

Pierre Clastres

Arqueologia da violência
pesquisas de antropologia política

Prefácio de Bento Prado Jr. | Tradução de Paulo Neves
Publicado em 1980 | Edição brasileira de 2004
Editora Cosac & Naify

Liberdade, Mau encontro, Inominável*

Pensamento mais livre que o de Étienne de La Boétie não é, com certeza, freqüente encontrar. Firmeza singular de um propósito de jovem ainda adolescente: mas por que não um Rimbaud do pensamento? Audácia e gravidade de uma interrogação evidentemente acidental: que irrisão tentar explicá-lo pelo século, rebaixar esse olhar altaneiro — insuportável — ao círculo fechado e sempre traçado dos acontecimentos! Quantos mal-entendidos, desde o Contra um** dos reformadores! Não é certamente a referência a qualquer determinismo histórico (circunstâncias políticas do momento, pertença a uma classe social) que conseguirá desarmar a virulência sempre ativa do Discurso, desmentir a afirmação essencial da liberdade que o fundamenta e o anima. A história local e momentânea mal chega a ser, para La Boétie, ocasião, pretexto: nele não há nada do panfletário, do publicista, do militante. Sua agressão tem um alcance muito maior: ele coloca uma questão totalmente livre porque absolutamente liberada de toda "territorialidade" social ou política, e é exatamente porque sua questão é trans-histórica que somos capazes de entendê-la. Como é possível, pergunta La Boétie, que a maioria obedeça a um só, não apenas lhe obedeça mas o sirva, não apenas o sirva mas queira servi-lo? A natureza e o alcance de tal questão excluem de saída que se possa reduzi-la a essa ou àquela situação histórica concreta. A possibilidade mesma de formular uma interrogação tão destrutiva remete, simples mas heroicamente, a uma lógica dos contrários: se sou capaz de me espantar que a servidão voluntária seja a invariante comum a todas as sociedades, a minha mas também aquelas sobre as quais me informam os livros (com exceção, talvez retórica, da Antigüidade romana), é evidentemente porque imagino o contrário de uma tal sociedade, é porque imagino a possibilidade lógica de uma sociedade que ignorasse a servidão voluntária. Heroísmo e liberdade de La Boétie: basta essa ligeira e fácil passagem da História à lógica, basta essa abertura no que é o mais naturalmente evidente, basta essa brecha na convicção geral de que não se poderia pensar a sociedade sem sua divisão entre dominantes e dominados. Ao espantar-se com isso, ao recusar a evidência natural, o jovem La Boétie transcende toda a história conhecida para dizer: uma outra coisa é possível. Não, certamente, como programa a realizar: La Boétie não é um prosélito. Pouco lhe importa, num certo sentido, o destino do povo, na medida em que este não se revolta: é por isso que ele, autor do Discurso sobre a servidão voluntária, pode ser

* Publicado em "La Boétie et la question du politique", in *La Boétie. Le Discours de la servitude volontaire* (Paris: Payot, 1976).

** Cf. La Boétie, *Le Contr'un ou Discours de la servitude volontaire*, 1574. [N.E.]

ao mesmo tempo funcionário do Estado monárquico (donde o ridículo de fazer dele um "clássico do povo"). O que ele descobre, ao sair da História, é precisamente que a sociedade na qual o povo quer servir o tirano é histórica, que ela não é eterna e não existiu sempre, que ela tem uma data de nascimento e que alguma coisa necessariamente deve ter se passado para que os homens caíssem da liberdade na servidão: "...que mau encontro foi esse, capaz de desnaturar tanto o homem, em

verdade nascido apenas para viver abertamente, e de fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de recuperá-lo?".

