

# A QUESTÃO DO PODER NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA

Leonardo Sá

Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e pesquisador do Laboratório de Estudos da Violência (LEV) da Universidade Federal do Ceará (UFC).

## **Resumo:**

Este artigo discute a questão do poder na perspectiva da antropologia da política, revisitando alguns clássicos a partir de propostas contemporâneas. Destaca alguns dos pressupostos teóricos que animam os debates acadêmicos de um conjunto de etnografias acerca de rituais, representações e violência no Brasil, elaborado em torno do esforço coletivo de se pensar antropologicamente os eventos, os lugares, as pessoas e as entidades sociais classificados como políticos. O objetivo é destacar alguns dos marcos conceituais que podem ser considerados significativos para as pesquisas etnográficas nessa área de conhecimento, em especial, o que gira em torno do conceito de poder na teoria sociocultural.

**Palavras-chave:** Poder. Política. Antropologia. Etnografia.

## ***THE PROBLEMATIZATION OF POWER FOR THE ANTHROPOLOGY OF POLITICS***

## **Abstract:**

This article reapproaches classical and contemporary authors in the field to discuss the question of power in a political anthropology perspective. The study emphasizes theoretical assumptions concerning scholarly debates about a set of ethnographies of political events in Brazil, like those that analyze rites, representations and violence, that are produced as a collective effort to analyze occurrences in which people, places, events and social entities are politically classified under an anthropological perspective. The objective is to make prominent some conceptual frameworks that would offer insights into future ethnographic studies in this field, emphasizing the use of the concept of power in sociocultural theory.

**Keywords:** Power. Politics. Anthropology. Ethnography.

## **Introdução**

Michel Foucault (1994), certa vez, sugeriu que, no contexto das sociedades ocidentais, o exercício do poder é marcado por um paradoxo, porque é um exercício que se esconde no plano de seu funcionamento, algo cada vez mais escondido no corpo social, ao passo que se exhibe publicamente como representação na vida política (FOUCAULT, 1994, p. 263-264). De um lado, as práticas cotidianas de divisão do espaço coletivo. De

outro, os grandes e suntuosos cerimoniais da soberania com seus discursos instituídos. Haveria uma defasagem entre o funcionamento do campo das práticas discursivas e não discursivas do exercício do poder e o universo da representação política em sua teatralização triunfal do modelo do poder soberano. Poder-se-ia dizer que, onde funcionam, as relações de poder seriam transversais, recortando espaços institucionais, atravessando-os, agenciando-os, aquém e além da instituição e seus centros oficiais de mando, aquém e além do “sistema político”. As relações de poder estariam emaranhadas e distribuídas em malhas heterogêneas, pois o espaço social é um espaço heterogêneo, numa profunda clivagem e permanente tensão com as grades institucionais das entidades estatais que buscam purificá-lo e englobá-lo. Para além do funcionalismo e também do estruturalismo antropológicos, a antropologia da modernidade de Foucault parece apontar para uma analítica da política sem teoria política, ou melhor, dizendo, contra a teoria política do Estado que impregna os discursos do estatismo, colonizando a teoria social<sup>1</sup>.

Um contraponto a essa forma de apreensão da dualidade entre prática efetiva e códigos institucionais do poder, seria lembrar que as dimensões simbólicas do poder apontam para além dos quadros da interpretação utilitarista, que não é a de Foucault. Clifford Geertz (1991), contudo, não concordaria muito em minimizar as dimensões rituais do simbolismo do Estado, pois para ele as dimensões simbólicas do poder político, principalmente nas suas características cerimoniais, tenderiam a ser desprezadas pelas análises ocidentais sobre o poder no Ocidente, que tenderiam para o mesmo tipo de etnocentrismo que Foucault também critica, referindo-se ao modelo da soberania ocidental, com suas fronteiras e territórios. De algum modo, a perspectiva de Foucault estaria ainda muito aferrada à lógica da análise dos mecanismos pragmáticos, o que é justamente o que Geertz critica nas teorias ocidentais do poder, mas essa é uma questão em aberto, que este ensaio não pretende responder, apenas sugerir. Esse diálogo entre os dois autores, até onde é do meu conhecimento, não existiu, é apenas um modo inicial de expressar para que tipo de ambivalência teórica a problemática do poder se dirige na perspectiva do pensamento antropológico. É apenas uma sugestão de leitura e como tal enfatiza pôr em tela o modo pelo qual as relações de poder se inserem, processualmente, em dois sentidos: o da objetivação e o da subjetivação das relações sociais (GOLDMAN,

---

<sup>1</sup> Não foi à toa que a ciência política, entre as ciências sociais, parece ter sido a disciplina acadêmica a nutrir mais desconfianças em relação ao projeto intelectual de Michel Foucault. Diferentemente da sociologia e da antropologia, essa faceta da análise das relações do poder sem uma teoria política para lhe amparar gerou consideráveis questionamentos, como problematizam Nildo Avelino (2010, 2011) e Collier (2010), entre outros.

1999), o que ajuda a superar essa dicotomia entre análise do campo de práticas e interpretação das dimensões simbólicas do exercício de poder. Uma superação que o próprio Michel Foucault levou algum tempo para formular, na medida em que a genealogia reencontra a hermenêutica de um sujeito que faz corpo como eticidade e espiritualidade na vida ativa (RABINOW, 2009).

Depois desse aquecimento intelectual, de fato, neste ensaio, pretendo iniciar uma reflexão metodológica sobre a problemática do poder para os debates da antropologia da política. Chamo-a de metodológica, porque o objetivo da reflexão é esboçar algumas ideias sobre o valor cognitivo, operacional e heurístico da questão do poder para pesquisas em contextos etnográficos diversos. Estou preocupado com as implicações desse debate para o projeto de uma antropologia da política, e, mais especificamente, com o campo de uso do conceito de poder no tratamento analítico de problemas de pesquisa bem concretos levantados por essa abordagem, na passagem de abordagens clássicas para contemporâneas. Não há intenção de ser exaustivo, obviamente, o espírito do texto é o do esboço conceitual, o que se faz por aproximações e distante do âmbito peremptório das definições<sup>2</sup>.

Adentrei neste dilema, de modo etnográfico, a partir de um trabalho de campo com policiais militares cearenses, realizado entre 1997 e 2004, na Academia de Polícia Militar do Ceará e também em pequenos municípios do sertão cearense onde havia destacamentos policiais militares em interação cotidiana com as dinâmicas da política local, influenciando e sendo influenciados pelos jogos sociais de adesões e lealdades (PALMEIRA, 1992). O eixo da discussão passa, portanto, pela apreensão, a partir do campo de práticas dos atores sociais, do modo como as relações de poder da corporação dos policiais militares se configuram, atuando com suas estratégias simbólicas de construção de um “discurso político despolitizado”, para usar uma expressão de Bourdieu (1996, p. 121). Para isso, busquei estudar a formação dos oficiais da Polícia Militar do Ceará (SÁ, 2002), a maneira como reverberava essa tensão entre polícia e política nas formas de socialidade dos policiais militares nos contextos de interação com o poder político local, e até mesmo sobre como se lançavam no campo da política, como políticos profissionais. E, nessas dinâmicas entre polícia e política, tudo se passava como se

---

<sup>2</sup> Em Goldman e Palmeira (1996), há uma apresentação densa desse projeto, uso-a aqui como mapa geral de orientação teórica da argumentação. Um documento do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), *Uma antropologia da política* (1998), do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia do Museu Nacional, traz de forma institucionalizada e bem delimitada o projeto coletivo de uma antropologia da política formulado a muitas mãos. Essas ponderações conceituais estão baseadas numa visão retrospectiva de um conjunto de etnografias da política, da Coleção Antropologia da Política, do qual pude fazer parte. John Comerford e Marcos Bezerra (2013) escreveram um excelente ensaio bibliográfico, contextualizando e problematizando os sentidos dessa produção coletiva e foi sob a influência desse artigo que me animei para tecer algumas considerações neste ensaio.

houvesse uma conversão de uma competência social específica em capital político, ou seja, a construção da representação política da liderança policial militar em uso, em situação, com suas condições de elegibilidade que passaria por uma série de estratégias simbólicas de afirmação e negação de seu pertencimento institucional militarizado. Isto envolveria elementos quer de trajetória, carreira, estilo de policiamento (DURÃO, 2011) e suas experiências, conectados ao universo da polícia militar, como pesquisou César Barreira (1998), numa análise apoiada em um trabalho de campo do Laboratório de Estudos da Violência (LEV), do qual pude participar como um dos assistentes da pesquisa de campo do autor, na condição de bolsista de iniciação científica. Deste modo, por influência de César Barreira, meu olhar se voltou para as análises das estratégias simbólicas de inserção e de atuação política dos policiais.

