

Ensaio sobre o tema do Estado

2. Ensaio sobre a origem do Estado (I)

I

OS FIOS DA MEADA

1. DEFINIÇÃO DO ESTADO

No último número da *Análise Social* vem o primeiro ensaio desta série, em torno da definição do Estado¹. E o provisório resultado aí obtido, sendo interessante em si mesmo, constitui o ponto de apoio da indagação que vai seguir-se, visando agora o famoso problema da origem. Pois, para se saber onde, quando, como e porque «nasceu» o Estado, necessário se afigura termos uma ideia do que ele é.

A definição a que cheguei nesse anterior trabalho — cujo conhecimento pelos leitores neste passo se pressupõe — é uma definição geral e abstracta. Diz-nos que o Estado é o poder político enquanto juridicamente regrado. Pretende cobrir todas as formas históricas ou pré-históricas que ele foi assumindo, antes e depois de se chamar assim. E não adere, portanto, a nenhuma concreta formação, embora também não impeça (e, antes pelo contrário, suscite) a rigorosa abordagem dos vários tipos políticos, bem como o entendimento da respectiva inserção em distintas e bem determinadas estruturas sociais. Em breve se lhe pressentirá a fecundidade — assim o espero — ao perguntarmos pelo Estado nas «sociedades primitivas». Mas a melhor prova ainda tem de ficar para o ensaio seguinte, sobre a diversidade e a eventual sucessão dos Estados: primitivos, asiáticos e escravagistas, feudais, capitalistas e comunistas, etc. Ao discutir com Pasukanis [1], já tive ocasião de defender as definições por género próximo e diferença específica que o marxismo ora rejeita por escolásticas, ora adopta *en passant*, elogiando-as como «abstracções racionais». Ainda teremos de voltar ao assunto, mas sem pressas. Irá reaparecendo sempre que tentarmos apurar ou tivermos de reformar o nosso conceito de Estado.

A crítica marxista não é, aliás, a única a embargar-nos o passo. A partir de homens como Jean Bodin e Maquiavel, a palavra *Estado* designou uma certa estruturação do poder político correspondente ao movimento de uma

¹ *Análise Social*, n.º 47.

sua secularização e fascinante racionalização², movimento esse que se iniciou nas grandes nações da Europa ocidental; e que, tendo depois corrido o mundo, ainda não terminou. Tudo isto teve e tem que ver com o capitalismo — e muito —, embora lhe não seja propriamente redutível. Ora, a esta luz moderna também há quem julgue vago ou inútil o conceito universalista em que assentamos, porque incapaz de captar a directriz das histórias nacionais. A mim parece-me que a objecção ou reflecte simples preferências terminológicas ou é infundada. Baralha diversos níveis do conhecimento; e, além disso, ao desconhecer o que uma chefia primitiva (ou mesmo uma tribo acéfala) tem, apesar de tudo, em comum com o Estado moderno, está a impedir uma compreensão unitária do animal político. Para já não falarmos na unidade do género humano, que prefiro deixar em paz, pois facilmente se transforma em chavão. De qualquer modo, também só pouco a pouco se irá esclarecendo este ponto.

Definir o Estado como poder político juridicamente regrado é defini-lo como ordem coactiva, desde que se veja na coacção o elemento distintivo do Direito, o traço que nos permite separá-lo conceitualmente de outros sistemas normativos: das regras religiosas, morais ou de etiqueta. Na minha tentativa de definição tomei o cuidado de salientar que esse poder político normativizado (regrado, normalizado, estabilizado) a que chamamos *Estado* não é só o poder central, mas antes um enlace de poderes centrais e periféricos, formalmente reconhecidos e consagrados ou não. O poder no singular designa «apenas» a unidade político-jurídica e a necessária submissão das partes ao todo, que, em última instância, sempre se verifica, enquanto essa unidade durar. Recordo este passo para prevenir uma objecção em sentido contrário ao da precedente — e segundo a qual o nosso conceito de Estado se não aplica às formações políticas em que opere um acentuado contratualismo, ou em que o princípio federativo consequentemente se imponha; e ainda menos às «sociedades primitivas», nas quais muito boa gente não vislumbra nenhuma ordem coactiva. Mas a este último caso vamos já passar. E o que acerca dele apurarmos reagirá sobre os restantes.

