu poder. O líder não pode, portanto, subverter seu prestígio adquirido durante a guerra para exercer, em tempos de paz, um poder coercitivo sobre o grupo

social. Clastres afirma que são raros os casos em que isso ocorre, mas que, quando acontece, esse líder que tentou subverter a chefia termina sendo abandonado pelo grupo¹⁵.

No que diz respeito à guerra, inclusive, faz-se necessário explicar que essas sociedades não apenas não permitem que esse poder exercido durante a guerra se transforme em coerção em tempos de paz, mas também veem a guerra como meio para atingir um fim político, que é, mais uma vez, manter a indivisão, o caráter uno da sociedade primitiva.

Afinal, Clastres explica que toda sociedade primitiva é, ao mesmo tempo, totalidade e unidade. “Totalidade porque é conjunto acabado, autônomo, completo, atento em preservar a todo instante sua autonomia, sociedade no sentido pleno do termo. Unidade porque seu ser homogêneo persevera na recusa da divisão social” (CLASTRES, 2004, p. 175).

Assim, quando uma tribo entra em guerra, ela o faz para afirmar sua diferença em relação ao outro. As comunidades primitivas, portanto, precisam da guerra para reafirmar seu caráter uno. Ela precisa da figura do estrangeiro, do outro, para manter-se indivisa.

¹⁵ Clastres cita alguns exemplos de líderes guerreiros que tentaram subverter a lógica da chefia e tentaram empreender guerras com base em interesses próprios, em vez dos interesses da coletividade. Entre as histórias contadas pelo autor está a seguinte: “No belíssimo relato dos vinte anos que passou entre os Yanomami, Helena Valero [BIOCCA, 1969] fala longamente de seu primeiro marido, o líder guerreiro Fousiwe. Sua história ilustra perfeitamente o destino da chefia selvagem quando ela é, por força das coisas, levada a transgredir a lei da sociedade primitiva que, verdadeiro lugar do poder, recusa cedê-lo, recusa delegá-lo. Fousiwe foi então reconhecido como "chefe" por sua tribo em virtude do prestígio que adquiriu como organizador e condutor de ataques vitoriosos contra os grupos inimigos. Ele dirige conseqüentemente guerras desejadas por sua tribo, coloca à disposição de seu grupo sua competência técnica de homem de guerra, sua coragem, seu dinamismo, e é o instrumento eficaz de sua sociedade. Mas a infelicidade do guerreiro selvagem é que o prestígio adquirido na guerra se perde rapidamente, se não se renovam constantemente as fontes. A tribo, para a qual o chefe é apenas um instrumento apto a realizar sua vontade, esquece facilmente as vitórias passadas do chefe. Para ele, nada é definitivamente adquirido e, se ele quer devolver às pessoas a memória tão facilmente perdida de seu prestígio e de sua glória, não é apenas exaltando suas antigas façanhas que o conseguirá, mas antes suscitando a ocasião de novos feitos bélicos. Um guerreiro não tem escolha: ele está condenado a desejar a guerra. É exatamente aí que se dá o limite do consenso que o reconhece como chefe. Se seu desejo de guerra coincide com o desejo de guerra da sociedade, esta continua a segui-lo. Mas se o desejo de guerra do chefe tenta se estabelecer sobre uma sociedade animada pelo desejo de paz - com feito, nenhuma sociedade deseja *sempre* guerrear -, então a relação entre o chefe e a tribo se modifica, o líder tenta utilizar a sociedade como instrumento de seu objetivo individual, como meio de sua meta pessoal. Ora, não o esqueçamos, o chefe primitivo é um chefe sem poder: como poderia ele impor a lei de seu desejo a uma sociedade que o recusa? Ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo. O que pode então ocorrer? O guerreiro está destinado à solidão, a esse combate duvidoso que só o conduz a morte. Tal foi o destino do guerreiro sul-americano Fousiwe. Por ter querido impor aos seus uma guerra que eles não desejavam, foi abandonado por sua tribo. Só lhe restava lutar sozinho nessa guerra, e ele morreu crivado de flechas. A morte é o destino do guerreiro, pois a sociedade primitiva é tal que *não permite que ire vontade de poder substitua o desejo de prestígio*. Ou, em outros termos, na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte. O poder político isolado é impossível na sociedade primitiva; nela não há lugar, não há vazio que o Estado pudesse preencher.” (CLASTRES, 2017, p. 182-184).

Ao tratar da guerra nas sociedades primitivas, Clastres faz um apanhado de como o assunto é tratado pela literatura e divide os discursos mais aceitos sobre a guerra em três frentes: um naturalista, um economista e um relativo à troca.

Pelo discurso naturalista, a violência existe como meio de assegurar a subsistência. Ou seja, a guerra seria apenas uma repetição, um "análogo", um desdobramento da caça. Clastres pondera, contudo, que o que diferencia radicalmente a guerra da caça é que a primeira baseia-se inteiramente numa dimensão ausente da segunda: a agressividade. Por isso, não seria possível relacioná-las uma à outra.

É dentro desta perspectiva economista que se encaixa a visão da antropologia marxista, fortemente criticada por Clastres¹⁶. Pois o marxismo, enquanto teoria geral da sociedade e também da história, é obrigado a postular a miséria da economia primitiva, isto é, o baixíssimo rendimento da atividade de produção. Afinal, a teoria marxista da história descobre a lei do movimento histórico e da mudança social na tendência das forças produtivas a se desenvolver. Mas, para que a história se ponha em marcha, é preciso que, no ponto de partida de tal processo, essas mesmas forças produtivas existam inicialmente na mais extrema fraqueza.