Mau encontro: acidente trágico, infelicidade inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de se abolir a memória de antes, a ponto de o amor à servidão substituir o desejo de liberdade. Que diz La Boétie? Mais que qualquer outro clarividente, ele afirma em primeiro lugar que foi sem necessidade essa passagem da liberdade à servidão, ele afirma acidental — e que trabalho a partir de então para pensar o impensável mau encontro! — a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obedecem. O que é aqui designado é exatamente esse momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, esse irracional acontecimento ao qual nós, modernos, chamamos, de maneira semelhante, de nascimento do Estado. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o signo repugnante de uma perda talvez irreversível: o homem novo, produzido pelo incompreensível mau encontro, esse homem não é mais um homem, nem sequer um animal, pois "os animais... não podem se acostumar a servir senão com o protesto de um desejo contrário...", esse ser difícil de nomear está desnaturado. Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser-para-a-liberdade. Que mau encontro, portanto, o que pôde levar o homem a renunciar a seu ser e a fazê-lo desejar a perpetuação dessa renúncia!

O enigmático mau encontro no qual se origina a História desnaturou o homem ao instituir na sociedade uma divisão tal que dela é banida a liberdade não obstante consubstanciada ao ser primeiro do homem. O sinal e a prova dessa perda da liberdade são constatados não apenas na resignação à submissão mas, bem mais claramente, no amor à servidão. Em outras palavras, La Boétie opera uma distinção radical entre as sociedades de liberdade, conforme à natureza do homem — "em verdade nascido apenas para viver abertamente" — e as sociedades sem liberdade, nas quais um comanda os outros que lhe obedecem. Notar-se-á, por ora, que essa distinção permanece puramente lógica. Com efeito, ignoramos tudo quanto à realidade histórica da sociedade de liberdade. Sabemos simplesmente que, por necessidade natural, a primeira figura da sociedade deve ter se instituído segundo a liberdade, segundo a ausência da divisão entre tirano opressor e povo apaixonado por sua servidão. Sobrevém então o mau encontro: tudo se inverte. Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que toda sociedade dividida é uma sociedade de servidão. Vale dizer que La Boétie não opera distinção no interior do conjunto constituído pelas sociedades divididas: não há príncipe bom que se possa opor ao mau tirano. La Boétie pouco se preocupa com caracterologia. Com efeito, que importa que o príncipe tenha uma índole amável ou cruel? De todo modo, não é ao príncipe que o povo obedece? La Boétie investiga não como psicólogo, mas como mecânico: ele está interessado no funcionamento das máquinas sociais. Ora, não há passagem progressiva da liberdade à servidão: não há intermediário, não há a figura de um social equidistante da liberdade e da servidão, mas sim o brutal mau encontro que faz desabar o antes da liberdade no depois da submissão. Que quer dizer isso? É que toda relação de poder é opressiva, que toda sociedade dividida é habitada de um Mal absoluto pelo fato de ser, como antinatureza, a negação da liberdade.

Por meio do mau encontro estabelecem-se assim o nascimento da História e a partilha entre boa e má sociedade: é boa a sociedade em que a ausência natural da divisão assegura o reinado da liberdade, é má a sociedade cujo ser dividido permite o triunfo da tirania.

Diagnosticando a natureza do mal que gangrena todo corpo social dividido, La Boétie, longe de enunciar os resultados de uma análise comparada das sociedades sem divisão e das sociedades divididas, exprime os efeitos de uma pura oposição lógica: seu Discurso remete à afirmação implícita, mas preliminar, de que a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade e, conseqüentemente, de que antes do