Nesse universo de conversões, as conexões se dirigem a vários planos das relações sociais concretas dos políticos egressos da polícia militar, ou seja, a um campo de relações de poder multifacetado que se atualiza em situações concretas de modo dinâmico e relativo: companheiros de farda e seu espírito de corpo, familiares e correligionários, vizinhos e clientelas, padrinhos políticos, municipalidade, vereadores e bases locais de atuação como policiais e lideranças comunitárias, bases eleitorais, imprensa, militantes de direitos humanos e opinião pública, entre outros. O ser policial militar implicaria especificidades significativas representadas nos dilemas das formas de inserção e de atividade política das pessoas egressas do “militarismo” e ingressas na “política”. Essas questões micrológicas iam sendo postas em tela contra o pano de fundo da relação mais ampla entre polícia militar e autoritarismo na sociedade brasileira, como pude discutir mais pormenorizadamente e dialogando com parte da literatura pertinente ao entendimento do contexto mais amplo (SÁ, 2015).

### **A questão do poder na antropologia social**

Quando Goldman e Palmeira (1996, p. 4) afirmam que “a questão do poder está bem no centro da própria constituição da antropologia social”, fazem-nos pensar que o uso da palavra “questão” implica certa abordagem segundo a qual não se trata de pensar um “objeto” teórico. Trata-se, muito menos, de elaborar uma teoria geral do objeto (“política” ou “poder”) que tornasse fundamentada a pesquisa empírica sobre fenômenos tidos como “derivados”, a saber, “faccionalismo”, “partidos”, “eleições”, “voto” ou “representação política”. Fazer isso seria admitir o papel complementar ou acessório das

investigações antropológicas para os grandes voos de outras disciplinas, em especial aquelas que atuam com teorias gerais, imponentes e grandiloquentes sobre a modernidade, o Estado, a Sociedade civil, a Política, a Ética, a Democracia e outros modelos totalizantes.

Assim, ao analisar de um ponto de vista antropológico os significados do voto, por exemplo, o pesquisador precisa se confrontar com as visões naturalizadas de certa ciência política – não toda ela – afeita às mensurações e relatos sobre o comportamento eleitoral e político dado, como se objeto dado fosse, conseqüentemente, nessa veia crítica, lançando dúvidas sobre o alcance da teoria da escolha racional ou da teoria sociológica das influências (PALMEIRA, 1992, p. 26)<sup>3</sup>. Afinal, a tarefa de problematizar discursos cristalizados nas ciências sociais e na filosofia política passa pela experimentação de um tipo de dúvida hiperbólica (BOURDIEU, 1993, p. 49), uma vez que os pensamentos teóricos sobre tais “objetos” participam muito frequentemente dos processos de reificação pelos quais eles se transformam em objetos e em realidades substantivadas.

As ciências sociais e a filosofia política não escapam às estratégias políticas de produção simbólica do mundo social, principalmente da produção simbólica estatal, para cujos efeitos de legitimação contribuem<sup>4</sup>. Diante disso, qual o sentido de evitar partir de uma teoria do objeto para realizar uma discussão conceitual sobre a questão do poder? Para obter uma indicação, pode-se fazer uso da ideia de Michel Foucault segundo a qual a teoria pressupõe objetivações históricas que produzem a objetividade do objeto, de modo que a teoria não favorece o trabalho de análise, contudo, como o filósofo arremata a argumentação, “le travail d’analyse ne peut se faire sans une conceptualisation des problèmes traités. Et cette conceptualisation implique une pensée critique – une vérification constante. [...]” e esta “ne doit pas se fonder sur une théorie de l’objet” (FOUCAULT, 1984, p. 298).

Mesmo consciente de que Foucault rejeita até mesmo reflexões metodológicas tradicionais do tipo que os cientistas sociais costumam fazer, pois, para ele, não se trata

---

<sup>3</sup> Como argumenta Moacir Palmeira (1992, p. 27), ao elaborar tal crítica, “uma experiência de pesquisa fundada no pressuposto antropológico de que a percepção social que as populações têm dos processos e atividades em que estão envolvidas e de que os significados sociais que investem em suas ações têm conseqüências objetivas para os resultados dessas ações sugere-nos que o voto não é necessariamente uma empresa individual, que a questão da intencionalidade pode não ser pertinente, que não está necessariamente em jogo uma escolha; que a importância das eleições pode não se resumir à indicação de representantes ou governantes e que sequências aparentemente naturais como a que citamos acima podem não ser matéria de lógica, mas de ‘sócio-lógica’”.

<sup>4</sup> “On ne peut donc se donner quelques chances de penser vraiment un Etat qui se pense encore à travers ceux qui s’efforcent de le penser, qu’à condition de procéder à une sorte de doute radical visant à mettre en question tous les pressuposés qui sont inscrits dans la réalité qu’il s’agit de penser et dans la pensée même de l’analyste” (BOURDIEU, 1993, p. 50).

nem de teoria, nem de metodologia, pode-se usá-lo para alguns propósitos das ciências sociais, seguindo, inclusive, o mesmo critério “utilitário” (captura de conceitos e problemas para a formação de uma caixa de ferramentas) com o qual ele se relacionava com a literatura acadêmica em geral. Não ser fiel à Foucault, parece-me um bom ponto de partida para com ele dialogar nesse ponto. Para que o ponto de vista fique mais claro, é preciso ter em mente o seguinte:

Em primeiro lugar, é preciso compreender que a escolha do objeto não pode ser comandada por uma teoria qualquer, já que esta exige sempre uma objetivação dada anteriormente, ao menos de forma virtual; ou seja, exige uma escolha prévia do objeto. Que não se imagine, contudo, que essa recusa em colocar uma teoria na frente da análise seja signo de uma forma qualquer de empirismo ingênuo. Se a teoria é dispensável, o mesmo não ocorre com uma conceptualização prévia do problema a ser tratado. Uma tal conceptualização – e essa é a chave da questão que investigamos – se faz sempre a partir de questões práticas colocadas contemporaneamente (GOLDMAN, 1999, p. 67).

Portanto, é a própria noção do poder pensado como uma coisa que precisa ser questionada. O poder é uma problemática e não um objeto teórico acabado e muito menos uma “realidade” dada, a realidade do poder. Talvez, fosse mais interessante falar do poder dos efeitos de realidade, nesse caso. Assim, os objetivos da antropologia, com objeto e métodos próprios, se realizariam nessa contrafacção, pois o mais significativo é o estilo de sua problematização.

O poder, então, não seria uma coisa dada, não seria uma realidade substantiva para a qual se oferecem pensamentos teóricos que lhe correspondessem, pressupondo um apelo a uma concepção referencial da verdade, oferecendo-lhe inteligibilidade por meio do estudo dos símbolos que expressariam, num tipo de realismo semântico, suas fontes sociológicas. Desse modo, quando falamos de poder, no sentido em que essa noção ganhou valor operatório, implícito ou explícito, no pensamento antropológico, não reivindicamos um objeto sobre o qual a “tradição” da disciplina de modo unívoco e linear veio a oferecer, cumulativamente, uma maior inteligibilidade. Como Goldman e Palmeira (1996) sugerem, trata-se de desvelar mecanismos de descentramento e recentramento constantes, operados pelas perspectivas antropológicas sobre o problema etnográfico do poder. Destarte, quando se escreve sobre a questão do poder não se quer responder à pergunta sobre o que é o poder, transmutada quase sempre na pergunta “mais essencial” sobre a natureza da política em termos estatais ou pré-estatais, tão cara à filosofia política e às ciências políticas em suas versões hegemônicas (essas tradicionais funcionárias do Estado).

O importante é tentar escapar às reificações. De um ponto de vista político, para os antropólogos, em larga escala, também funcionários do Estado no mundo todo, em grande medida – é verdade que sem as mesmas pompas e dignidades daqueles outros –, torna-se importante buscar uma inquietação kafkiana para essa relação entre funcionalismo público e exercício da literatura (ou da antropologia): uma tortura sem fim. Mas não pretendo desenvolver esta questão, a qual certamente tem mais a ver com o valor político das investigações antropológicas com as “razões extra-acadêmicas” que as caracterizam (GOLDMAN; PALMEIRA, 1996, p. 1)<sup>5</sup>.

A antropologia, com sua extensa bagagem etnográfica e conceitual sobre as dimensões pessoais das relações sociais, sobre os imbricamentos das relações familiares, de parentesco, de amizade e de vizinhança com os processos de exercício do poder social, fornece os meios de evitar leituras sociologizantes, no mau sentido da palavra, e generalizantes, em face da releitura de antigos problemas sociológicos e da visualização de novos problemas (PALMEIRA, 1992, p. 30). A questão do poder, portanto, aparece como um horizonte para a construção de novas abordagens antropológicas, o que se faz na e pela pesquisa etnográfica, certamente.

Compreender os modos como esta problemática foi descentrada e recentrada pelas perspectivas antropológicas é buscar se municiar de instrumentos para a construção crítica de novos projetos, ou, nas palavras de Goldman e Palmeira (1996, p. 1),

[...] indagar de que modo uma certa tradição teórica e de pesquisa pode ser utilizada na construção de abordagens inovadoras de fenômenos que dizem respeito, não apenas a outras disciplinas acadêmicas, mas também a todos os que deles, direta ou indiretamente, participam.