¹⁶ Clastres era um crítico ferrenho da antropologia marxista, pois acreditava que não era possível usar a lógica marxista para pensar as sociedades primitivas. Em um texto intitulado "Os marxistas e sua antropologia", Clastres parte da obra de Maurice Godelier para tecer, até com certa dose de ironia, a seguinte crítica à antropologia marxista: "Godelier esquece uma única coisa, a principal (que os marxistas têm o cuidado de não esquecer quando controlam o aparelho de Estado), a saber: que o Estado é o exercício do poder político. Não se pode pensar o poder sem o Estado ou o Estado sem o poder. Em outras palavras: lá onde identificamos um exercício efetivo do poder por uma parte da sociedade sobre o resto, estamos confrontados com uma sociedade dividida, isto é, uma sociedade com Estado (...) A divisão social em dominantes e dominados é, de uma ponta a outra, política, ela reparte os homens em Senhores do poder e Súditos do poder. A economia, o tributo, a dívida, o trabalho alienado aparecem como signos e efeitos da divisão política segundo o eixo do poder (...) Logo, toda sociedade não primitiva (isto é, dividida) comporta, mais ou menos desenvolvida, a figura do Estado. Lá onde há senhores, lá onde há súditos que lhes pagam tributo, lá onde há dívida, também há poder, também há Estado. Obviamente, entre a figura mínima do Estado, tal como a encarnavam certas realezas polinésias, africanas ou outras, e as formas mais estabelecidas do Estado (ligadas, entre outras coisas, à demografia, ao fenômeno urbano, à divisão do trabalho, à escrita etc.) existem consideráveis graus na intensidade do poder exercido, na intensidade da opressão sofrida, o grau último sendo atingido pelo tipo de poder exercido por fascistas e comunistas: aí o poder do Estado é total, a opressão absoluta. Mas permanece, irreduzível, este ponto central: assim como não se pode pensar a sociedade indivisa sem a ausência do Estado, tampouco se pode pensar a sociedade dividida sem a presença do Estado. (...) O pensamento de Marx é uma grandiosa tentativa (às vezes bem, às vezes mal sucedida) de pensar a sociedade de seu tempo (o capitalismo ocidental) e a história que a fez surgir. (...) Em outras palavras, o marxismo contemporâneo auto-instituiu-se como o discurso científico sobre a história e a sociedade, como o discurso que enuncia as leis do movimento histórico, as leis de transformação das sociedades que se engendram umas a partir das outras. Logo, o marxismo pode falar de todo tipo de sociedade, uma vez que conhece, de antemão, seu princípio de funcionamento. Mas tem mais: o marxismo deve falar de todo tipo de sociedade possível ou real, pois a universalidade das leis que ele descobre não admite nenhuma exceção." (CLASTRES, 2004, p. 154-155)

Contudo, Clastres afirma que pesquisas mais recentes de antropologia econômica demonstram que a economia dos selvagens permite, na realidade, uma satisfação total das necessidades materiais da sociedade. Por conseguinte, poder-se-ia falar, em verdade, da sociedade primitiva como a primeira sociedade de abundância.

Finalmente, a guerra no discurso relativo à troca refere-se ao pensamento de Claude Lévi-Strauss segundo o qual a guerra é resultado de uma troca mal-sucedida, entendimento que também é criticado por Clastres:

A lógica da concepção relativa à troca conduz assim a uma quase dissolução do fenômeno guerreiro. A guerra, despojada de positividade pela prioridade atribuída à troca, perde toda dimensão institucional: ela não pertence ao ser da sociedade primitiva, é apenas uma propriedade acidental, casual, acessória. (CLASTRES, 2004, p. 171)

Para Clastres, a troca é um meio para um fim político. A troca nada mais é que uma forma de fazer alianças com fins político-militares, isto é, para guerras. É com base nisso que ele afirma que Lévi-Strauss confunde o fim e o meio.

Em verdade, Clastres diz que a guerra é uma forma de a sociedade primitiva afirmar sua diferença em relação à outra, como forma de assegurar a sua unidade, sua totalidade una:

cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita de antemão no ser social primitivo; a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida. (...) O ser social tem portanto, simultaneamente, necessidade da troca e da guerra para poder a uma só vez conjugar o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão. É com essa dupla exigência que se relacionam o estatuto e a função da troca e da guerra, que se desdobram em planos distintos. (CLASTRES, 2004, p. 178)

Por essa razão, Clastres afirma que a sociedade primitiva é uma sociedade indivisa, isto é uma sociedade contra o Estado, justamente na medida em que é uma sociedade-para-a-guerra:

A permanência da sociedade primitiva passa pela permanência do estado de guerra, a aplicação da política interna (manter intacto o Nós indiviso e autônomo) passa pela aplicação da política externa (concluir alianças para fazer a guerra): a guerra está no centro do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social. Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra. Ao cessar a guerra, cessa de bater o coração da sociedade primitiva. A guerra é seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira. (CLASTRES, 2004, p. 184)

Outro aspecto que salienta a indivisibilidade das sociedades primitivas, e que parece-nos especialmente pertinente para a discussão jurídica, diz respeito aos ritos de passagem, que inscrevem no corpo dos jovens, por meio da tortura, a memória da comunidade, a sua “lei”.

Como se sabe, é comum nas sociedades indígenas os ritos de passagem para marcar a chegada de um jovem à fase adulta. Tais rituais são normalmente marcados por situações de extrema dor, de tortura, como relata Clastres:

De uma tribo a outra, de uma a outra região, diferem as técnicas os meios, os objetivos explicitamente afirmados da crueldade; mas a meta é sempre a mesma: provocar o sofrimento. Em outra obra, tivemos a oportunidade de descrever a iniciação dos jovens guayaki, cujos dorsos, em toda a sua superfície, são escavados e revolvidos. A dor acaba sempre se tornando insuportável: sem proferir palavra, o torturado desmaia. Entre os famosos Mbayá-Guaykuru do Chaco paraguaio, os jovens, ao alcançarem a idade de admissão na classe dos guerreiros, deviam passar pela prova do sofrimento. Com um afiado osso de jaguar, perfuravam-lhes o pênis e outras partes do corpo. O preço da iniciação, também ali, era o silêncio. Poder-se-iam multiplicar ao infinito os exemplos que seriam unânimes em nos ensinar uma única e mesma coisa: nas sociedades primitivas, a tortura é a essência do ritual de iniciação. (CLASTRES, 2017, p. 161)

Assim, ao deixar essas cicatrizes, essas marcas nos corpos, a tribo impede que o indivíduo esqueça seu pertencimento ao grupo. O corpo fica marcado com a lembrança da coletividade. Por isso, diz Clastres, *o corpo é uma memória*. Porém, mais do que uma memória, as cicatrizes representam a “lei” que serve de fundamento à vida social da tribo: a “lei” que diz que ele não é mais nem menos importante do que nenhum outro indivíduo do grupo, que não há divisão.

Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, que os índios brasileiros eram pessoas sem fé, sem rei, sem lei. É certo que essas tribos ignoravam a dura lei separada, aquela que, numa sociedade dividida, impõe o poder de alguns sobre todos os demais. Tal lei, lei de rei, lei do Estado, os Mandan, os Guaykuru, os Guayaki e os Abipones a ignoram. A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém*. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei. (CLASTRES, 2017, p. 164)

Ora, as marcas do corpo, portanto, são um lembrete eterno da indivisibilidade do grupo, da proibição de emergência de um poder separado da esfera social. É mais um dispositivo que a sociedade primitiva dispõe a fim de repelir o Estado, a subordinação, o binômio comando-obediência. Ou seja, é justamente para conjurar a possibilidade de emergência de uma lei separada, estatal, que o ser primitivo inscreve sua “lei” fundamental, a “lei” da indivisão, em seu próprio corpo:

E, nessa medida, as sociedades primitivas são, de fato, sociedades sem escrita, mas, na medida em que a escrita indica antes de tudo a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado, que escrevem sobre os seus corpos, os codetentos de Martchenko. E, precisamente, nunca o afirmaremos com suficiente ênfase, é para conjurar essa lei, lei que institui e garante a desigualdade, é contra a lei

do Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: "Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso". E essa lei não separada só pode ser inscrita num espaço não separado: o próprio corpo. (CLASTRES, 2017, p. 165)

Desta sorte, percebe-se, com essa etnografia a respeito da “lei” inscrita no corpo, que as sociedades indígenas, embora sejam contra o Estado, não são contra o direito. Isto é, elas rejeitam a formação de um poder enquanto binômio comando-obediência, mas possuem sua própria “lei”, que está inscrita no próprio corpo — tanto no corpo físico quanto no corpo social do grupo. Ou seja, há direito, sem que esse direito precise ser imposto por um ente em situação de superioridade.

Ao propor toda essa redefinição da antropologia política, Clastres buscava fazer uma verdadeira “revolução” na disciplina — uma revolução “copernicana”, como chamou. Buscava redefinir inteiramente como o poder é pensado nas sociedades primitivas. Por essa razão, Sérgio Cardoso afirma que Clastres é um dos poucos etnólogos contemporâneos que merecem a designação de “autor” propriamente dito:

Poderíamos mesmo dizer que Pierre Clastres é um dos poucos etnólogos contemporâneos aos quais se pode atribuir sem dificuldade a designação de "autor", se entendermos que a autoria não só assinala o surgimento de um pensamento original e o estabelecimento de um novo campo discursivo, mas ainda funciona como marca e selo de seu reconhecimento público em meio às controvérsias das interpretações, interrogações e debates que o novo espaço de questões suscita. E se Clastres se faz autor, neste sentido forte da palavra, é exatamente por sua pretensão de realizar uma verdadeira revolução — "copernicana" — na etnologia (CARDOSO, 1995, p. 122)

Parece-nos, portanto, que, em vez de "todo poder emana do povo", a máxima que melhor exprime as comunidades primitivas é "todo poder está no povo". Não emana do povo, pois não sai do povo. O poder e o povo são indivisíveis, unos. Pois o líder, nessas comunidades, funciona apenas como um lembrete à sociedade de seu próprio ser, expressando, portanto, nunca um ponto de vista pessoal, mas sim a perspectiva do próprio grupo, de sua indivisibilidade.

4. CRÍTICA À UNIVERSALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA OCIDENTAL A PARTIR DE CLASTRES

O juspositivismo, que tem em Hans Kelsen seu principal expoente, enxerga o direito como sendo um conjunto de normas cuja validade advém de uma norma fundamental, formando, desta sorte, um sistema normativo hierárquico. Como se sabe, contudo, ao elaborar essa teoria normativista, Kelsen pretendia fazer uma teoria “pura” do direito. O jurista austríaco buscava, pois, compreender o direito de modo universal, e não apenas uma forma específica de direito. Ele não estava, portanto, tecendo observações sobre o sistema jurídico das sociedades europeias do início do século XX, por exemplo, mas sim — ao menos era o que pretendia — sobre todos os sistemas jurídicos existentes. Tanto o é que o autor inicia sua obra mais clássica, aquela que delineou toda a sua teoria “pura”, afirmando tal pretensão universalizante:

A Teoria Pura do Direito é uma teoria do Direito positivo - do Direito positivo em geral, não de uma ordem jurídica especial. É teoria geral do Direito, não interpretação de particulares normas jurídicas, nacionais ou internacionais. Contudo, fornece uma teoria da interpretação. Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do Direito. (KELSEN, 1998, p. 1)

Seguindo nesse propósito de explicar puramente o direito em toda e qualquer cultura humana, Kelsen afirma que, ao comparar as culturas jurídicas de diferentes povos e em diferentes épocas, conclui que em todas elas o direito surge como uma ordem de conduta humana. Mas não qualquer espécie de ordem, e sim uma ordem coativa, isto é, dotada de autoridade para ser cumprida — ou, em caso de descumprimento, que haja uma sanção — pelos indivíduos:

Uma outra característica comum às ordens sociais a que chamamos Direito é que elas são ordens coativas, no sentido de que reagem contra as situações consideradas indesejáveis, por serem socialmente perniciosas - particularmente contra condutas humanas indesejáveis - com um ato de coação, isto é, com um mal - como a privação da vida, da saúde, da liberdade, de bens econômicos e outros -, um mal que é aplicado ao destinatário mesmo contra sua vontade, se necessário empregando até a força física - coativamente, portanto. (KELSEN, 1998, p. 23)

Assim, parece-nos seguro concluir, com base no que foi aqui exposto sobre o juspositivismo (vide capítulo 1), que a teoria “pura” do direito kelseniana debruça-se sobre o estudo da norma em todas as suas dimensões, sem olhar para quaisquer fenômenos que não a norma e sua relação com outras normas. E, ao assim o fazer, acreditavam os normativistas, conseguiriam analisar todas as experiências jurídicas existentes. Afinal, se não há norma —

aqui entendida como uma ordem determinada por um ente, normalmente o Estado, sobre os demais indivíduos daquele grupo social e que possui caráter coativo —, não há direito.

Pensadores baseados nos ensinamentos de Karl Marx, contudo, se insurgem contra o juspositivismo normativista por, dentre outros motivos, entenderem que essa teoria eclipsa a ordem social real. Ou seja, ao fechar os olhos para disciplinas como a sociologia e a psicologia, o juspositivismo faria uma leitura superficial e fantasiosa do fenômeno jurídico, uma vez que é impossível dissociar a experiência jurídica das relações de troca mercantil. Dito de outro modo, o direito reveste-se de uma forma burguesa, de modo que cindir essas duas esferas levaria a uma visão obscura e deturpada do fenômeno jurídico.

Neste sentido, Pachuaknis, principal expoente da teoria marxista do direito, afirma que:

Em contrapartida o direito, enquanto conjunto de normas, não é senão uma abstração sem vida. Por essa razão é que, logicamente, a escola normativa, liderada por Kelsen, nega completamente a relação entre os sujeitos, recusando considerar o direito sob o ângulo da sua existência real e concentrando toda a sua atenção sobre o valor formal das normas (...) O direito, enquanto fenômeno social objetivo, não pode esgotar-se na norma ou na regra, seja ela da escrita ou não. (PACHUKANIS, 1988, p. 47-48)

Percebe-se, pois, que, para os juristas marxistas, o direito não pode ser compreendido tão somente como uma norma “pura”, separada do seio social e das relações entre os sujeitos. Em verdade, o direito é indissociável da ordem social de tal modo que a forma jurídica se reveste da forma capitalista. Pachukanis chega mesmo a afirmar que o “Estado jurídico é uma miragem que muito convém à burguesia” (PACHUKANIS, 1988, p. 100).

O direito, portanto, diferentemente do que propunham os normativistas, não pode ser separado das relações econômicos-sociais justamente porque um corresponde ao outro. Stucka, segundo Pachukanis, expôs corretamente o problema jurídico ao afirmar que “o direito é um sistema (ou ordenamento) de relações sociais correspondente aos interesses da classe dominante e tutelado pela força organizada desta classe” (STUCKA, 1988, p. 16)¹⁷.

¹⁷ Essa definição dada por Stucka é proveniente do Commissariado dos Povos para a Justiça. Ao comentar esta definição, Pachukanis diz que o problema jurídico parece estar bem exposto nesse enunciado, embora critique o fato de que tal definição não conseguiu justificar as razões pelas quais o direito se reveste dessa forma: “A nosso ver o companheiro Stucka expôs corretamente o problema jurídico, ao considerá-lo como um problema de relações sociais (...) Na fórmula geral dada por Stucka, o direito já não figura como relação social específica, mas como o conjunto das relações em geral, como um sistema de relações que corresponde aos interesses das classes dominantes e salvaguarda estes interesses através da violência organizada (...) A definição de Stucka, talvez porque proveniente do Commissariado dos Povos para a Justiça, é adequada às necessidades dos juristas práticos. Ela nos mostra os limites empíricos que a história traça, a todo instante, à lógica jurídica, mas não traz à tona as profundas raízes desta mesma lógica. Esta definição revela o conteúdo de classe das formas jurídicas, mas não nos explica a razão por que este conteúdo reveste semelhante forma. Para a filosofia burguesa do direito, que considera a relação jurídica como uma forma natural e eterna de qualquer relação

É bem verdade que Pachukanis faz uma ressalva quanto às sociedades primitivas, dizendo que elas não possuem essa forma jurídica baseada na troca mercantil tal qual ela é observada nas sociedades capitalistas. Contudo, o autor apenas o faz porque entende haver nessas sociedades primitivas uma forma mais rudimentar de direito. Revela, pois, uma visão evolucionista, arraigada pelo etnocentrismo. Assim, é possível entender, dentro dessa perspectiva evolucionista, que Pachukanis reconhece que algumas configurações sociais *ainda* não possuem a forma jurídica baseada em uma relação de subordinação, mas não porque elas rejeitem a dominação, e sim porque *ainda* não alcançaram um nível avançado como nas sociedades modernas (PACHUKANIS, 1988, p. 13).