Obviamente, este capítulo da origem do Estado também não dispensa uma mais detida análise do problema da coacção jurídica, problema que até aqui sobrevoei, mas que não será marginalizável quando, a páginas tantas, tivermos de qualificar a ordem social do chamado *comunismo primitivo*. Será ela jurídica ou não? O «normativismo concreto»³ que prevalece na concepção do Direito anteriormente exposta [2] vai agora ser posto à prova de soberbos factos. Então veremos como se aguenta uma concepção extraída da «teoria pura» de Kelsen — a qual se elaborou a olhar para as normas de um Estado moderno legislador e centralizado — quando a confrontarmos com ordenamentos essencialmente consuetudinários e em que não existe, ao que frequentemente se diz nenhum «aparelho» estadual.

² O artigo de Fernando Gil «Razão e escola: o que é (e não é) ensinável», publicado no último número da *Análise Social*, fornece de passagem uma boa pista para a compreensão das implicações políticas da revolução intelectual sobre que repousa a modernidade. Refiro-me sobretudo, mas não só, à noção de *ratio com-pendiaria* e ao seu «objectivismo», inseparável de uma vontade pedagógica e de um certo enquadramento político.

³ Sobre o sentido desta expressão paradoxal veja-se adiante cap. II, 2, alínea c), *in finem*, e 4; e também o meu «Ensaio sobre a definição do Estado», cap. III, *in finem*, e cap. IV.

Por essa ocasião terá igualmente lugar uma discussão a sério com Max Weber, autor a que até agora só muito ao de leve me referi. A discussão terá por objecto quer a definição mesma do Direito, quer aquela articulação entre o conceito sociológico-político e o conceito jurídico do Estado que constitui um nó górdio da respectiva teoria e já bastante nos ocupou [3]: estão nomeadamente por assentar algumas ideias sobre a decisão jurídica, momento através do qual a referida articulação se dá.

Porém, prevejo tudo isto para o lavar dos cestos; ou seja, para quando tivermos de reflectir sobre uma multidão de dados concretos cuja vindima ainda não começou. Ora ela será demorada, pelas razões que passo a expor.

2. HISTÓRIA DESTA INVESTIGAÇÃO

Contrariamente ao que sucedeu com o precedente, ao qual foram desaguar leituras, reflexões e discussões de longa data, este ensaio corresponde a preocupações mais recentes. Em 1973, uma leitura de Engels levou-me a comentar por escrito *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, na mira de um número da revista *Polémica*, que não chegou a sair. Nesse projecto de artigo, que agora retomo e desenvolvo no capítulo III, limitava-me a uma crítica de *A Origem...* do ponto de vista da sua coerência interna, que desde logo me pareceu frágil. Supunha, por hipótese, que Deus se chamava Lewis H. Morgan; e discorria, pois, como se todas as informações e ensinamentos fundamentais que Morgan forneceu ao companheiro Marx fossem divinos e inabaláveis decretos. A questão foi: poderá Engels tirar legitimamente da *Ancient Society* as conclusões que tira quer quanto à «falta» do Estado no comunismo primitivo, quer quanto ao seu posterior advento nas sociedades arcaicas? E, caso possa, até que ponto pode? Caso não possa, que pensar?

Como Engels propõe uma noção de Estado eminentemente sociológica — de um Estado-aparelho instrumento de hegemonias classistas —, é claro que o comentário à sua obra não afinava nenhum conceito jurídico. Não sendo expeditivo nem puramente negativo, extraía de *A Origem...* certos inesperados palpites acerca do carácter estadual das sociedades «comunistas» primitivas, bem como algumas preciosas indicações sobre a essencial, se bem que circunscrita, autonomia do Estado. E depois, uma vez deposta a ficção propiciatória da crítica interna, abria-se naturalmente ao desejo de passar em revista a antropologia e a história posteriores a Morgan e a Engels. Mas é curioso notar que também já concluía pela necessidade imperiosa de rever à luz do Direito a definição do Estado, pedindo nomeadamente a contribuição da «teoria pura» como forma de reorientar todo o debate.

Nesta conformidade, o projecto de artigo para a *Polémica* prosseguia então (1973) com um breve capítulo sobre «Direito e Estado», em torno de Hans Kelsen, que constituiu, afinal, o embrião de todo o «Ensaio sobre a definição do Estado», que a *Análise Social* publicou no último número e do qual estamos agora partindo... Quer isto dizer que as duas reflexões como que mutuamente se engendram. Continuaremos aliás a ser remetidos de uma para outra; e no termo desta conversa sobre a origem dar-se-á um novo encontro, quiçá recontro, com definição...