Como não se trata de uma questão absolutamente “nova” para a antropologia, pois os trabalhos da antropologia política, desde 1940, estão de um modo ou de outro se defrontando com essa questão (CALDEIRA, 1989, p. 4), torna-se necessário pensar em que termos ela foi posta e repostada para não se cair na ilusão de que “todos” estão falando sobre a mesma “coisa”, apesar dos ângulos diferentes existentes sobre ela. Deve-se estar atento para as consequências epistemológicas da objetivação, produzidas pelos modos de pensar a concretude dos termos, como coisas naturais, em detrimento das relações pelas

---

<sup>5</sup> “Power does not enter the anthropological picture only at the moment of representation, for the cultural distinctiveness that the anthropologist attempts to represent has always already been produced within a field of power relations. There is thus a politics of otherness that is not reducible to a politics of representation” (GUPTA; FERGUSON, 1992, p. 17). Ver também Teresa Caldeira (1988, 1989) para discussões neste sentido.

quais são criados os efeitos de reificação, como se as categorias preexistissem aos conflitos sociais e interpretativos (HANDLER, 1984).

Para Pierre Clastres (1974), não é possível pensar o espaço social sem relações de poder, o poder político seria universal, imanente ao social, enquanto as formas de poder coercitivas não passariam de casos particulares, pois, mesmo sem instituições políticas, a política está se exercendo; não se pode pensar o social sem o exercício da política (CLASTRES, P., 1974, p. 20-21). Já se podem adivinhar aqui os problemas centrais, até hoje, para a antropologia, quando a disciplina trata dos fenômenos políticos: estes se definem, apenas, em termos estatais? O que seria a política sem suas formas estatais? A política é uma dimensão universal das relações sociais ou um domínio particular dos sistemas sociais com clivagens entre superiores e inferiores? As relações de poder devem ser compreendidas em termos de comando e obediência, em termos de construção da soberania e da cidadania, da autoridade moral por meio de processos de centralização, das relações sociais de produção ou como uma dimensão irreduzível das relações sociais em geral? Qual a relação entre poder, discurso, política, dominação, resistência, conflito e violência em contextos sociais concretos? Como apreender os processos de subjetivação e objetivação pelos quais operam as relações de poder?

### **Uma pequena história do problema**

Na história do problema da questão do poder na antropologia, como já apontado, não há um único modelo atuando, avançando de modo linear e cumulativo. Como mostram Goldman e Palmeira (1996), e já foi frisado anteriormente, além de modelos concorrentes, existem processos de descentramento e recentramento, deslocando e recolocando a questão do poder em eixos diferentes. Como discute Pierre Clastres (1974) em seu famoso livro *A sociedade contra o Estado*, as classificações das sociedades em “sem poder político” e “com poder político”, com Estado ou sem Estado, partem de um critério irrefletido, ou seja, pensam, implícita ou explicitamente, as relações de poder como relações de comando e obediência, cujos atributos seriam erigidos em termos de violência e coerção (CLASTRES, P., 1974, p. 7-10). Ele afirma que é preciso “problématiser la forme traditionnelle de la problématique du pouvoir: il ne nous est pas évident que coercion et subordination constituent l’essence du pouvoir politique partout et toujours” (CLASTRES, P., 1974, p. 12). Assim, ele conclui que, ou o conceito clássico de poder é adequado e aí se torna legítimo buscar instrumentos outros para se



compreender as sociedades sem poder, ou ele é inadequado e precisa passar por um profundo descentramento.

Para retomar a orientação geral de Goldman e Palmeira (1996), pode-se construir o seguinte mapa de orientação. Nos descentramentos e recentramentos produzidos pela antropologia quanto à questão do poder, se lida com conflitos entre modelos políticos-jurídicos, modelos sociologizantes, modelos processualistas, modelos extrajurídicos e não sociológicos, e modelos semióticos, entre outros. Todos eles se definem, diferentemente, em relação às vertentes microscópicas ou macroscópicas da análise, dualismo que em si já coloca problemas de monta<sup>6</sup>.

Existem problemas que, para um modelo, são de extrema relevância (por exemplo, a oposição indivíduo e sociedade para o modelo sociologizante, com suas questões a respeito dos grupos corporados, entendidos em termos de seus valores e de sua organização social) e que para outro possuem outras relevâncias analíticas (a mesma oposição indivíduo e sociedade que é objeto de crítica para os modelos que se contrapõem ao juralismo e ao juridicismo que invade e captura a análise sociocultural). Como se pode depreender, as fronteiras epistemológicas entre esses modelos não são absolutas, elas são móveis e indecisas. Em um sentido inverso ao exemplo anterior, um postulado explícito para um modelo pode funcionar como implícito em outro. Quando a crítica processualista da década de 1960 dos esquemas sociologizantes do funcionalismo-estrutural da década de 1940-50 se realiza, criticando as noções de sistema e função e valorizando o processo político com suas relações sociais concretas, um novo recentramento se processa, contudo, o processualismo apresenta também seus limites, na medida em que:

[...] se dá a partir do pressuposto de um predomínio das relações interindividuais e que acaba desembocando num transnacionalismo individualista e manipulatório. [...] quando aplicado a realidade sociais de larga escala, este modelo tem como consequência quase inevitável a limitação da abordagem antropológica a dimensões ou aspectos supostamente 'marginais' à sociedade estudada. Nesse sentido, o processualismo não consegue escapar da recorrente tendência da antropologia britânica em opor indivíduo (ou interações individuais) e sociedades (ou grupos). Tendência circular, pois o privilégio dos grupos leva, em última instância, a encará-los como uma espécie de superindivíduos, e o privilégio de redes centradas em indivíduos conduz a nelas descobrir todas as propriedades de um grupo, ainda que informalmente organizado (GOLDMAN; PALMEIRA, 1996, p. 3).

Em outro registro, pode-se perguntar até que ponto as etnografias contemporâneas sobre relações de poder não guardam relações com os modos de pensar a questão da

---

<sup>6</sup> Pode-se encontrar em Joseph (1984) um caminho para esse problema específico, pois segundo ele “il n’y a pas de domaine propre à la micro-sociologie” (JOSEPH, 1984, p. 551).

política, constituídos pela antropologia política dos anos 1940, 1950 e 1960. Não haveria uma ruptura total como sugerida por Caldeira (1989, p. 4) ao apreciar trabalhos posteriores a essas décadas? Há aí uma ruptura definitiva? Ou seja, até que ponto os postulados da “antropologia política tradicional” não foram contrabandeados para o interior das discussões recentes sobre o poder que se pensam como marcos de uma ruptura com o funcionalismo e o processualismo? Até que ponto a assimilação de Michel Foucault pela antropologia manteve a radicalidade do descentramento produzido por ele sobre a problemática do poder? Estas questões estão subjacentes ao que estou discutindo neste texto, mas não serão enfrentadas diretamente, são apenas sugestões para os debates.

### **Precursos da antropologia política**

Nos seus primórdios – ou naquilo que se convencionou serem as análises precursoras da antropologia –, com o evolucionismo social, as teorias antropológicas pareciam oscilar entre duas posturas: de um lado, pensavam as ditas sociedades primitivas como sendo desprovidas de organização política real, daí sociedades sem poder político (anárquicas); de outro, se algumas sociedades primitivas conheciam instituições políticas, tendo saído da suposta anarquia primordial, teriam feito tal saída pelos excessos da tirania e do despotismo. Assim, a condição política dos “primitivos” ou é negada pela falta ou afirmada pelo excesso (CLASTRES, P., 1974, p. 25).

O estudo das ditas sociedades primitivas esteve desde o início ligado a questões legais. Bachofen, Köhler, Maine, McLennan e Morgan eram, afinal, advogados ou juristas. Os desenvolvimentos da família, do casamento, da propriedade privada e do Estado eram pensados ou como questões legais diretas ou inflectidas pelo modelo jurídico de pensamento social (KUPER, 1988, p. 3). É interessante reter que, na construção da ortodoxia etnológica, em torno da questão das origens da humanidade, cinco crenças básicas haviam se sedimentado, ainda segundo Adam Kuper (1988), na última década do século XIX: 1) as sociedades primitivas estavam ordenadas na base de relações de parentesco; 2) a organização do parentesco se baseava em grupos de descendência; 3) estes grupos de descendência eram exogâmicos e se ligavam por séries de trocas matrimoniais; 4) estas instituições primitivas estavam cristalizadas em cerimônias e em terminologias do parentesco e se referiam a práticas primevas, ou seja, eram sobrevivências; e 5) o surgimento e o desenvolvimento da propriedade privada fizeram

emergir, na história da humanidade, de modo revolucionário, um estágio evolutivo superior baseado em estados territoriais (KUPER, 1988, p. 7).

Pode-se perguntar como o problema do poder era tratado em autores como Maine e Morgan – que dentre os anteriormente citados foram os únicos que li diretamente? Eles se punham esse problema? Quais eram as noções explícitas e implícitas sobre a questão do poder presentes em suas formulações e de que modo elas foram legadas ou capturadas para desenvolvimentos posteriores da antropologia sociocultural?

O modelo jurídico-político de Maine, ao instituir os pares de oposição *status*/contrato, de um lado, e sangue/território, de outro, partilhas bem ao gosto de outros pares do tipo “*grand partage*”, que alimentam, até hoje, explicitamente ou não, os voos teóricos das ciências sociais e, conseqüentemente, de suas pesquisas empíricas, institui a partida nessa restrição segundo a qual o objeto da antropologia se circunscreveria às sociedades sem Estado (GOLDMAN; PALMEIRA, 1996, p. 4)<sup>7</sup>.