Neste sentido, ainda quando fazem um esforço para não limitar o direito tão somente às normas oriundas do Estado, os juristas marxistas não conseguem dissociar a juridicidade do exercício do poder. Isto é, não conseguem emancipar o direito de uma relação de comando-obediência. Ou seja, esses pensadores buscam afastar o entendimento de que direito consiste num sistema de normas determinado pelo Estado, mas não dissociam o direito da noção de poder, de uma relação de subordinação:

Tomando por esse ângulo, não se pode dizer que socialmente só se respeita a autoridade quando ela for estatal, como propõem os juristas tecnicistas e positivistas. Pelo contrário, inúmeros agentes granjeiam essa relação de autoridade e poder a tal ponto que suas normas são cumpridas socialmente, ao passo que em muitas ocasiões as normas estatais e seus agentes não logram tal reconhecimento. Sustentado num poder econômico, o dono da riqueza de uma cidade aí se impõe mais do que os representantes do Estado. Tal dificuldade encontrou Kelsen com a Teoria Pura do Direito. Ao restringir as normas jurídicas ao direito positivo estatal, não soube dar conta das normas emanadas do Estado mas descumpridas sistematicamente pela população (as leis que não pegam) nem soube dar conta de explicar, a partir de suas premissas teóricas, as tantas regras sociais que são respeitadas e acatadas (o poder do empregador e do capital, a violência extralegal das autoridades públicas, dos “coronéis”, as regras internas criadas pelos detentos na cadeia, ou, por exemplo, a “lei dos morros”) e que não estão dentro do limite estrito das estipulações normativas estatais. Por tal razão é que não se pode dizer que haja uma delimitação apenas estatal do que é jurídico ou não. Essa delimitação está na sociedade, na capacidade de se impor, de granjear respeito ou autoridade, na capacidade de subordinar, nos poderes sociais, no mando e desmando tanto dentro quanto fora das normas estatais. (MASCARO, 2015, p. 72)

Ressalte-se, portanto, o entendimento segundo o qual o que se concebe como jurídico é, dentre outros, a relação de subordinação, de se impor, de ser dotado de autoridade capaz de mandar e desmandar dentro da sociedade.

humana, tal questão não chega sequer a ser colocada. Para a teoria marxista, que se esforça por penetrar nos mistérios das formas sociais e por reconduzir todas as relações humanas ao próprio homem, esta tarefa deve ser colocada em primeiro plano” (PACHUKANIS, 1988, p. 46)

Assim, em que pese o esforço da teoria crítica e sua louvável contribuição para demonstrar os limites da pretensão kelseniana de elaborar uma teoria pura do direito, fato é que o juspositivismo ainda está completamente arraigado na cultura jurídica ocidental. Nas academias e na prática forense, ainda prevalece a visão monista de que o direito corresponde às normas emanadas pelo Estado.

Dito de outro modo, o estudo acerca do direito ocidental contemporâneo, ainda fortemente marcado pela perspectiva positivista, tende a universalizar uma experiência que é, em verdade, apenas uma forma possível de expressão de juridicidade. Assim, embora as ditas sociedades complexas tendam, de fato, a organizar seu sistema jurídico a partir de normas emanadas pelo Estado, não se pode tratar esse sistema como sendo universal, afinal o direito não se reduz a um conjunto de normas positivadas.

Em sua “Crítica da razão indolente”, Boaventura de Sousa Santos afirma que a ciência jurídica fundada no liberalismo político começou a tratar o direito estatal como única forma jurídica possível, o que foi difundido de tal maneira que invadiu o senso comum e dominou os costumes jurídicos:

O direito territorial ou direito estatal é o direito do espaço da cidadania e, nas sociedades modernas, é o direito central na maioria das constelações de ordens jurídicas. Ao longo dos últimos duzentos anos, ele foi construído pelo liberalismo político e pela ciência jurídica como a única forma de expressão existente na sociedade. Apesar do seu carácter arbitrário inicial, esta concepção, com o decorrer do tempo, foi invadindo o conhecimento do senso comum e instalou-se nos costumes jurídicos dos indivíduos e dos grupos sociais. Concebido nestes termos, o direito estatal é auto-reflexivo: é, por outras palavras, a única forma de direito que “se vê a si mesma” como direito. (SANTOS, 2013, p. 299)

É, pois, neste esforço de romper com uma visão monista do direito que a antropologia tem enorme contribuição para oferecer. Afinal, como se sabe, o direito pode ser analisado por duas grandes maneiras de reflexão: pode-se fazer uma abordagem dogmática ou então uma abordagem zetética.

Na perspectiva dogmática, estuda-se o direito com base no princípio da inegabilidade dos pontos de partida, ou seja, dos dogmas. Assim, essa forma de estudar os fenômenos jurídicos acaba possuindo um caráter instrumental, isto é, serve para resolver conflitos sociais. Em outras palavras, trata-se de um saber de perfil tecnológico.

Já a abordagem zetética — palavra que tem origem no grego *zeten*, que quer dizer “cético”, isto é, aquele que duvida —, em vez de aceitar os dogmas e partir deles, sem questioná-los, como o faz a análise dogmática, busca, na realidade, problematizar o fenômeno jurídico, isto é, focá-lo a partir de um ângulo crítico. Os pesquisadores que estudam a

juridicidade a partir da perspectiva zetética, portanto, tomam o direito não como um dado, mas como um problema.

Conforme visto, o etnocentrismo foi uma das características fundamentais da antropologia no século XIX, que marcou profundamente o campo de pesquisa da disciplina neste período. Ao valorar outras culturas com base nos paradigmas da sua própria cultura, a antropologia esbarrou em uma crise de método, pois não conseguiria analisar seriamente as demais configurações sociais de maneira científica, como a pretendia.

Ora, do mesmo modo, fazendo uma abordagem zetética externa ao direito a partir da perspectiva antropológica, sobretudo com base na noção de pluralismo jurídico, é fácil perceber que o direito ocidental do culto à norma, ao Estado, não pode ser considerado como um fenômeno jurídico universal, uma vez que a etnologia mostra vastamente a existência de povos que não se organizam de maneira estatal e nem por isso são menos desenvolvidos, conforme poder-se-ia afirmar a partir de um viés evolucionista.

Também a experiência jurídica enquanto mecanismo de subordinação de uma classe dominante, de modo a manter o poder dentro da sociedade capitalista, não pode ser universalizado nem tampouco visto como um último estágio de desenvolvimento jurídico, o qual as sociedades primitivas ainda não alcançaram por possuírem um nível de maturidade inferior.