Algo haverá, sem dúvida, de ocasional e estritamente pessoal neste vaivém, mas não creio que ele se deva tão-só a factores exógenos. Estou

convencido de que a coisa é de certo modo intrínseca ao tema: e a restante história desta investigação reforça-me o convencimento. Por isso, vale a pena continuar a contá-la. Do mesmo passo, estarei a lançar e a justificar um plano de exposição.

Quando, há já alguns meses (através de um confronto de Kelsen com Schmitt e Pasukanis), cheguei, na linha da «teoria pura», a uma primeira definição do Estado, a embalagem adquirida sugeria uma maneira assaz simples de retomar a questão da origem. Pois que assentara na íntima implicação (e na inseparabilidade) do Direito e do Estado, que jamais existem à revelia um do outro, dir-se-ia que era de passarmos simplesmente em revista a melhor antropologia social contemporânea, a ver se ela confirma ou contesta o velho e ilustre aforismo de que *ubi societas, ibi jus*. E então de duas uma, consoante o jurídico compareça ou não à chamada, nas sociedades primitivas que essa antropologia estudou. Em caso afirmativo, a questão ficava desde logo, e *ipso facto*, resolvida: se por origem se entende advento⁴, poderíamos intemeratamente afirmar que o Estado é contemporâneo da formação das sociedades humanas e jamais lhes *adveio*. O «comunismo primitivo», entenda-se por ele o que se entender, teria sido afinal uma ordem coactiva, tão estadual como as que o são. Só em caso de resposta negativa (que à partida se afigura improvável) é que teríamos de ir à procura de um posterior aparecimento da instância político-repressiva, decerto correspondente à superveniência de um determinado condicionalismo social. Confirmar-se-ia a hipótese de uma pré-história sem Estado; e talvez se reforçasse a revolucionária profecia de que ele vai acabar...

Disse de duas uma, mas de duas três: pois a digressão antropológica também se podia revelar inconclusiva, ou esbarrar em novas complicações: suponhamos por um momento que, dentre as sociedades mais «atrasadas», algumas «têm» e outras «não têm» Estado... Tudo isto é esquemático, mas trata-se apenas de sugerir uma pista.

Só aparentemente fácil, esta maneira de encarar o problema não é nada má — e lá iremos. Mas, embora a deixe esboçada — pró-memória —, num primeiro lance, resolvi não correr só por ela. E por vários motivos: à uma, porque a sua lógica e atraente simplicidade tende para uma certo simplismo; e à outra, porque a busca do Direito nas tribos mais primitivas pressupõe alguns inquéritos preliminares, irrealizáveis a uma luz puramente jurídica: o que é ao certo uma tribo? Que deve entender-se por comunismo primitivo? Como situar as diversas sociedades ditas primitivas na evolução socioeconómica e cultural da humanidade? Mais: que sentido fará hoje o evolucionismo? Eis algumas questões prévias, cujo âmbito excede manifestamente o do Direito. Ora é preciso responder-lhes para podermos aplicar com proveito a disponível aparelhagem jurídica.

⁴ Este ensaio não examina as teorias do *pactum subjectionis* e do *pactum societatis* entendidos como explícitas celebrações entre indivíduos primitivamente dispersos e insubmissos. Este contratualismo individualista tornou-se indefensável: já ninguém acredita em Robinson Crusóe, embora ainda ouçamos alguns ecos (atenuados) do seu mito em certos ditirambos de Morgan, retomados por Engels, sobre a liberdade do homem tribal. Na *Ancient Law*, Sir Henry Maine estabeleceu que o contrato (no sentido de acordo entre vontades gerador de recíprocas obrigações) é uma figura jurídica tardia [3a], acabando de desacreditar o contratualismo clássico. Mas o caso pode pôr-se diversamente, como adiante veremos (cap. VI), quando tivermos de acudir ao problema da troca (limitada ou generalizada) nas sociedades primitivas.