Para os casos dos povos indo-europeus estudados por Maine, uma dupla revolução se deixaria entrever: 1) a passagem de organizações sociais centradas na ordem do parentesco para organizações sociais articuladas como território; e 2) a passagem de sociedades ancoradas no *status* para sociedades fundadas no contrato (BALANDIER, 1967, p. 13-14).

Vale lembrar que, no pensamento primitivista dos autores do século XVIII, os problemas ligados à relação entre natureza e razão tinham se desdobrado, na construção de uma imagem do selvagem, a partir da oposição sociedade livre *versus* sociedade policiada. O selvagem, como imagem negativa dos civilizados, era associado à liberdade, entendida como ausência de subordinação política, como anarquia, tal como discute Hélène Clastres (1978, p. 211-215). Havia, como pano de fundo, a formulação filosófica para o tema da origem da política em termos da construção da soberania. Todavia, a evolução necessária da sociedade selvagem, ou melhor, da selvageria à civilização, não era uma questão do século XVIII (CLASTRES, H., 1978, p. 222). A passagem do estado de natureza para a sociedade política era uma questão importante para a discussão da legitimidade do poder político. Oferecia ao “monde policé une image actuelle de son propre commencement” (CLASTRES, H., 1978, p. 225). Se o iluminismo pensava o progresso, fazia-o segundo a ordem das razões, o progresso não era “le chemin qui s’ouvre aux sociétés sauvages, mais celui que, à rebours, il faut bien imaginer pour rendre compte de la société présente” (CLASTRES, H., 1978, p. 226).

---

<sup>7</sup> Sobre as operações de partilha, os grandes divisores e as relações dessas questões com o conhecimento antropológico, consultar Goldman e Lima em Goldman (1999).

Para que se compreenda melhor a discussão, faz-se necessário ter em mente que nas teorias filosóficas do século XVIII, contra as quais Maine se batia, dominava uma concepção jurídica sobre o poder, segundo a qual:

Le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur et dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit [...] qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer une souveraineté politique. La constitution du pouvoir politique se fait donc dans cette série, dans cet ensemble théorique auquel je me réfère, sur le modèle d'une opération juridique qui serait de l'ordre de l'échange contractuel. Analogie, par conséquent, manifeste et qui court tout le long de ces théories, entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse (FOUCAULT, 1994, p. 169).

Maine desenvolveu um método histórico e comparativo, cujo objetivo, como demonstra Kuper (1988), era se bater contra as teorias de governo e de lei erigidas pelos contratualistas e utilitaristas; havia aí um objetivo político de impedir a aplicação dos princípios individualistas e contratuais sobre a origem da sociedade política aos domínios coloniais britânicos sobre a Índia (KUPER, 1988, p. 17). Porém, ao se bater contra as concepções jurídicas da filosofia política contratualista e utilitarista, Maine se valia de concepções igualmente jurídicas sobre as relações políticas, mas recorria ao método histórico e comparativo para demonstrar que, na origem da história humana, estavam grupos corporados, governados sob o poder despótico dos patriarcas.

Assim, desde o início, o debate teórico sobre as origens do poder político funcionava como um elemento de um regime de verdade, ou seja, a “verdade”<sup>8</sup> sobre as origens do poder político produzia efeitos teóricos e práticos sobre os espaços de relações efetivos<sup>9</sup>. Cabe observar que o enraizamento conceitual da antropologia política nas questões levantadas pela filosofia política, seja qual for o caminho da leitura que se faz, de proximidade ou de distanciamento, de negação ou de afirmação, apresenta-se como um horizonte insuperável (ABÉLÈS, 1990, p. 6-7)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Aqui no sentido que Foucault entende o que seja discurso verdadeiro, como “un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés” (FOUCAULT, 1994, p. 113).

<sup>9</sup> Lembra Châtelet (1976, p. 36-38), a filosofia sempre desempenhou um papel político proeminente nos debates intelectuais e na fabricação de mensagens políticas.

<sup>10</sup> Um texto interessante sobre as relações entre filosofia política e antropologia é o de Sahlins (1968), no qual o autor relaciona, de modo crítico, o *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss ao *Leviatã* de Hobbes. O autor levanta a tese de que tanto em Mauss quando em Hobbes “la guerre est la structure sous-jacente de la société” (SAHLINS, 1968, p. 7). Em outro sentido, Evans-Pritchard e Fortes (1969), na clássica introdução ao livro *African Political Systems*, fazem filosofia política e antropologia política se dissociarem de modo drástico, tanto que recomendam aos leitores evitar os filósofos políticos como fonte de problemas para a antropologia.

Ademais, a linguagem de Maine (1972) forneceu uma série de metáforas para o pensamento antropológico. Vou aqui inventariar algumas dessas imagens ao fazer um resumo dos argumentos do autor (trata-se apenas de fazê-las aparecer, sem entrar na discussão de seus fundamentos teóricos, o que nos levaria a discutir as bases do chamado evolucionismo social em antropologia, por si só outro trabalho). Resumidamente, é o seguinte: ao buscar as formas mais simples do social e dos fenômenos da lei e do governo, tornava-se imperativo para ele pensar uma história das sociedades primitivas, o que colocaria o debate no plano da infância da humanidade. Sua teoria patriarcal, segundo a qual a família, como grupo elementar corporado e consolidado pela submissão ao macho de maior ascendência e autoridade, ao ligar as noções de poder paterno e domínio, deveria levar o leitor a pensar num germe imaturo do Estado ou de “*commonwealth*”. Para o autor, não se deve perder de vista o fato de que: “*society in primitive times was not what it is assumed to be at present, a collection of individuals. In fact, and in the view of the men who composed it, it was an aggregation of families*” (MAINE, 1972, p. 74).

Para Maine (1972, p. 74), a unidade social primordial nas origens humanas era a família. O conjunto de famílias em uma sociedade antiga se apresentava como um sistema de pequenas corporações independentes. Cada uma dessas unidades corporadas comandada despoticamente por um chefe da casa. A união política, portanto, se basearia no *pater potestas*, de modo que famílias estariam englobadas por Casas, a agregação destas resultaria em Tribos e, então, fez-se o Estado. Todavia, a passagem para este último sistema de poder (ou de governo, para usar o termo de Maine e Morgan) foi uma passagem revolucionária, possibilitada pela contiguidade local, cujo papel, como base da ação política comum, possibilitou a emergência do Estado.

Nos agregados, onde “*kinship in blood is the sole possible ground of community in political functions*” (MAINE, 1972, p. 76), a união política se fundamentava única e exclusivamente no poder do patriarca, de modo que até o crime era um ato corporado. Com a emergência do Estado, processo possibilitado pela passagem revolucionária do sangue ao território, estaria lançada a base para a segunda passagem revolucionária, “*status to contract*”. Do primitivo ao tradicional, do tradicional ao moderno, clivagens que renderam frutos em todas as grandes teorias sociológicas.

Como ensina Evans-Pritchard (1989), Maine, com seu tratamento da teoria legal com viés antropológico, concentrava seu interesse nas origens das instituições legais; seu pensamento era jurídico, todavia informado pela etnologia vitoriana. Ele se posicionava de acordo com problemas como “codificação da lei”, divergências profundas entre as

teologias ocidental e oriental, relações entre direito civil e criminal para a história natural das leis, entre outros problemas de relevância técnica para o conhecimento jurídico. Contudo, para a antropologia, o que provocou “violentas disputas” foram as discussões de Maine sobre agnação e *patria potestas* (EVANS-PRITCHARD, 1989, p. 131). O fundamento da agnação, ou seja, da transmissão da herança sociológica em termos de descendência unilinear, seria a autoridade paterna, cujo reconhecimento estaria na base da identidade de linhagem. A descendência matrilinear, para Maine, assim como para os seus romanos, não era sequer cogitada. Maine, portanto, foi o grande advogado da teoria patriarcal, uma importante variante textual da ideologia jurídica da Era Vitoriana. O importante, no momento, é reter que a tese central de Maine estaria na ideia de que “é o parentesco e não a contiguidade que constitui a base da ação política comum nas sociedades primitivas” (EVANS-PRITCHARD, 1989, p. 132). A contiguidade local ofereceria outra base para a ação política comum. Uma base em termos territoriais. Em Maine, portanto, já se esboçava a ideia de quebrar a crença do pensamento político ocidental, segundo a qual a emergência da política estava em função da emergência do Estado. Consequentemente, Maine possibilitava uma operação intelectual que iria não mais pensar parentesco e política em termos absolutamente excludentes numa relação. Desde a apropriação dessa tese de Maine:

L’anthropologie politique, loin de concevoir parenté et politique comme des termes exclusifs l’un de l’autre ou opposés l’un à l’autre, a révélé les liens complexes existant entre les deux systèmes, et fondé l’analyse et l’élaboration théorique de leurs rapports à l’occasion de recherches conduites sur le terrain (BALANDIER, 1967, p. 60).