Como se sabe, o evolucionismo foi uma perspectiva antropológica diacrônica segundo a qual o progresso tecnológico era o motor da evolução sociocultural, isto é, quanto mais desenvolvida fosse tecnologicamente, mais uma determinada sociedade seria socioculturalmente desenvolvida. Tal forma de enxergar as sociedades mostrou-se ultrapassada, pois a etnografia demonstrou que não há retardo no desenvolvimento social de povos que se organizam de maneira diferente daquela em que vivemos na nossa sociedade ocidental moderna.

É nesta seara que os estudos empreendidos por Pierre Clastres podem auxiliar a compreender o direito de maneira mais ampla e complexa. Afinal, inserido nessa antropologia moderna que recusava o evolucionismo e o etnocentrismo, Clastres constatou, com base em uma vasta pesquisa de campo entre as populações indígenas da América do Sul, que os povos primitivos que não se organizavam politicamente sob uma forma estatal não o faziam não porque não haviam atingido um desenvolvimento político suficiente. Dito de outro modo, o Estado não é visto como uma ausência nos povos primitivos. Em verdade, o antropólogo francês chegou à conclusão que essas sociedades não possuíam uma organização baseada em uma forma estatal — ou como um ente de poder separado do corpo social — porque elas ativamente

rejeitavam a divisão social e, assim, impediam que surgisse um poder dotado de autoridade sobre o grupo. Clastres percebeu, portanto, que essas sociedades são indivisíveis e não aceitavam o surgimento de um Ser dotado de poder coercitivo. Elas não eram, pois, sociedades sem Estado, mas *sociedades contra o Estado*.

No prefácio da recente edição de "Sociedade Contra o Estado" (2017), Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman sugerem que, ao introduzir a questão do poder nas sociedades primitivas, em vez de tratá-las como configurações sociais marcadas pela ausência de poder, Pierre Clastres busca fazer uma revolução copernicana na antropologia política, recriando a própria disciplina.

Neste sentido, pela leitura de Clastres, percebe-se que os povos primitivos não possuíam um vazio a ser preenchido pelo Estado. Eles possuíam, outrossim, mecanismos para impedir o surgimento da divisão na sociedade. "A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado" (CLASTRES, 2017, p. 185).

Deste modo, Clastres afirma que a visão de Estado como ausência revela um etnocentrismo evolucionista e que, para compreender efetivamente a antropologia política, seria preciso superar esse obstáculo e levar a sério a organização sociopolítica desses povos primitivos:

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: esse julgamento de fato, em si mesmo correto, na verdade dissimula uma opinião, um juízo de valor, que prejudica então a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa. O que de fato se enuncia é que as sociedades primitivas estão *privadas* de alguma coisa - o Estado - que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade - a nossa, por exemplo - necessária. Essas sociedades são, portanto, *incompletas*. Não são exatamente verdadeiras sociedades - não são *policidadas* -, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* - falta do Estado - que elas tentariam, sempre em vão, suprir. De um modo mais ou menos confuso, é isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade. Descobre-se nessa abordagem uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente. (CLASTRES, 2017, p. 166).

Tal leitura das sociedades primitivas a partir de uma efetiva recusa ao Estado, e não a partir de uma ausência, é justamente o que faz com que Clastres seja considerado um autor que, a partir de um exercício de alteridade, isto é, despindo-se de qualquer etnocentrismo, levou a sério as sociedades primitivas no que diz respeito à maneira como se organizavam politicamente. Neste sentido, Eduardo Viveiros de Castro escreve, no posfácio do "Arqueologia da Violência" que:

O projeto de Clastres era o de transformar a antropologia “social” ou “cultural” em uma antropologia política, no duplo sentido de uma antropologia que tomasse o poder (não a “dominação”, a “exploração” ou o “conflito”) como imanente à vida social, e, mais importante, que fosse capaz de levar a sério a alteridade radical da experiência dos povos ditos primitivos, o que requeria, antes de mais nada, o reconhecimento de sua plena capacidade de autoinvenção e de autorreflexão. Para isso, era preciso primeiro romper a relação teleológica – melhor dizendo, teológica – entre a dimensão política da vida coletiva e a forma-Estado, afirmada e justificada por virtualmente toda a filosofia ocidental. Deleuze escreveu, em uma passagem famosa: “A esquerda precisa que as pessoas pensem, e seu papel, esteja ela ou não no poder, é o de descobrir um tipo de problema que a direita quer a todo custo esconder” (1990a: 173). O problema que Clastres descobriu, o da coincidência fortuita entre poder e coerção, é um daqueles que a direita precisa esconder. A antropologia só se tornará realmente política, afirma Clastres, a partir do momento em que for capaz de mostrar que o Estado e tudo aquilo a que ele deu origem (em particular, as classes sociais) são uma contingência histórica, um infortúnio acidental antes que um destino essencial, e que às sociedades que não o têm não falta nada, senão a vontade de ser tida por ele, a estranha vontade negativa de ter uma falta que o necessite. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 311)

Percebe-se, pois, que é preciso compreender que as sociedades primitivas possuem uma capacidade de autoinvenção e de autorreflexão. Elas não dependem dos paradigmas ocidentais ditos modernos para definir como se organizam sociopoliticamente. Logo, não é possível pensar essas sociedades a partir de nossas próprias convenções, sob pena de esbarrar em um obstáculo etnocentrista.