Por outro lado, cumpre salientar que o exame crítico da teoria marxista sobre a origem constitui apenas um dos objectivos deste trabalho e de modo algum o único. Muito para além dele — e preparando desde já a futura abordagem dos grandes «tipos» de Estado, na sua articulação com as correspondentes formações sociais —, é de sumo interesse irmos recensando e, se possível, compreendendo, relacionando-as umas com as outras e inserindo-as no respectivo meio ambiente, as «primeiras» estruturas políticas de que há notícia. É este, aliás, um domínio em que a contribuição marxista se me afigura notável. E a vontade de refutar, que, confesso, me anima ao passar pelo crivo o mito libertário da origem, em nada prejudica uma gostosa aceitação das lições científicas de Karl Marx e dos seus melhores discípulos.

Por tudo isto, decidi retomar aqui o meu comentário de 1973 ao livro clássico de Engels (*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*), embora melhorando-o e assegurando-lhe alguns devidos prolongamentos. A melhoria deve-se sobretudo a que, ao reescrever, já estou mais familiarizado com o tema; mas deve-se igualmente à consideração de alguns escritos conexos do mesmo autor («Sobre a história dos antigos Germanos», «A marca», «A época dos Francos») que em 1973 não tomara em conta. E os prolongamentos vão em duas direcções, que, por constituírem outros tantos capítulos autónomos, merecem uma referência à parte.

O primeiro tenta situar *A Origem...* na ciência do seu tempo. E procede da leitura de dois autores que, na matéria em apreço, são (com Bachofen) os autores fundamentais; o já citado Lewis Morgan, um dos fundadores da moderna antropologia, a quem Engels expressamente agradece não só a base, mas também as grandes linhas da sua teoria; e Sir Henry Summer Maine, patriarca da história jurídica, que foi o crítico mais interessante da *Ancient Society*. Do que um e outro disseram muita coisa caducou, tendo sido nomeadamente engeitadas as ideias de Morgan sobre o matriarcado e as de Maine sobre o patriarcalismo e sobre a origem do Direito, que muito de perto nos tocam. Mas continuamos a dever-lhes um grande impulso global, além de múltiplas informações e análises parciais. Do ponto de vista científico, a *Ancient Society* é um livro incomparavelmente mais sério do que *A Origem...* e, portanto, mais problemático, que nos leva a pressentir que Engels foi, antes de mais nada, um genial propagandista. Quanto ao que achei na *Ancient Law* e em outros livros de Maine é difícil antecipar, pois se trata de um enriquecimento muito vário e subtil. Mas calcule o leitor qual não foi a minha surpresa ao vê-lo concluir os seus *Estudos sobre a História das Instituições Primitivas*, com oitenta páginas dedicadas a uma discussão cerrada com Austin (sobre a soberania e a exacta determinação do domínio jurídico), que constitui, escrito há cem anos, um luminoso prelúdio da «teoria pura do Direito».

O segundo prolongamento diz respeito à inserção da teoria criticada no mais vasto *corpus* marxista. Por um lado, já em Marx (sobretudo o Marx dos *Grundrisse*) e até no próprio Engels se acham análises e indicações bem mais complexas e finas do que as de *A Origem...* E, por outro lado, assistimos nos últimos anos a uma renovação do marxismo que não se pode ignorar. Contribuições como as de Godelier, Hobsbawm, Terray ou Meillassoux, que, como veremos, confirmam em certos aspectos as virtualidades críticas e científicas da escola, afiguram-se indispensáveis para compreender quer a estrutura quer os movimentos de adaptação ou evolução

das sociedades tribais. Mas refira-se desde já que, muito significativamente, estes homens parecem de todo alheios aos aspectos mitológicos e proféticos da originária teoria marxista do Estado. Embora se abstenham de confessar uma descrença, estão para o paraíso libertário do comunismo como estava um poeta brasileiro progressista para o Inferno católico, que, segundo ele, «lá existir existe, mas não funciona». Ora esta ocultação política, que talvez não seja cientificamente inofensiva, também há-de merecer algumas observações suplementares.

Com estes marxistas já estaremos em plena antropologia social do século xx. À qual se pedirão duas coisas: primeiro, um esclarecimento daqueles conceitos de tribo e de sociedade e comunismo primitivos que atrás nos surgiram como questões prévias — e em aberto ficaram; e, depois, uma mais ampla informação acerca das ordens normativas (bem como do funcionamento dos sistemas políticos) tribais.

E então, uma vez consultados investigadores como Marcel Mauss, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Max Gluckmann, Marshall Sahlins, Raymond Firth, C. Lévi-Strauss e Pierre Clastres, poderemos reflectir decisivamente acerca da presença ou ausência do Direito e, conseqüentemente, do Estado na sociedade primitiva.