Neste ponto, vou inserir uma citação de Sahlins (1970) que, em razão do seu objetivo didático, é bastante esclarecedora para compreender o que significa falar de vínculos territoriais em sociedades articuladas sobre as relações de parentesco (lato senso) e de sociedades articuladas como territórios; apesar de longa, vale a pena:

Outra fórmula convencional “do parentesco ao território” – supondo que a sociedade primitiva é “baseada no” parentesco, a civilização no território – expressa melhor a transformação evolucionária [pois a presença do Estado diferenciaria a civilização da sociedade tribal]. Mas esta está demasiadamente comprometida, e portanto é vulnerável a críticas ingênuas. O menos graduado noviço em Antropologia pode apontar que muitos povos primitivos ocupam e defendem territórios separados; ou que os grupos constituintes das sociedades tribais, tais como linhagens ou clãs, são frequentemente centrados em Estados (sic) territoriais, e sem sua terra o clã está morto. Essa crítica está bastante informada sobre sociedade primitiva, mas insuficientemente informada do significado de “parentesco ao território”, que é uma espécie de provérbio

evolucionário, a condensação metafórica de um desenvolvimento complexo. Pelo menos “território” deveria ser aqui entendido como domínio, o reino de um poder soberano. **O desenvolvimento crítico não foi o estabelecimento de territorialidade na sociedade, mas o estabelecimento da sociedade como um território.** O Estado e suas subdivisões estão organizados enquanto territórios – entidades territoriais sob autoridades públicas – opondo-se, por exemplo, a entidades de parentesco sob chefes de linhagem. Sir Henry Summer Maine, quando argumentava contra a antigüidade da soberania territorial na Europa, epistemologizou, apropriadamente, seu desenvolvimento fora das concepções tribais através de algumas mudanças no título assumido pelos reis da França: desde o merovíngio “Rei dos Francos” ao capeto “Rei da França” (SAHLINS, 1970, p. 15-16, grifos meus).

Balandier (1967) acentua que é a contiguidade local que define a ação política comum para Maine. Ele cita uma frase deste autor, de um modo um tanto o quanto descontextualizado (BALANDIER, 1967, p.13) e, assim, parece deixar escapar o que Evans-Pritchard percebera mais claramente, ou seja, que a apropriação posterior dos textos de Maine por Morgan significou a perda da dimensão política das relações sociais de parentesco. Balandier, ao comentar a importância de Maine e de Morgan para a antropologia política, parece não ter dado a devida atenção à observação de Evans-Pritchard. Este ponto é importante, porque Morgan, para alguns autores, iria dar um passo atrás ao não reconhecer a dimensão política dos vínculos de parentesco ou, na interpretação de Abélès (1990, p. 37), “adoptant en apparence la dichotomie de Maine, il propose une théorie du comunisme primitif qui l’amène à disjoindre le politique du social”. Ou ainda nas palavras do próprio Balandier (1967), o modo de interpretação de Morgan “conduit pratiquement l’anthropologie à priver du politique un vaste ensemble de sociétés” (BALANDIER, 1967, p. 14).

Na segunda parte de *Ancient Society*, intitulada “o desenvolvimento da idéia de governo”, Morgan (s.d.) faz a famosa divisão entre dois tipos de sociedade com seus respectivos sistemas de governo.

A história da humanidade não elaborou mais que dois sistemas de governo, dois sistemas organizados e bem definidos da sociedade. O primeiro e o mais antigo foi uma **organização social** fundada sobre as gens, as fatrias e as tribos; o segundo e o mais recente foi uma **organização política** fundada sobre o território e sobre a propriedade (MORGAN, [s.d.], p. 79).

Na sociedade gentílica (*societas*), o governo dos homens, para usar uma expressão do autor, se assentaria em relações puramente pessoais, ou seja, de parentesco. O “parentesco” atuaria como um “sistema social e governamental” (MORGAN, [s.d.], p. 81) não político. Como as sociedades gentílicas são sociedades sem estado, “o governo

era essencialmente democrático” (MORGAN, [s.d.], p.84). O clã, como “corpo organizado de consanguíneos”, estabeleceria os modos de sucessão, as formas de transmissão da herança social, por meio dos laços de parentesco (no modo de sucessão agnático), de modo que as obrigações recíprocas responsáveis pela coesão do grupo de parentesco clânico funcionariam como uma fonte de governo e poder social pré-político, via mecanismos sociológicos difusos, mais assentados no costume do que em instituições especializadas de exercício da autoridade com poder executivo, aliás, ausentes das sociedades gentílicas.

Na sociedade política, o sistema social perde sua força de governo dos homens para o sistema político, sinônimo de emergência do Estado e ligado ao fenômeno do surgimento de diferenciais de poder entre os membros e grupos da sociedade. E “um Estado deve ter por base um território e não as pessoas; o povoado como unidade do sistema político e não a gens, que é a unidade do sistema social” (MORGAN, [s.d.], p. 146).

Apesar de criticado por destituir o fenômeno político do âmbito das sociedades primitivas, abrindo as portas para os estudos antropológicos do parentesco em sentido estrito, Morgan parece sustentar suas teses de modo lógico e consistente. Se, para ele, o fenômeno político é exclusivo de certas sociedades, as que constituíram seu espaço social em divisões de classe – o que as tornaria contrárias aos princípios gentílicos do exercício de um poder democrático –, a questão do poder aparece com mais proeminência do que nas elaborações de Maine, pois são realçados por ele os motivos materiais e econômicos da constituição do sistema político. Como escreveu Morgan ([s.d.], p. 256), “a passagem da sociedade gentílica à sociedade política não poderia dar-se enquanto o conceito de propriedade não atingisse um determinado estágio de desenvolvimento”.

Talvez, tenha sido isso o que queria indicar Abélès (1990, p. 28) quando escreveu que Maine não se colocava a questão do poder. Preocupado com a origem das instituições legais, suas ideias sobre ação política estavam impregnadas de concepções jurídicas sobre o exercício da autoridade, mesmo que com viés antropológico. A constituição do poder patriarcal parece anunciar, como condição, a passagem revolucionária para a ação política em bases territoriais. Tudo se passaria como se o patriarcalismo preparasse o caminho para a ascensão do poder estatal, ao lançar as bases sociológicas do princípio de contiguidade local. Já para Morgan, o uso da noção de poder é corrente. Ele nos fala de “poder militar”, “poderes administrativos”, “poder do conselho”, principalmente quando está elaborando sua teoria de governo, segundo a qual houve uma sucessão de três tipos de governo das sociedades primitivas e bárbaras: governo de um poder (o conselho), governo de dois poderes (o



conselho e o general) e governo de três poderes (o conselho de deliberação, a assembleia do povo e o general) (MORGAN, [s.d.], p. 145-146). Mas a linguagem desse poder é a linguagem dos direitos e dos deveres sociais. Morgan se prende a uma concepção constitucional do poder, mesmo que seu modelo tenha incorporado questões de evolução tecnológica e intelectual, o que sugeriria uma guinada materialista, tão ao gosto das apropriações marxistas. Todavia, a evolução técnica e social estava ancorada no problema do progresso moral da humanidade (KUPER, 1988, p. 62).

Na operação de descentramento, operada na década de 1940 pela antropologia social na versão do estrutural-funcionalismo britânico, buscava-se pensar a política, considerando suas diversas formas sociais, independentemente de se estas possuíam mecanismos especializados e autonomizados para o exercício do poder político. Assim, as sociedades sem mecanismos estatais de concentração do poder, por exemplo, não ficariam fora das análises das relações políticas pela antropologia, pois nelas a organização política se fundaria em imbricamentos entre parentesco e poder. Como já salientei, em vez de excludentes entre si, as estruturas da reciprocidade e as estruturas da subordinação manteriam relações de oposição e complementaridade (BALANDIER, 1967, p. 60). O campo de demonstração empírica da tese de Maine encontraria terreno fértil nas elaborações dos antropólogos africanistas sobre as chamadas sociedades segmentares ou de linhagens, de um lado, e as sociedades com governo primitivo, de outro. De fato, estamos diante de um projeto que une os trabalhos etnográficos sobre diversas sociedades africanas, tomando a organização política como chave de entrada, e com pretensões comparativas, como podemos depreender da introdução clássica de Evans-Pritchard e Fortes (1969) a *African Political Systems*, que seguirei em um pequeno resumo para efeitos de orientar a entrada no problema.

Em *African Political Systems*, estão em jogo oito sociedades africanas: Zulu, Ngwato, Bemba, Banyankole, Kide, Bantu Kavirondo, Tallensi e Nuer. O estudo comparativo delas, como qualquer outro estudo comparativo, precisa respeitar as seguintes condições: (a) as informações e descrições sobre os sistemas políticos de cada uma delas devem ter sido coligidas seguindo os princípios e as regras da etnografia profissional; (b) o estabelecimento de uma tipologia para elas é condição da comparação para que não se compare o que não se pode igualar; (c) a comparação pode servir para a análise de sociedades particulares pertencentes a diferentes áreas e tipos políticos, todavia, é preciso (d) levar em conta que os sistemas políticos implicados, mesmo de tipo diferentes, devem se ligar a uma cultura geral semelhante; (e) deve-se ter em mente que

formas culturais homogêneas podem se apoiar em estruturas políticas heterogêneas e vice-versa; (f) do mesmo modo que conteúdos culturais totalmente diferentes podem responder em processos sociais a funções idênticas. Em resumo:

A comparative study of political systems has to be on an abstract plane where social processes are stripped of their cultural idiom and are reduced to functional terms. The structural similarities which disparity of culture conceals are then laid bare and structural dissimilarities are revealed behind a screen of cultural uniformity. There is evidently an intrinsic connexion between a people's culture and their social organization, but the nature of this connexion is a major problem in sociology and we cannot emphasize too much that these two components of social life must not be confused (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 3).