Em uma conferência proferida na faculdade de filosofia da Universidade Federal da Bahia em 1976, Michel Foucault afirmou que, ao analisar a questão do poder, toda a etnologia, desde Durkheim à Lévi-Strauss, terminava estudando o poder por uma perspectiva proibicionista. Na conferência, que recebeu o título de “As malhas do poder”, Foucault disse ainda que, com os estudos de Clastres (que, então, eram bastante recentes), começava a surgir uma nova forma de enxergar o poder, concebendo-o como uma tecnologia que buscava emancipar a noção de poder do primado da regra e da proibição:

Então nós ainda fazemos, para nossa sociedade, uma sociologia jurídica do poder, e, quando estudamos sociedades diferentes das nossas, nós fazemos uma etnologia que é essencialmente uma etnologia da regra, uma etnologia da proibição. Vejam, por exemplo, nos estudos etnológicos de Durkheim a Lévi-Strauss, qual era o problema que sempre reaparecia, perpetuamente reelaborado: um problema de proibição, essencialmente da proibição do incesto. E, a partir dessa matriz, desse núcleo que seria a proibição do incesto, nós tentamos compreender o funcionamento geral do sistema. E tivemos que esperar até os anos mais recentes para vermos surgir novos pontos de vista sobre o poder, seja um ponto de vista estritamente marxista ou seja um ponto de vista distante do marxismo clássico. De todo modo, vemos surgir, com os trabalhos de Clastres, por exemplo, toda uma nova concepção do poder como tecnologia, que tenta se emancipar do primado, do privilégio da regra e da

proibição que, no fundo, reinou na etnologia desde Durkheim até Lévi-Strauss. (FOUCAULT, 1994, p. 184, tradução do autor)¹⁸

Percebe-se, pois, que é necessário observar o poder para além do primado da proibição. O poder não se reveste apenas de uma relação de comando-obediência.

Trazendo tais ensinamentos acerca do pluralismo jurídico e da antropologia política de Clastres para a seara do direito, pode-se indagar: o que é essa tendência de universalização do primado da norma se não um etnocentrismo jurídico?

Percebe-se, pois, que só se pode compreender plenamente o direito, em sua essência, se for feito um esforço de superação desse etnocentrismo arraigado na cultura jurídica ocidental. Esse culto ao Estado, culto à norma, constitui um forte obstáculo epistemológico para o estudo do direito.

Conforme foi devidamente explorado no capítulo anterior, os povos primitivos possuem mecanismos para impedir a emergência do poder. Até a guerra, que é um momento em que a noção de chefia impotente encontra uma exceção — uma vez que o líder guerreiro tem algum comando sobre as expedições — serve como uma maneira de lembrar a sociedade de sua indivisão, isto é, de sua rejeição ao poder enquanto entidade divorciada do corpo social.

A tortura que marca de maneira indelével os corpos dos jovens submetidos ao rito de passagem também funciona como lembretes inscritos no próprio corpo — físico e social — de que ninguém é mais importante do que ninguém. Mais uma vez está presente a memória coletiva, lembrando o indivíduo da indivisão da sociedade.

Assim, sendo uma sociedade claramente contra o Estado, é, também, uma sociedade com sua juridicidade própria. Tem suas próprias normas — aqui, em nada se relaciona com a norma kelseniana —, seus costumes, que organizam a sociedade em um direito radicalmente diferente do direito estatal ao qual estamos acostumados a observar nas sociedades modernas ocidentais.

¹⁸ “Nous faisons donc toujours, pour notre société, une sociologie juridique du pouvoir, et, quand nous étudions des sociétés différentes des nôtres, nous faisons une ethnologie qui est essentiellement une ethnologie de la règle, une ethnologie de la prohibition. Voyez, par exemple, dans les études ethnologiques de Durkheim à Lévi-Strauss, quel a été le problème qui réapparaît toujours, perpétuellement réélaboré : un problème de prohibition, essentiellement de prohibition de l'inceste. Et, à partir de cette matrice, de ce noyau qui serait la prohibition de l'inceste, on a essayé de comprendre le fonctionnement général du système. Et il a fallu attendre les années plus récentes pour voir apparaître des nouveaux points de vue sur le pouvoir, soit un point de vue strictement marxiste ou soit un point de vue plus éloigné du marxisme classique. De toute façon, nous voyons à partir de là apparaître, avec les travaux de Clastres, par exemple, toute une nouvelle conception du pouvoir comme technologie, qui essaie de s'émanciper du primat, de ce privilège de la règle et de la prohibition qui, au fond, avait régné sur l'ethnologie depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss.” (FOUCAULT, 1994, p. 184).

Logo, conferir à experiência jurídica ocidental — seja ela entendida como um sistema hierárquico de normas que tem como validade a norma fundamental, como prelecionam os juristas positivistas, seja ela compreendida como um ordenamento das relações sociais correspondentes aos interesses da classe dominante — uma extensão universal constitui, inexoravelmente, uma visão etnocêntrica — quiçá evolucionista.

CONCLUSÃO

Conforme foi exposto, o juspositivismo concebia o direito como um sistema hierárquico de normas que busca em uma norma fundamental o seu próprio fundamento de validade. Segundo Kelsen, o direito não deve olhar para a realidade, mas tão somente para o sistema normativo. Em contraposição a essa visão, os juristas marxistas propõem analisar o direito olhando não para o sistema, mas sim para a realidade concreta. Desta sorte, essa teoria crítica vincula o direito a um ordenamento das relações sociais o qual uma classe social usa para manter sua a dominação.

Com base nos apontamentos feitos pelo antropólogo Pierre Clastres, percebe-se que o poder enquanto binômio comando-obediência não é algo inerente ao social. Clastres demonstrou, afinal, que há sociedades que não possuem o Estado não porque não o conhecem ou porque ainda não atingiram um grau de maturidade necessário, mas sim porque são frontalmente contrárias à divisão social, à emergência de um ente capaz de mandar nos indivíduos.

Ora, tal constatação tem evidentes impactos no estudo do direito. O estudo jurídico não pode fechar os olhos para a antropologia política de Clastres. Afinal, parece-nos claro que é necessário observar o direito para além experiência jurídica ocidental. O direito não pode se restringir a um sistema hierárquico de normas, tampouco pode ser compreendido tão somente como uma regulação das relações sociais comandadas por uma classe.