aparecimento mal-afortunado da divisão social manifestava-se necessariamente, por conformidade à natureza do homem, uma sociedade sem opressão e sem submissão. Diferentemente de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie não diz que uma tal sociedade talvez nunca tenha existido. Mesmo se os homens perderam a lembrança dela, mesmo se ele, La Boétie, não tem muita ilusão sobre a possibilidade de seu retorno, o que ele sabe é que antes do mau encontro era esse o modo de existência da sociedade. Ora, esse saber, que para La Boétie só podia ser a priori, ei-lo que se inscreve, para nós que agora fazemos ecoar a interrogação do Discurso, na ordem do conhecimento. Daquilo que La Boétie não conhecia, podemos adquirir um saber empírico, resultante não mais de dedução lógica mas de observação direta. É que a etnologia insere seu projeto no horizonte da partilha outrora reconhecida por La Boétie, ela quer realizar uma vocação de saber que diga respeito, em primeiro lugar, às sociedades anteriores ao mau encontro. Selvagens anteriores à civilização, povos anteriores à escrita, sociedades anteriores à História: essas sociedades são, certamente, bem-nomeadas de primitivas, sociedades primeiras por se manifestarem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal mau encontro. Objeto privilegiado, quando não exclusivo, da etnologia: as sociedades sem Estado. A ausência de Estado, critério interno à antropologia pelo qual se determina o ser das sociedades primitivas, implica a não-divisão desse ser. De modo nenhum no sentido de que a divisão da sociedade preexistiria à instituição estatal, mas sim no sentido de que é o próprio Estado que introduz a divisão, que é seu motor e seu fundamento. As sociedades primitivas são igualitárias, diz-se um tanto impropriamente. Enuncia-se, ao dizer assim, que nelas as relações entre os homens são relações entre iguais. Essas sociedades são "igualitárias" porque ignoram a desigualdade: nelas um homem não "vale" nem mais nem menos que outro, não há superior ou inferior. Em outras palavras, ninguém pode mais que um outro qualquer, ninguém é detentor do poder. A desigualdade ignorada das sociedades primitivas é a que separa os homens em detentores do poder e submetidos ao poder, a que divide o corpo social em dominantes e dominados. Por isso, a chefia não poderia ser o indicador de uma divisão da tribo: o chefe não manda, pois não pode mais que cada membro da comunidade.

O Estado, como divisão instituída da sociedade num alto e num baixo, é o estabelecimento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é somente uma aparência. E talvez, desse ponto de vista, algumas realezas, africanas ou outras¹ deveriam ser classificadas na ordem, mais eficazmente enganadora do que se poderia pensar, da aparência. Seja como for, a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Por essa razão, ela é a essência mesma da instituição estatal, a figura mínima do Estado. Reciprocamente, o Estado é somente a extensão da relação de poder, o aprofundamento sempre mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência da relação de poder. Conseqüentemente, será dita com Estado toda sociedade cujo funcionamento implica, por mínimo que possa nos parecer, o exercício do poder. Em termos de La Boétie: sociedades anteriores ou posteriores ao mau encontro. Naturalmente, não é preciso dizer que a essência universal do Estado não se realiza de maneira uniforme em todas as formações estatais cuja variedade a história conhecida nos ensina. É somente por oposição às sociedades primitivas, às sociedades sem Estado, que todas as outras se revelam equivalentes. Mas, uma vez ocorrido o mau encontro, uma vez perdida a liberdade

1 Cf., em particular, o belíssimo artigo de Jacques Dournes, "Sous couvert des maîtres", *Archives Européennes de Sociologie*, t. XIV, n. 2, 1973.

que rege naturalmente as relações entre iguais, o Mal absoluto é suscetível de todos os graus: há uma hierarquia do pior, e o Estado totalitário, sob suas diversas figurações contemporâneas, está aí para nos lembrar que, por profunda que seja a perda da liberdade, ela nunca é suficientemente perdida, nunca se acaba de perdê-la. La Boétie não pode nomear senão de mau encontro a destruição da primeira sociedade, na qual a fruição da liberdade exprimia apenas o ser natural dos homens. Mau encontro, isto é, acontecimento fortuito que não tinha nenhuma razão de se produzir e que no entanto se produziu. Assim, o Discurso da servidão voluntária formula explicitamente duas questões: por que, em primeiro lugar, a desnaturação do homem ocorreu, por que a divisão se instalou na sociedade, por que adveio o mau encontro? A seguir, como os homens perseveraram em seu ser desnaturado, como a desigualdade se reproduz constantemente, como o infortúnio se perpetua a ponto de parecer eterno? A primeira questão, La Boétie não responde. Ela diz respeito, enunciada em termos modernos, à origem do Estado. De onde provém o Estado? É perguntar a razão do irracional, tentar reduzir o acaso à necessidade, querer, em uma palavra, abolir o mau encontro. Questão legítima, mas resposta impossível? Com efeito, nada permite a La Boétie justificar o incompreensível: por que os homens renunciaram à liberdade? Ele tenta, em troca, dar uma resposta à segunda questão: como pode a renúncia à liberdade ser duradoura? A intenção principal do Discurso é articular essa resposta.