Como o estudo comparativo preconizado pelos autores pretende adentrar nos princípios da organização política africana, tendo em vista conclusões de natureza geral e teórica, pode-se questionar sobre qual o tipo de abordagem que prevalece aí no trato da questão do poder e da representação simbólica, ou, mais precisamente, qual a noção forjada pelos autores de algo que poderíamos chamar de simbolismo do poder, retomando assim a ideia de Geertz aventada no início desse texto para complementar Foucault.

Para colocar essa questão do poder, é preciso pensar que a antropologia política da década de 1940 também promove um deslocamento considerável no conceito de estrutura social. Se as primeiras formulações do conceito de estrutura social na antropologia social britânica tendiam a pensar as atribuições de *status*, de direitos e deveres sociais, a partir do quadro doméstico das relações de parentesco – pensando as relações genealógicas entre as pessoas como motor dessa atribuição da posição social, os antropólogos africanistas forneceram a guinada, já pressuposta em Radcliffe-Brown (1989), segundo a qual o sistema de posições sociais se ligava ao problema da descendência, ou, mais precisamente, ao problema dos grupos corporados com funções políticas, já que a linhagem é um desses grupos, ou seja, um grupo corporado de descendência unilinear (matrilinear ou patrilinear), fundamental de um ponto de vista político para as sociedades que não possuem um sistema legal e político central e definido para a atribuição de títulos sociais (MAIR, 1969, cap. 5; REDFIELD, 1965, cap. 3). Inclusive, para Fortes (1953, p. 25):

The most important feature of unilineal descent groups in Africa brought into focus by recent field research is their corporate organization. When we speak of these groups as corporate units we do so in the sense given to the term "corporation" long ago by Maine in his classical analysis of testamentary succession in early law [...]. We are reminded also of Max Weber's sociological analysis of the corporate group as a general type of social formation [...]. The guiding ideas in the analysis of African lineage organization have come mainly from Radcliffe-Brown's formulation of the structural principles found in all kinship systems [...] (FORTES, 1953, p. 25).

O que são os grupos corporados? O que está implicado na ideia de uma sociedade de linhagens, onde estas seriam grupos corporados de descendência unilinear? Quais seriam as condições de existência de uma organização segmentar? E, em um registro ulterior, em que sentido se poderia usar o princípio da segmentação como um ponto de vista sobre as relações sociais, mesmo em sociedades sem organização segmentar? São perguntas que surgem, mas que não se pretende mais uma vez respondê-las em definitivo.

Retomemos, então, a introdução de Evans-Pritchard e Fortes (1969) para não darmos um passo maior do que as pernas. Ora, as oito sociedades estudadas em *African Political Systems* podem ser divididas em dois tipos de sistemas políticos. Um primeiro tipo abrangeria as sociedades com autoridade centralizada, com máquina administrativa e instituições judiciais bem definidas, nas quais as distribuições diferenciais de riqueza, privilégio e *status* corresponderiam à distribuição do poder e da autoridade (Zulu, Ngwato, Bemba, Banyankole e Kede). Um segundo tipo se referiria às sociedades marcadas pela falta de formas centralizadas de autoridade, pela não existência de burocracia, com seus corpos de especialistas, e, conseqüentemente, de instituições judiciais, assim não haveria nelas divisões explícitas de posição, *status* e riqueza. O primeiro tipo seria governamental e o segundo não governamental, o que não exclui a questão do poder, ou seja, do governo dos homens. A política não seria um atributo exclusivo das sociedades estatais. Parece-me que este ponto remete diretamente para a questão do poder segundo a ótica da antropologia política britânica.

Nos dois tipos de sistema político, as relações entre parentesco (lato senso) e organização política seriam diferentes. Diferentemente dos antropólogos norte-americanos, os antropólogos da tradição britânica, quando falam de organização social, não estão se referindo ao quadro estrito (doméstico) do sistema de parentesco. Vimos que a antropologia norte-americana deve a Morgan essa ideia de que as sociedades primitivas seriam organizações sociais, ou seja, fundadas no parentesco, e não organizações políticas. A antropologia política britânica vai fazer, a partir de seu nascimento, uma distinção entre sistema de parentesco e sistema de linhagens. Pelo primeiro sistema, entendem: “the set of relationships linking the individual to other persons and to particular social units through the transient, bilateral family” (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 6). Pelo segundo sistema, “the segmentary system of permanent, unilateral descent groups” (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 6). Assim, os grupos de parentesco ligados à organização doméstica da sociedade seriam muito importantes para

a vida das pessoas dessa sociedade, todavia, somente as linhagens ganhariam, enquanto personalidades legais, importância de primeira ordem para o sistema político. As linhagens regulariam as relações políticas entre seus segmentos territoriais <sup>11</sup>.

Nas sociedades com sistema político-legal centralizado, os vínculos territoriais seriam o seu próprio quadro de referência e atuação (as unidades territoriais são definidas pelo sistema administrativo). No entanto, em ambos os casos, “political relations are not simply a reflexion of territorial relations. The political system, in its own right, incorporates territorial relations and invests them with the particular kind of political significance they have” (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 11).

Em uma sociedade de linhagens, não haveria uma fusão total entre o sistema de parentesco e as relações políticas, como parece ocorrer em sociedades de outro tipo, as mais estudadas pelos antropólogos nas sociedades melanésias e polinésias, onde parentesco e regulação de conflitos sociais parecem se fundir irresistivelmente. Na sociedade de linhagens, o sistema de linhagens funciona como o fiel da balança entre o sistema de parentesco e a estrutura política da sociedade<sup>12</sup>.

A vida política não se confunde com a vida doméstica, família, lar, família agrupada

[...] que não são e não fazem parte de sistemas segmentários e nos quais o status dos membros, uns em relação aos outros e a terceiros, é diferenciado. [pois] Os laços sociais em grupos domésticos são fundamentalmente de ordem de parentesco, e a vida corporativa é normal (EVANS-PRITCHARD, 1993, p. 10).

Nos segmentos de linhagem, quando seus membros agem uns em relação aos outros ou em relação a estranhos como membros do grupo corporado de descendência unilinear, a atribuição de seu status é não diferenciada.

---

<sup>11</sup> Aqui as unidades territoriais seriam comunidades locais definidas pelos princípios das linhagens, os segmentos territoriais são coordenados entre si pelas inter-relações dos segmentos de linhagens. Sobre isso ver Evans-Pritchard e Fortes (1969, p.10).

<sup>12</sup> Quando Lévi-Strauss (1982) demarca a distinção analítica entre estruturas elementares e estruturas complexas do parentesco, sendo as primeiras pensadas como “os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e os dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 19), revela que entramos no domínio das últimas, “quando a razão da preferência ou da prescrição depende de outras considerações” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 30), ou seja, de outros critérios sociais de regulamentação das trocas matrimoniais, como aqueles baseados nos diferenciais de poder, de riqueza, de prestígio social etc. O regime das trocas, do qual a nomenclatura do parentesco e as regras matrimônias participam como elementos complementares do sistema de trocas, no caso das estruturas simples, passaria pela inclusão e exclusão simbólica das unidades constitutivas dos grupos sociais segundo mecanismos estreitamente vinculados à ordem e ao idioma do parentesco. Quais seriam então as divergências, de um ponto de vista técnico, etnológico para usar o conceito de Lévi-Strauss, entre a teoria da descendência e a teoria da aliança? Um tema para discussões.

Nas sociedades com formas centrais de exercício do poder, a política está ligada à distribuição desigual dos privilégios econômicos, todavia sempre com contrapartidas dos superiores estruturais em face dos inferiores estruturais, por meio de obrigações econômicas criadas e pensadas como vínculos morais entre superiores e inferiores relativos. Heterogeneidades culturais e econômicas não estão necessariamente ligadas a formas políticas centralizadas, porém autoridade central e organização administrativa parecem ser necessárias para regular a vida social de espaços muito heterogêneos e com relações assimétricas entre suas unidades constitutivas (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 9). Quando a exogamia local atuasse como meio da aliança política (CLASTRES, p, 1974, p. 57), o sistema de aliança para o qual a nomenclatura e as classificações do parentesco e o sistema matrimonial forneceriam de modo complementar a coesão interna. E o que seria do regime de aliança dessa natureza se confrontado com mecanismos sociais de outra ordem? Até que ponto um regime discursivo e político como esse suportaria trazer para si os critérios alienígenas de divisão social? O que dizer da tese central de Pierre Clastres (1974) e de suas consequências para uma teoria da aliança, tese segundo a qual:

Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exercer ce qui est destiné à la tuer: le pouvoir et le respect du pouvoir. La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre le base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes (CLASTRES, P., 1974, p. 169).<sup>13</sup>

Para a teoria da descendência, um sistema de classes ou de castas pode ser fruto de uma enorme divergência cultural e econômica do espaço social. Isso dependeria do balanço de forças no interior do sistema político. E no caso das sociedades de linhagens, quais seriam os seus limites de sustentação? As formas de dirimir divergências de interesses e tendências de conflito nas sociedades com formas centralizadoras de poder passariam pelo modo como são equacionadas as relações entre autoridade central e autonomia regional (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 11). As revoltas das

---

<sup>13</sup> Para uma crítica sociológica das análises que derivam exclusivamente os processos de poder das desigualdades materiais e econômicas, ver as argumentações de Elias e Scotson (2000, p. 33-35).

chefaturas contra o poder central e a manipulação dos chefes locais pelo poder central ocorreriam numa disputa pelo aumento ou diminuição do poder central pelo enfraquecimento ou fortalecimento dos poderes de certos chefes locais em detrimento de outros. Assim, “the King’s power and authority are composite” (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 12).