Aqui é que Kelsen e Weber voltarão à baila (bem como Engels e Morgan e a soberania segundo Sir Henry Maine), ao discutir-se o que seja a coacção jurídica e ao pesar-se atentamente a definição do Direito que trago do antecedente. Um passo capital dirá respeito ao problema da reciprocidade como sanção e outro ao da natureza das penalidades mágico-religiosas e rituais primitivas.

Nada redigi, por enquanto, desta parte final. Ainda tenho de ler uns textos e de pensar numas dificuldades. Mas, de acordo com a posição inicial do problema que no capítulo seguinte se expõe, pressinto que a conclusão será a de que o Direito, como ordem coactiva, existiu mesmo nas mais primitivas sociedades humanas: as quais, portanto, se devem tomar como verdadeiros Estados. Pois... Mas ele há Estado e Estado: como já vimos, a palavra tanto designa a sociedade politicamente organizada quanto o poder que a ordena. Ora nas sociedades primitivas não parece que este poder se configure como um aparelho estável e bem definido, nitidamente distinto e até separado, sobranceiro à sociedade, monopolizador da coacção jurídica. Neste sentido, poderá talvez haver direito sem Estado — e para muitos este sentido é o que mais importa.

De um ponto de vista jurídico, eis uma lebre que vem corrida do precedente ensaio, cujo conhecimento pelos leitores — repito — aqui se pressupõe. E, desse ponto de vista, a relevância do aparelho material é meramente técnica. Mas impõe-se-nos agora reconsiderar o caso de um ponto de vista sociológico: uma reflexão sobre a violência nas sociedades primitivas (na qual avultará o contributo de René Girard: *La violence et le sacré*) mostrará que, mesmo sociologicamente falando, a falta do «aparelho separado» se deve considerar inessencial.

Mas atenção: inessencial não quer dizer algo menor ou de pouca monta. Pelo contrário: a fixação dos órgãos do Estado, a formação de um aparelho especializado e dominador, constitui um «acontecimento» de transcendente importância. Mas diz respeito à história do Estado — e à da divisão social do trabalho —, não à da sua origem. E o adequado tratamento dos problemas que levanta não cabe neste ensaio. O qual todavia não ter-

minará sem uma referência ao condicionalismo socioeconómico da especialização, trocando impressões acerca do seu significado e destino.

3. OBSERVAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Os antropólogos atrás referidos constituem uma grande parte dos que em primeira mão conheço: as citações irão dizendo quais os livros de cada qual que li. Mas este ensino deve bastantes e importantes informações à *Sociedade e Natureza*, de Kelsen, e respectivas notas, obra em que exaustivamente se registam as manifestações do princípio retributivo (jurídico) nos costumes e mitologias tribais, segundo os relatos de um batalhão de estudiosos do terreno, que bateram todos os continentes. E trabalhei apoiado nas sínteses de A. Diamond (*Primitive Law*) e de Hoebel (*The Law of the Primitive Man*) sobre o Direito primitivo, bem como na «antologia» editada por Meyer Fortes e Evans-Pritchard (*African Political Systems*), com análises de diversas estruturas tribais por distintos autores. Enfim, tentei iniciar-me nos mistérios da moderna antropologia económica⁵. Mas o total das minhas leituras ainda é escasso, correspondente a uma investigação de poucos meses. Ora parece correcto informar os leitores dessa escassez; e salientar que ela tem algo a ver com a estrutura barroca e com o próprio excessivo tamanho deste ensaio. Embora uma e outra também derivem da intrínseca configuração e dificuldade do tema, a verdade é que só uma alimentação abundante e uma digestão pausada propiciam discursos curtos e límpidos.

4. PLANO

Dado o que precede, pode enunciar-se sem mais explicações o plano geral deste trabalho:

- II — Hans Kelsen e a ordem jurídico-estadual primitiva.
- III — A origem do Estado segundo Friedrich Engels.
- IV — O problema em Lewis Morgan e Sir Henry Maine.
- V — O lugar de *A Origem...* no *corpus* marxista.
- VI — Contribuições da antropologia contemporânea.
- VII — Discussão final.