Se, de todos os seres, o homem é "em verdade o único nascido para viver abertamente", se ele é, por natureza, um ser-para-a-liberdade, a perda da liberdade deve exercer seus efeitos no plano mesmo da natureza humana: o homem é desnaturado, ele muda de natureza. Supõe-se claramente que ele de modo nenhum adquire com isso uma natureza angélica. A desnaturação realiza-se não para o alto, mas para baixo, é uma regressão. Mas trata-se de uma queda da humanidade para a animalidade? Também não, pois observa-se que os animais só se submetem a seus mestres em razão do medo que estes lhes inspiram. Nem anjo nem animal, nem aquém nem além do humano, assim é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável. Donde a necessidade de uma nova idéia do homem, de uma nova antropologia. La Boétie é, na realidade, o fundador desconhecido da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Ele antecipa, com mais de três séculos de distância, o empreendimento de um Nietzsche — mais ainda que o de um Marx — de pensar a degradação e a alienação. O homem desnaturado existe na degradação porque perdeu a liberdade, existe na alienação porque deve obedecer. Mas é realmente assim? Não devem os próprios animais obedecer? A impossibilidade de determinar a desnaturação do homem como deslocamento regressivo para a animalidade reside neste dado irreduzível: os homens obedecem, não forçados e coagidos, não sob o efeito do terror, não por medo da morte, mas voluntariamente. Obedecem porque têm vontade de obedecer, estão na servidão porque a desejam. Que quer dizer isso? Então o homem desnaturado seria ainda um homem, já que ele escolhe não ser mais um homem, isto é, um ser livre? Tal é, no entanto, a nova apresentação do homem: desnaturado mas ainda livre, já que ele escolhe a alienação. Estranha síntese, impensável conjunção, inominável realidade. A desnaturação consecutiva ao mau encontro engendra um homem novo, tal que nele a vontade de liberdade cede o lugar à vontade de servidão. A desnaturação faz com que a vontade mude de sentido, ela se volta para um objetivo contrário. Não é que o homem novo tenha perdido sua vontade, é que ele a dirige para a servidão: o povo, como se fosse vítima de um feitiço, de um encantamento, quer servir o tirano. E, embora não deliberada, essa vontade adquire então sua verdadeira identidade: ela é o desejo. Como isso começa? La Boétie nada diz a respeito. Como continua? É que os homens desejam que seja assim, responde La Boétie. Não se avançou muito e a objeção é até mesmo fácil. Pois o que está era jogo, discreta mas claramente fixado por La Boétie, é antropológico. Trata-se da natureza humana e da questão que se coloca, em suma, a

seu respeito: o desejo de submissão é inato ou adquirido? Ele preexistiria ao mau encontro, que lhe teria então permitido realizar-se? Ou será que deve sua emergência ex nihilo à ocasião do mau encontro, como uma mutação letal rebelde a qualquer explicação? Interrogações menos acadêmicas do que parecem, como nos leva a pensar o exemplo das sociedades primitivas.