As relações de poder passam – e aqui o poder parece ser entendido como uma relação de comando e obediência, ou seja, como dominação em sentido weberiano<sup>14</sup> – pela construção de um vínculo moral entre superiores e inferiores relativos, para o qual são criadas responsabilidades e obrigações costumeiras. Nessas sociedades, não haveria conflitos entre teorias de governo; o fenômeno da competição política é restrito ao quadro de uma única teoria de governo, cuja legitimidade não se põe em xeque. O objetivo e o significado de uma rebelião são limitados, porque a rebelião não propõe uma nova forma de governo, apenas força a mudança de pessoal.

Para as sociedades segmentares, a regulação dos conflitos passa pela equivalência estrutural dos segmentos que as compõem, os quais se encontram espacialmente justapostos.

Uma pessoa é membro de um grupo político de qualquer espécie em virtude de não ser membro de outros grupos da mesma espécie. Ela os vê enquanto grupos e os membros destes a vêem enquanto membro de um grupo e as relações da pessoa com eles são controladas pela distância estrutural entre os grupos envolvidos [...]. Uma característica de qualquer grupo político é, conseqüentemente, sua invariável tendência para divisões e oposição de seus segmentos, e outra característica é sua tendência para a fusão com outros grupos de sua própria ordem em oposição a segmentos políticos maiores do que o próprio grupo. Os valores políticos, portanto, estão sempre em conflito, falando-se em termos de estrutura. Um valor vincula uma pessoa a seu grupo e um outro a um segmento do grupo em oposição a outros segmentos do mesmo, e o valor que controla suas ações é uma função da situação social em que a pessoa se encontra. Pois uma pessoa vê a si mesma como membro de um grupo apenas enquanto em oposição a outros grupos e vê um membro de outro grupo como membro de uma unidade social, por mais que esta esteja fragmentada em segmentos opostos. (EVANS-PRITCHARD, 1993, p. 149).

Aqui me parece caber a observação de Marcel Mauss (1966) segundo a qual uma das condições do *potlatch* seria “l’instabilité d’une hiérarchie que la rivalité des chefs a justement pour but de fixer par instants” (MAUSS, 1966, p. 171, nota 1). Ou então, pensar

---

<sup>14</sup> Conforme Weber (1996), poder é um conceito sociologicamente amorfo, pois “todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada” (WEBER, 1996, p. 43), já dominação, como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (WEBER, 1996, p. 43), envolve a probabilidade de um comando ser obedecido. Na dominação política, o uso ou a ameaça de uso da força física, nos limites de um espaço social, funciona como seu caráter específico, mas não suficiente.

as três condições de regulamentação dos litígios entre as pessoas que possibilitam o exercício do velho direito germânico, como analisa Michel Foucault (1996). Primeira condição: não há ação pública, representantes do poder que fazem acusações contra pessoas, “para que houvesse ação penal no velho direito germânico era [condição] a existência de dois personagens e nunca de três” (FOUCAULT, 1996, p. 56). Segunda condição:

[...] uma vez introduzida a ação penal, uma vez que um indivíduo se declarasse vítima e reclamasse reparação a um outro, a liquidação judiciária devia se fazer como uma espécie de continuação da luta entre os indivíduos. Uma espécie de guerra particular [...] O direito é, portanto, a forma ritual da guerra (FOUCAULT, 1996, p. 56-7).

Terceira condição:

[...] se é verdade que não há oposição entre direito e guerra, não é menos verdade que é possível chegar a um acordo, isto é, interromper essas hostilidades regulamentadas [...] [,] pode-se romper a série de vinganças l com um pacto. Nesse momento, os dois adversários recorrem a um árbitro que, de acordo com eles e com seu consentimento mútuo, vai estabelecer uma soma em dinheiro que constitui o resgate. Não o resgate da falta, pois não há falta, mas unicamente dano e vingança (FOUCAULT, 1996, p. 57).

Assim:

O sistema que regulamenta os conflitos e litígios nas sociedades germânicas daquela época é, portanto, inteiramente governado pela luta e pela transação; é uma prova de força que pode terminar por uma transação econômica. Trata-se de um procedimento que não permite a intervenção de um terceiro indivíduo que se coloque entre os dois como elemento neutro, procurando a verdade, tentando saber qual dos dois disse a verdade; um procedimento de inquérito, uma pesquisa da verdade nunca intervém em um sistema desse tipo (FOUCAULT, 1996, p. 57-58).

As divergências entre os segmentos são próprias do sistema político e se realizam em termos locais, portanto em função do sistema de linhagens, o qual coordena os vínculos territoriais da sociedade. Como salienta Favret (1966, p. 107 e 109), “chaque individu et chaque groupe doit être situé dans l’ensemble tribal de façon non ambiguë” e “l’ordre doit être maintenu à tous les échelons sans aucun recours à des institutions politiques spécialisées”. Porém, é preciso recordar do seguinte contraponto:

[...] as relações políticas são relativas e dinâmicas. Estas são colocadas melhor enquanto tendências para conformar-se a certos valores em certas situações, e o valor é determinado pelos relacionamentos estruturais das pessoas que compõem a situação. Assim, se e de que lado um homem irá lutar depende do relacionamento estrutural das pessoas envolvidas na luta e do seu próprio relacionamento com cada um dos lados (EVANS-PRITCHARD, 1993, p. 150).

Dois problemas já apontados podem ser reforçados. Em primeiro lugar, pode-se perguntar qual é a concepção de simbolismo articulada pelas análises da antropologia social britânica em *African Political Systems*, ou seja, quais seus limites e problemas. Em segundo lugar, como se pode problematizar a questão dos limites do grupo social a partir desse problema. De um lado, os seguintes questionamentos: “o que seria um grupo? Quais seriam seus limites e qual seu grau de autonomia? Prisioneiros de uma categoria deste tipo não estaríamos condenados a perder os meios de encontrar uma inteligibilidade que necessariamente ultrapassa em todas as direções os limites que nos damos?” (GOLDMAN; PALMEIRA, 1996, p. 2). De outro, qual a natureza da relação entre formas sociais e formas simbólicas? As formas de classificação e os modos de pensamento simbólicos manteriam que tipo de conexões de sentido? Em vez de pensar a função sociológica dos símbolos não seria o caso de pensar que “the social organization which is itself an aspect of the classification” (NEEDHAM, 1963, p. xxv-xxvi)? Afinal, este questionamento da década de 1960 parece ainda ter sua força de interpelação conceitual nos tempos atuais, porque “ningún fenómeno social puede explicarse, la existencia de la cultura misma queda ininteligible, si el pensamiento sociológico no considerara el simbolismo como condición a priori” (LÉVI-STRAUSS, 1956, p. 13-14). Pensar a relação entre usos simbólicos e relações de poder, talvez seja um modo não muito ortodoxo de aproximar Foucault de Geertz e problematizar o paradoxo apontado no início deste ensaio.

### **Considerações finais**

Uma unidade social específica possui, certamente, suas regras, suas normas sociais, seus princípios de organização social, seus critérios de distribuição do poder, da estima e dos recursos materiais e humanos, contudo, seriam os valores sociais, expressos em sua vida simbólica, que fariam a sua glória e esplendor, o que anima, por sua vez, “a notável propensão que as pessoas apresentam para projetar parte de sua autoestima individual nas unidades sociais específicas, às quais estão ligadas por fortes sentimentos de identidade e de participação” (ELIAS, 1997, p. 19). Como já indicava Radcliffe-Brown (1989, p. 205), “um sistema social pode considerar-se e estudar-se como sistema de valores”. Está-se, portanto, no sistema de referência de um modelo sociológico para o qual o problema é pensar a origem social do simbolismo e não a origem simbólica do social, o que foi devidamente criticado pelo estruturalismo antropológico. Mas no registro forte do



sociologismo, o simbolismo – no qual se expressam os valores sociais das sociedades africanas, em função de sua moralidade social própria – precisaria ser explicado sociologicamente, pois os símbolos, “they have to be translated into terms of social function and of the social structure which they serve to maintain” (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 17). Ainda nesse registro, argumentava-se que os africanos não possuíam um conhecimento objetivo (leia-se sociológico) das forças sociais que determinavam sua organização social e seu comportamento político. A função dos mitos, dos dogmas, das crenças e de outras noções ideais era a de fornecer para os agentes sociais um grau de inteligibilidade para o seu próprio sistema social. Seriam as funções cognitivas e integradoras do simbolismo das quais o nativo não pode se dar conta, pois, diferentemente do cientista social, ele não enxergaria através dos símbolos a espessura de sua própria realidade social. Diante dessa suposta impossibilidade nativa, o sistema social é transposto para um plano místico, no qual os valores mais sagrados do sistema são expressos pelos símbolos, igualmente considerados sagrados, e os valores sociais são criados e recriados pelas relações estruturais entre grupos sociais ou pessoas.