Somente ao aceitar isso é que o direito conseguirá se emancipar das definições que insistem em reduzir a juridicidade a um fenômeno de subordinação, sempre ligado ou ao Estado ou a uma classe dominante. Afinal, nas sociedades primitivas não há Estado nem divisão em classes, mas ainda assim há poder e há direito. Sendo um direito não imposto por ninguém de fora da coletividade. O direito funciona como uma memória que está na própria coletividade, que está inscrito no próprio corpo social.

A “lei” que as sociedades primitivas inscrevem no próprio corpo não são proibições (vide capítulo 3). Não diz que o indivíduo está proibido de fazer algo, mesmo porque, como demonstra a etnologia, a ideia de seguir ordens é absolutamente estranha aos índios. Em verdade, a “lei” inscrita no corpo funciona como um lembrete daquilo que a sociedade primitiva busca: sua indivisibilidade, sua recusa ao poder, à separação entre comandantes e comandados, reis e súditos. É uma memória, inscrita pela própria comunidade, *na* própria comunidade, *para* a própria comunidade.

Fato é, portanto, que não se pode afirmar que o direito seja fruto tão somente de normas oriundas do Estado. Do mesmo modo, não se pode limitar o direito à regulação do exercício e manutenção de um poderio econômico. Essas leituras de pretensões universalizantes, que filiam o direito inteiramente a uma relação de subordinação (seja uma subordinação ao Estado, seja à classe dominante), embora válidas para determinadas configurações sociais, como as sociedades estatais/capitalistas, não podem ser aplicadas de modo universal, sob o risco de esbarrar em um etnocentrismo que configura um obstáculo epistemológico tão intransponível para o estudo jurídico quanto o foi para o patamar de cientificidade pretendido pela antropologia nos primórdios da disciplina.

É preciso, pois, efetuar uma leitura do direito considerando a revolução copernicana operada por Pierre Clastres na antropologia política, a fim de reconhecer os limites das definições de direito que associam a juridicidade ao exercício do poder, da coerção. O campo do poder enquanto relação de comando-obediência, isto é, enquanto subordinação a um ente externo ao corpo social, está separado do campo do direito. Por vezes, se encontram, como ocorre, por exemplo, nas sociedades estatais. Mas, na essência, não há que se falar em indissociabilidade entre os dois conceitos.

Dito de outro modo, a coerção exercida por uns indivíduos sobre outros não faz parte da essência do direito. Se, como anotou Clastres, “não nos é evidente, que coerção e subordinação constituem a essência do poder político *sempre e em qualquer lugar*” (CLASTRES, 2017, p. 28), não é igualmente evidente que o direito somente se manifesta, *sempre e em qualquer lugar*, por meio de uma relação de subordinação a um ente externo — como o Estado ou a classe dominante.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Luiz Fernando Schaefer. A universalização do primado da norma: o obstáculo epistemológico etnocêntrico da teoria pura do direito. In: Revista da Faculdade de Direito da USP, v. 112, jan/dez de 2017. p. 737 - 772.

BIOCCA, Ettore. Yanoama. Paris: Plon, 1969.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; et ALMEIDA, Guilherme Assis de. Curso de filosofia do direito. São Paulo: Atlas, 2011.

BOBBIO, Norberto. Teoria da norma jurídica. São Paulo: EDIPRO, 2012.

CARDOSO, Sérgio. Copérnico no orbe da antropologia política: o projeto crítico de Pierre Clastres. Novos Estudos, v. 1, n. 41, p. 121-141, mar./1995.

CASTRO, Celso (org.). Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. Sociedade contra o Estado. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

EBERHARD, Christoph. Penser le pluralisme juridique de manière pluraliste – Défi pour une théorie interculturelle du droit. *Cahiers d'Anthropologie du droit 2003* (Les pluralismes juridiques), Paris: Karthala, 2003, p. 51-63.

DELIÈGE, Robert. Anthropologie sociale et culturelle. 2e. édition. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1995.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação – 10. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

FOUCAULT, Michel. Les mailles du pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. Dits et écrits IV - 1980-1988. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 182-201.

GILISSEN, John. Introdução histórica ao direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KELSEN, Hans. Teoria pura do direito. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. A justiça e o direito natural. Coimbra: Almedina, 2009.

LE ROY, Étienne. Le tripode juridique. Variations anthropologiques sur un thème de flexible droit. *L'Année sociologique*, n. 2, v. 57, p. 341-351, 2007.

MAINE, Henry James Sumner. Ancient Law, its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. Crime and custom in savage society. 7. ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MASCARO, Alysso Leandro. Introdução ao Estudo do Direito. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2013.

_____. Introdução ao estudo do direito – 5. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

MORGAN, Lewis Henry. Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2000.

_____. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (org.). Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

PACHUKANIS, E.B. Teoria geral do direito e marxismo. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

POULANTZAS, Nicos. Poulantzas: sociologia. São Paulo: Ática, 1984.

ROULAND, Norbert. L'Anthropologie juridique. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

ROULAND, Norbert. Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SACCO, Rodolfo. Antropologia jurídica: contribuição para uma macro-história do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do trabalho científico. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

STUCKA, Petr Ivanovich. Direito e luta de classes - teoria geral do direito. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

TÖNNIES, Ferdinand. Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reiland), 1887.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e em Niklas Luhmann. In: PISSARRA, Maria Constança Perez; FABBRINI, Ricardo Nascimento (Orgs.) Direito e Filosofia: o direito e a justiça na história da filosofia. São Paulo: Atlas, 2007, p. 129-150.

_____. Ancient Law – Um clássico revisitado 150 anos depois. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 106/107, p. 527-562, jan./dez. 2011/2012.

_____. Juridicidade: uma abordagem crítica à monolatria jurídica enquanto obstáculo epistemológico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 109, p. 281-325, jan./dez. 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify, 2011.