Com efeito, há uma terceira questão que o autor do Discurso não podia se colocar, mas que a etnologia contemporânea tem condições de formular: como funcionam as sociedades primitivas para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder? Como conseguem conjurar, evitar o mau encontro? Como fazem para que isso não comece? Pois, repetimos, se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de atingir a idade adulta que a presença do Estado marcaria, mas sim pela recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não o querem, a tribo mantém na disjunção chefia e poder porque não quer que o chefe se torne detentor de poder, ela recusa que o chefe seja chefe. Sociedades da recusa da obediência: tais são as sociedades primitivas. E evitemos aqui, igualmente, qualquer referência à psicologia: a recusa da relação de poder, a recusa de obedecer não são de maneira alguma, como acreditaram missionários e viajantes, um traço de caráter dos selvagens, mas o efeito, ao nível individual, do funcionamento das máquinas sociais, o resultado de uma ação e de uma decisão coletivas. Por outro lado, não há nenhuma necessidade de invocar, para explicar essa recusa da relação de poder, um conhecimento prévio do Estado pelas sociedades primitivas, como se elas tivessem feito a experiência da divisão entre dominantes e dominados, experimentado o nefasto e o inaceitável de tal divisão e voltado então à situação anterior, ao tempo que antecedeu o mau encontro. Tal hipótese leva à afirmação da eternidade do Estado e da divisão da sociedade segundo a relação de comando-obediência. Muito pouco inocente na tentativa de legitimar a divisão da sociedade ao querer revelar no fato da divisão uma estrutura da sociedade como tal, essa concepção se veria invalidada, de resto, pelas informações da história e da etnologia. Com efeito, elas não nos oferecem nenhum exemplo de uma sociedade com Estado que tivesse voltado a ser sociedade sem Estado, sociedade primitiva. Parece haver, ao contrário, um ponto de não-retorno tão logo é ultrapassado, tal passagem fazendo-se apenas em sentido único: do não-Estado para o Estado, jamais no outro sentido. O espaço e o tempo, tal área cultural ou tal período de nossa história propõem o espetáculo permanente da decadência e da degradação nas quais se envolvem os grandes aparelhos estatais: o Estado pode perfeitamente desmoronar, multiplicar-se aqui em domínios feudais, dividir-se alhures em chefias locais, mas nunca se abole a relação de poder, nunca se reabsorve a divisão essencial da sociedade, nunca se efetua o retorno do momento pré-estatal. Irresistível, abatida mas não aniquilada, a força do Estado acaba sempre por se reafirmar, seja no Ocidente após a queda do Império romano, seja nos Andes sulamericanos, campo milenar de aparecimentos e desaparecimentos de Estados, dos quais a última figura foi o império dos Incas.

Por que a morte do Estado é sempre incompleta, por que não ocasiona a reinstituição do ser não dividido da sociedade? Por que, reduzida e enfraquecida, a relação de poder continua ainda assim a se exercer? Seria porque o homem novo, engendrado na divisão da sociedade e reproduzido com ela, é um homem definitivo, imortal, irrevogavelmente incapaz de qualquer retorno aquém da divisão? Desejo de submissão, recusa de obediência: sociedade com Estado, sociedade sem Estado. As sociedades primitivas recusam a relação de poder impedindo que o desejo de submissão se realize. De fato, não seria demais lembrar o que, depois de La Boétie, haveria de ser apenas truísmos: primeiro, o poder existe somente em seu exercício efetivo; a seguir, o desejo de poder só se realiza se consegue suscitar o eco favorável de seu necessário complemento, o desejo de submissão. Não há desejo realizável de mandar sem desejo correlativo de obedecer. Podemos dizer que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, fecham ao desejo de poder e ao desejo

de submissão toda possibilidade de realizar-se. Máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como lugares de repressão do mau desejo. Nenhuma oportunidade lhe é deixada: os selvagens não o querem. Consideram mau esse desejo porque deixá-lo realizar-se levaria a admitir a inovação social pela aceitação da divisão entre dominantes e dominados, pelo reconhecimento da desigualdade entre donos do poder e submetidos ao poder. Para que as relações entre homens se mantenham como relações de liberdade entre iguais, é preciso impedir a desigualdade, é preciso impedir a eclosão do mau desejo biface que assedia talvez toda sociedade e todo indivíduo de cada sociedade. A imanência do desejo de poder e do desejo de submissão — e não do próprio poder, da própria submissão — as sociedades primitivas opõem o deve-se e o não se deve de sua Lei: deve-se nada mudar em nosso ser indiviso, não se deve deixar realizar-se o mau desejo. Percebe-se bem, agora, que não é necessário ter feito a experiência do Estado para recusá-lo, ter conhecido o mau encontro para esconjurá-lo, ter perdido a liberdade para reivindicá-la. A seus filhos, a tribo proclama: sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que o outro, nenhum vale menos que o outro, a desigualdade é proibida pois ela é falsa, é ruim. E, para que não se perca a memória da lei primitiva, ela é inscrita, em marcas iguais dolorosamente recebidas, no corpo dos jovens iniciados ao saber dessa lei. No ato iniciático, o corpo individual, como superfície de inscrição da Lei, é o objeto de um investimento coletivo desejado pela sociedade inteira a fim de impedir que o desejo individual, transgredindo o enunciado da Lei, tente um dia tomar para si o campo social. E se, porventura, um dos iguais que compõem a comunidade resolvesse querer realizar o desejo de poder, tomar para si o corpo da sociedade, a esse chefe desejoso de comandar, a tribo, longe de obedecer, responderia: tu, um dos iguais que somos, quiseste destruir o ser indiviso de nossa sociedade afirmando-te superior aos outros, tu que não vales mais que os outros. Agora valerás menos que os outros. Efeito etnograficamente real desse discurso imaginário: quando um chefe quer bancar o chefe, seus companheiros o excluem da sociedade abandonando-o. Se ele insiste, podem chegar até a matá-lo: exclusão total, esconjuro radical.