Furthermore, these sacred symbols, which reflect the social system, endow it with mystical values which evoke acceptance of the social order that goes far beyond the obedience exacted by the secular sanction of force (EVANS-PRITCHARD; FORTES, 1969, p. 17-18).

Em vez de ser o ponto de chegada, este é o ponto de partida para a crítica contemporânea de certo contextualismo hipersociológico que não questiona a própria ideia de contexto e que continua a nos acompanhar como um fantasma nas entrelinhas de nossas etnografias. E, para fechar o ensaio, um exercício de imaginação. Em vez de certa enciclopédia chinesa, imaginemos um “compêndio” de introdução à antropologia, desses com muitas edições e reimpressões, onde se encontram citados todos os compêndios anteriores a ele com os quais cria um parentesco fictício. O seu sumário se dividiria segundo as seguintes categorias: 1) antropologia, “estudo do homem”, “ciência da humanidade”; 2) cultura, “para os antropólogos em geral”, “conceito básico e central de sua ciência”; 3) origens da humanidade; 4) passado cultural do homem; 5) família e sistema de parentesco; 6) organização econômica; 7) organização política; 8) religião e magia; 9) cultura material; 10) cultura e personalidade; 11) as artes; 12) linguagem; e por aí iria em série.

Ao abrir o capítulo sobre “organização política”, sob a aparência de informações e descrições, nos seriam dados os seguintes comandos e prescrições: manter a ordem, o bem-estar e a integridade do grupo, sua defesa e proteção, através de instituições cujo

conjunto forma a organização política de um povo. O parentesco, a religião e a economia são os elementos dessa organização política. Toda sociedade territorial participa de um sentimento de união, daí os interesses comuns, entre eles os interesses políticos. Os conceitos de Estado e de Governo são básicos na análise da organização política. O Estado deve ser compreendido em termos de território, população e governo, pois é uma forma não primitiva de governo, além de universal. Existem níveis de desenvolvimento no que tange ao problema do governo dos homens, assim, estes níveis implicariam em tipos como: bandos, tribos, nações, chefaturas, Estados. Deste modo, existem sociedades sem Estado e com Estado, estas últimas surgindo à medida que as sociedades se tornam mais complexas. No processo político, a estrutura política caracteriza-se por tendências próprias, que permitem sua fácil identificação em relação à sociedade mais ampla. Definir normas comportamentais de conduta aceitável, atribuir força e autoridade, decidir as disputas, redefinir as normas de conduta, organizar os trabalhos públicos, ocupar-se do mundo sobrenatural através do controle religioso, organizar a economia e responsabilizar-se pela defesa do território e da guerra contra o inimigo são as funções do processo político. De natureza pública, o processo é orientado para uma finalidade, uma atribuição e uma centralização do poder, características que seriam seus atributos, os atributos da política. Tais funções e atributos permitem a identificação do processo político. E, nas sociedades simples, o poder e as lideranças surgem naturalmente, enquanto nas sociedades complexas os mecanismos de controle do cargo, do poder de decisão, da legitimidade da administração política requerem maior complexidade, devido às exigências impostas pela própria cultura política moderna.

Quem dera se o etnógrafo conseguisse rir ao ver perturbadas todas as nossas familiaridades de pensamento diante de tais classificações e divisões que, apesar de muito antigas, permanecem no subsolo de nossas pesquisas, na forma de discurso, de pressuposto implícito. E um novo deslumbramento se faz necessário. Afinal, sem “deslumbramento”, sem “encanto exótico de um outro pensamento”, não atingimos, com espanto, “o limite do nosso”. “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 1992, p. 5). De que impossibilidade se trata, quando adentramos na lógica de análise do poder, disso tudo que vaza e escapa dessa noção que fez emergir o sentido da própria antropologia social?

## Referências

- ABÉLÈS, Marc. **Anthropologie de l'État**. Paris: Armand Colin, 1990.
- AVELINO, Nildo. Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 81-107, July 2011.
- \_\_\_\_\_. Governamentalidade e anarquologia em Michel Foucault. **Rev. bras. Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 74, p. 139-157, oct. 2010.
- BALANDIER, Georges. **Anthropologie politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- BARREIRA, César. Lugar de policial é na política? Estratégias simbólicas de afirmação e negação. In: BARREIRA, Irllys; PALMEIRA, Moacir (orgs.). **Enredos de campanha eleitoral no Brasil**. São Paulo: Annablume/UFC, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996.
- \_\_\_\_\_. Esprits d'État: genèse et structure du champ bureaucratique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 96/97, n. 1, p. 49-62, 1993.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes. **BIB**, v. 27, p. 157-73, 1989.
- \_\_\_\_\_. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos Ceprap**, n. 21, p. 133-157, 1988.
- CHÂTELET, François. La question de l'histoire de la philosophie aujourd'hui. In: GRISONI, Dominique (ed.). **Politiques de la philosophie**. Paris: Bernard Grasset, 1976.
- CLASTRES, Hélène. Sauvages et civilisés au XVIII siècle. In: CHÂTELET, François (org.). **Histoire des idéologies**. Savoir et Pouvoir du XVIII au XX siècle. Paris: Hachete, 1978.
- CLASTRES, Pierre. **La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique**. Paris: Minuit, 1974.
- COLLIER, Stephen J. Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da "governamentalidade". **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 245-284, July 2011.
- DURÃO, Susana. Polícia, segurança e crime em Portugal: ambiguidades e paixões recentes. **Etnográfica**, v. 15, n. 1, p. 129-152, 2011.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.; FORTES, Meyer. (eds.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1969.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. Tradução de Ana M. G. Coelho. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

\_\_\_\_\_. Maine (1822-1888). In: EVANS-PRITCHARD, Edward E. **História do pensamento antropológico**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Ed. 70, 1989.

FAVRET, Jeanne. La segmentarité au Maghreb. **L'Homme**, Revue française d'anthropologie, v. 6, n. 2, p. 105-111, 1966.

FORTES, Meyer. The structure of unilineal descent groups. **American Anthropologist**, v. 55, p. 17-41, 1953.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

\_\_\_\_\_. L'oeil du pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome III. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984.

GEERTZ, Clifford. **Negara**: o Estado teatro no século XIX. Tradução de Miguel Vale de Almeida. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

GOLDMAN, Marcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio; PALMEIRA, Moacir. Apresentação. In: GOLDMAN, Marcio; PALMEIRA, Moacir (org.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond culture: space, identity and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.

HANDLER, Richard et al. On sociocultural discontinuity: national and cultural objectification in Quebec. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 1, p. 55-71, 1984.

JOSEPH, Isaac. Gabriel Tarde: le monde comme féerie. **Critique**, v. 40, p. 445-446, 1984.

KUPER, Adam. **The Invention of Primitive Society: transformations of an illusion.** London, New York: Routledge, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. La sociología francesa. In: GURVITCH, Georges D.; MOORE, Wilbert E. (orgs.). **Sociología del Siglo XX.** Tradução de Constantino Dimitriu. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1956.

MAINE, Henry. **Ancient Law.** London / New York: Everyman's Library, 1972.

MAIR, Lucy. **Introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: **Sociologie et Anthropologie.** Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

MORGAN, Lewis H. **A sociedade primitiva.** Vol. 1. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Presença, [s.d.].

NEEDHAM, Rodney. Introduction. In: DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. **Primitive classification.** London: Cohen and West, 1963.

NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA - NUAP. **Uma antropologia da política: rituais, representações e violência.** Rio de Janeiro: Nau, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

PALMEIRA, Moacir. Voto: racionalidade ou significado? **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 20, p. 26-30, jul. 1992.

RABINOW, Paul. 'Foucault's Untimely Struggle: Toward a Form of Spirituality', **Theory, Culture & Society,** v. 26, n. 6, p. 26-45, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Estrutura e função nas sociedades primitivas.** Lisboa: Ed. 70, 1989.

REDFIELD, Robert. **The little community and Pesant society and culture.** Chicago / London: The Universtiy of Chicago Press; Phoenix Books, 1965.

SÁ, Leonardo. Ordem, silêncio e autoritarismo: incorporação e subjetivação da ditadura na história do presente. In: AVELINO, Nildo; FERNANDES, Telma Dias; MONTOIA, Ana (org.). **Ditaduras: a desmesura do poder.** São Paulo; Brasília: Intermeios; Capes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os filhos do estado: autoimagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Ceará.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

SAHLINS, Marshall. **Sociedades tribais**. Tradução de Yvonne Maggie Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

\_\_\_\_\_. La philosophie politique du 'Essai sur le Don'. **L'Homme**, v. 8, n. 4, p. 5-17, 1968.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento. São Paulo: Loyola, 1989.

WEBER, Max. **Economia y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. Traducción de José Medina Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de J. Mendes. Lisboa: Ed. 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989.