Mau encontro: algo se produz que impede a sociedade de manter na imanência desejo de poder e desejo de submissão. Eles emergem à realidade do exercício, no ser dividido de uma sociedade doravante composta de desiguais. Assim como as sociedades primitivas que são conservadoras porque desejam conservar seu ser-para-a-liberdade, as sociedades divididas não se cansam de mudar, o desejo de poder e a vontade de servidão nunca acabam de se realizar.

Total liberdade do pensamento de La Boétie, dizíamos, trans-historicidade de seu discurso. A estranheza da questão que ele coloca não se dissolverá de modo algum por lembrar a pertença do autor à burguesia de juristas, nem por querer ver nela somente o eco indignado à repressão real que se abateu em 1549 sobre a revolta contra o imposto sobre o sal, no sul da França. O empreendimento de La Boétie escapa a toda tentativa de aprisioná-lo no século, ele não é um pensamento familiar na medida em que se desenvolve precisamente contra o que oferece de tranquilizador a evidência naturalmente inerente a todo pensamento familiar. Pensamento solitário, portanto, o do Discurso, pensamento rigoroso que se alimenta apenas de seu próprio movimento, de sua própria lógica: se o homem nasceu para ser livre, então o modo primário de existência da sociedade humana teve necessariamente que se desenvolver na não-divisão, na não-desigualdade. Há em La Boétie como que uma dedução a priori da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva. E é talvez nesse ponto que se poderia, curiosamente, reconhecer uma influência do século, algo levado em conta por La Boétie daquilo que se passava na primeira metade do século XVI.

Com efeito, parece ser muito comum negligenciar que, se o século XVI é o do Renascimento, da ressurreição da cultura da Antigüidade grega e romana, ele vê igualmente produzir-se um acontecimento que, por seu alcance, vai subverter a figura

do Ocidente, a saber: o descobrimento e a conquista do Novo Mundo. Retorno aos antigos de Atenas e de Roma, certamente, mas irrupção também do que até então não existia, a América. Pode-se avaliar o fascínio que exerceu sobre a Europa a descoberta do continente desconhecido pela extrema rapidez de difusão de todas as notícias provenientes de "além-mar". Limitemo-nos a assinalar alguns dados cronológicos.² Já em 1493 eram publicadas em Paris as cartas de Cristóvão Colombo relativas ao descobrimento. Podia-se ler em 1503, também em Paris, a tradução latina do relato da primeira viagem de Américo Vespúcio. América, como nome próprio do Novo Mundo, aparece pela primeira vez em 1507 numa outra edição das viagens de Vespúcio. A partir de 1515, a tradução francesa das viagens dos portugueses conhece um sucesso editorial. Em suma, na Europa do início do século, não foi necessário esperar muito para saber o que se passava na América. A abundância de informações e a rapidez de circulação — apesar das dificuldades de transmissão da época — denotam, em relação às terras novas e aos povos que nelas vivem, um interesse tão apaixonado entre as pessoas cultas da época quanto em relação ao mundo antigo revelado pelos livros. Dupla descoberta, mesma vontade de saber que se lança ao mesmo tempo à história antiga da Europa e à sua nova extensão geográfica. Convém notar que essa rica literatura de viagens é sobretudo de origem espanhola e portuguesa. Os exploradores e conquistadores ibéricos aventuravam-se em nome e com o apoio financeiro das monarquias de Madri e de Lisboa. Suas expedições eram, na realidade, empreendimentos de Estado, e os viajantes tinham portanto a obrigação de informar com regularidade as exigentes e minuciosas

2 Cf. Gilbert Chinard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI e siècle* (Paris: Hachette, 1911).

burocracias reais. Mas isso não significa que os franceses de então apenas dispusessem, para satisfazer sua curiosidade, dos documentos fornecidos pelos países vizinhos. Se a coroa da França, pouco preocupada na época com projetos de colonização no além-mar, apenas de longe com os esforços dos espanhóis e dos portugueses, os empreendimentos privados em direção ao Novo Mundo foram, em compensação, precoces e múltiplos. Os armadores e comerciantes dos portos do canal da Mancha e de toda a costa atlântica lançavam, desde o início do século XVI e talvez antes, expedição atrás de expedição destinadas às Ilhas e ao que mais tarde André Thevet haveria de chamar a França equinocial. Ao silêncio e à inércia do Estado respondia, de Honfleur a Bordéus, a intensa e ruidosa atividade dos barcos e das tripulações que muito cedo estabeleceram relações comerciais regulares com os selvagens sul-americanos. É assim que, em 1503, três anos após o português Cabral descobrir o Brasil, o capitão Gonville tocava o litoral brasileiro. Depois de muitas aventuras, ele conseguiu voltar a Honfleur em maio de 1505, acompanhado de um jovem índio, Essomericq, filho de um chefe de tribo tupinambá. Os cronistas da época retiveram somente alguns nomes, como o de Gonville, entre as centenas de ousados marinheiros que atravessavam o oceano.³ Mas não resta dúvida que a quantidade de informações disponíveis sobre essas viagens dá apenas uma pequena idéia da regularidade e da intensidade das relações entre franceses e selvagens. Nada de surpreendente nisso: tais viagens eram patrocinadas por armadores privados que, em razão da concorrência, certamente insistiam em guardar, tanto quanto possível, seus segredos de "fabricação"! E o que se pode facilmente imaginar é que a relativa raridade de documentos escritos era amplamente compensada por informações orais, fornecidas em primeira mão pelos marinheiros de volta da América, em todos os portos da Bretanha e da Normandia, até La Rochelle e Bordéus. Vale dizer que, já na segunda década do século XVI, um homem culto da França tinha condições, se quisesse, de manter-se informado sobre as coisas e os povos do Novo Mundo. Aliás,

esse fluxo de informações, apoiado na intensificação das trocas comerciais, não cessaria de amplificar-se e detalhar-se. Em 1544, o navegador francês Jean Alfonse, descrevendo as populações do litoral brasileiro, é capaz de operar uma distinção propriamente etnográfica entre três grandes tribos, subgrupos da importantíssima etnia dos Tupi. Onze anos mais tarde, André Thevet e Jean de Léry desembarcavam nas mesmas costas para fazer suas crônicas, insubstituíveis testemunhos sobre os índios do Brasil. Mas, com esses dois mestres cronistas, já nos encontramos na segunda metade do século XVI.

3 Cf. Charles-André Julien, *Les Voyages de découverte et les Premiers Etablissements* (Paris: PUF, 1947).

O Discurso da servidão voluntária foi redigido, diz-nos Montaigne, quando La Boétie tinha dezoito anos, isto é, em 1548. Que Montaigne, numa edição ulterior dos Ensaaios, desminta essa data para dizer que seu amigo tinha em realidade apenas 16 anos, não altera grande coisa quanto ao problema que nos ocupa. Resultaria simplesmente um pouco mais de precocidade desse pensamento. Por outro lado, que La Boétie tenha podido modificar o texto do Discurso, cinco anos mais tarde, quando, estudando em Orléans, escutava os cursos de professores de direito contestatários, parece-nos ao mesmo tempo possível e sem conseqüência. De fato, ou o Discurso foi redigido em 1548 e sua substância, sua lógica interna não podiam sofrer nenhuma alteração, ou foi escrito mais tarde. Montaigne é explícito: La Boétie tinha dezoito anos quando o escreveu. Portanto, qualquer modificação ulterior só pode ser de detalhe, superficial, destinada a esclarecer e refinar sua apresentação. Nada mais. E nada mais equívoco, também, do que essa obstinação erudita em reduzir um pensamento ao que se proclama à sua volta, nada mais obscurantista do que essa vontade de destruir a autonomia do pensamento pelo triste recurso às "influências". O Discurso está aí, com seu rigoroso movimento que se desenvolve duramente, livremente, como que indiferente a todos os discursos do século.

É provavelmente por isso que a América, sem estar de todo ausente do Discurso, nele aparece apenas sob a forma de uma alusão, aliás muito clara, a esses povos novos que acabam de ser descobertos: "Mas, a propósito, se porventura nascessem hoje povos inteiramente novos, nem acostumados à sujeição nem ávidos de liberdade, e que de ambas não soubessem mais que os nomes, se lhes propusessem a servidão ou a liberdade segundo leis que se atribuiriam, não cabe duvidar que prefeririam muito mais obedecer apenas à razão do que servir a um homem...". Pode-se, em suma, ter como certo que em 1548 o saber relativo ao Novo Mundo já era, na França, diverso, antigo e constantemente renovado pelos navegadores. E seria muito surpreendente que um La Boétie não se interessasse de perto pelo que se escrevia sobre a América ou pelo que se dizia em portos como Bordéus, por exemplo, perto de seu Sarladais natal. Claro que tal saber não era necessário ao autor do Discurso para que o pensasse e o escrevesse, ele poderia tê-lo articulado sem isso. Mas como poderia esse jovem que, ao interrogar-se com tanta seriedade sobre a servidão voluntária, sonhava com a sociedade anterior ao mau encontro, como poderia ele não ficar impressionado com a imagem que, havia já longos anos, os viajantes traçavam desses "povos inteiramente novos", selvagens americanos sem fé, sem rei, sem lei, povos em que o homem vive "sem lei, sem imperador e onde cada um é senhor de si mesmo"?

Numa sociedade dividida segundo o eixo vertical do poder entre dominantes e dominados, as relações que unem os homens não podem se desenvolver abertamente, na liberdade. Príncipe, déspota ou tirano, aquele que exerce o poder deseja apenas a obediência unânime de seus súditos. Estes respondem à sua expectativa, realizam seu desejo de poder, não por causa do terror que ele lhes inspira, mas porque, obedecendo, realizam seu próprio desejo de submissão. A desnaturação exclui a

lembrança da liberdade e, com isso, o desejo de reconquistá-la. Toda sociedade dividida está portanto destinada a durar. A desnaturação se exprime ao mesmo tempo no desprezo que quem manda sente necessariamente pelos que obedecem e no amor dos súditos pelo príncipe, no culto que o povo presta à pessoa do tirano. Ora, esse fluxo de amor que não cessa de vir de baixo para se lançar sempre mais alto, esse amor dos súditos pelo senhor, desnatura igualmente as relações entre os sujeitos. Excluindo toda liberdade, estas ditam a nova lei que rege a sociedade: é preciso amar o tirano. Cada um zela pelo respeito à lei, cada um só estima seu próximo por sua fidelidade à lei. O amor à lei — o medo da liberdade — faz de cada súdito um cúmplice do Príncipe: a obediência ao tirano exclui a amizade entre sujeitos. Que dizer então das sociedades não divididas, sociedades sem tirano, sociedades primitivas? Deixando desenvolver-se seu ser-para-a-liberdade, elas justamente só podem sobreviver no exercício de relações abertas entre iguais. Toda relação de outra natureza é, por essência, impossível, porque mortal para a sociedade. A igualdade quer apenas a amizade, a amizade só existe na igualdade. Ao jovem La Boétie foi dado ouvir o que dizem, em seus cantos mais sagrados, os índios Guarani de agora, descendentes envelhecidos mas irredutíveis dos "povos inteiramente novos"! Seu grande deus Namandu surge das trevas e inventa o mundo. Ele faz advir primeiro a Palavra, substância comum aos divinos e aos humanos. Atribui à humanidade o destino de acolher a Palavra, de nela existir e de dar-lhe abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos dos divinos. A sociedade é o usufruto do bem comum que é a Palavra. Instituída igual por decisão divina — por natureza! —, a sociedade se reúne num todo uno, isto é, indiviso: nele só pode então habitar mborayu, a vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, mborayu: a amizade, e a sociedade que ela fundamenta, é una, assim como os homens dessa sociedade são todos unos.