II

HANS KELSEN E A ORDEM JURÍDICO-ESTADUAL PRIMITIVA

1. POSIÇÃO DO PROBLEMA

Uma vez concebido o Estado como poder que juridicamente se estrutura e se disciplina; e entendido o Direito, ordem de constrangimento, como sistema normativo que o poder político tutela e impõe — sendo pois que

⁵ Além dos iniciadores Malinowski (*The Argonauts of Southern Pacific*, 1922) e Firth (*Primitive Polynesian Economy*, 1939) e do marxista Claude Meillassoux (*Antropologie Économique des Gouro*), servi-me de duas antologias, a de R. Forter, *Themes in Economia Antropology* (Londres, Tavistock, 1967), e a de LeClair e Schneider, *Economic Antropology* (Nova Iorque, Holt, 1968), que organizam um significativo debate de tendências mais recentes.

as duas instâncias formam no fundo uma só, a ordem jurídico-estadual —, é claro que a origem do Estado pode e deve ser encarada como advento do Direito e vice-versa. Perguntar por um é perguntar pelo outro, já que, por definição, existem e evoluem solidariamente. Ou, melhor: já que constituem dois aspectos de uma mesma realidade política: o poder regrado e a regra do poder...

Vou agora assentar a pesquisa no Direito, privilegiando-o de certo modo, por uma razão bem simples: a de que geralmente se admite que as sociedades primitivas «têm» os seus sistemas normativos, por muito que a esses sistemas de conduta devida, obrigatória, se negue um carácter propriamente jurídico; há, portanto, fácil acordo, à partida, sobre o género próximo; e o inquérito poderá concentrar-se sobre a presença ou a ausência, nos ordenamentos primitivos, daquela peculiar coacção que caracteriza o Direito. Eis um ponto preciso e bem determinado, capaz de orientar toda a discussão, introduzindo até um mínimo rigor na abordagem (que evidentemente se não ladeia, apenas legitimamente, se pospõe) do aparelho de Estado: pois que de um aparelho coactivo se trata, não saberíamos situá-lo sem definir a coacção.

Como o leitor está vendo, o problema situa-se na linha do pensamento de Kelsen, que continua a guiar-me embora lhe não jure uma total e eterna fidelidade. Seguindo de muito perto (e até reproduzindo literalmente) variadas indicações e análises suas, é todavia possível que, no fim de contas, o presente texto se deva considerar bastante autónomo da musa que o inspirou. Como e porquê? Porque e na medida em que aqui se leva a cabo uma tentativa de articular dois pontos de vista — o sociológico e o jurídico —, tentativa essa que em princípio parece alheia, se não mesmo contrária, à depurada *démarche* de Kelsen.

Acerca disto, devo justamente dizer que vou agora usar de elementos colhidos em obras suas que relevam de dois diversos métodos e correspondem a bem distintas preocupações. Primeiro — e na sequência do ensaio antecedente — tratar-se-á de situar a questão da origem na órbita da «teoria pura do Direito» e de acordo com o tratamento que o nosso autor lhe dá nos seus livros de teoria geral (jurídica) do Estado; livros esses que já nos são familiares. Mas depois — e na esperança de preparar o acesso àquela «infra-estrutura fáctica sobre a qual se alçam as normas» — recorreréi a uma obra de cariz sociológico, *Society and Nature* (1943), na qual Kelsen se desinteressa por completo do positivismo jurídico.

Society and Nature (que citarei da tradução em espanhol, Buenos Aires, Ed. Depalma, 1945) não se ocupa de Direito positivo, mas sim de como o homem primitivo interpreta a natureza que o rodeia; e de como, «a partir dos fundamentos dessa interpretação [...] se desenvolveu a ideia de causalidade e com ela o conceito moderno de natureza [...] que significa a separação, na mente humana, entre a natureza e a sociedade». Kelsen sustenta que «o primitivo interpreta a natureza segundo normas sociais» e que, «para o primitivo, a natureza é parte integrante da sociedade», ao passo que a ciência moderna, muito pelo contrário, «trata de alcançar o seu propósito monista concebendo a sociedade como parte da natureza» [4]. E procura então compreender o longo percurso entre estes dois extremos como a história de uma progressão intelectual, em que a lei de causalidade se foi gradualmente emancipando de um pensamento jurídico, dominado pelo princípio retributivo, e muito especialmente pela «lei de talião», que constituía a sua férrea necessidade...

Não é o caso de nos embrenharmos aqui por estes caminhos. É facilmente se intui que *Society and Nature*, embora fazendo parte de «um sistemático inquérito sobre a ideia de justiça» [5], se desinteressa do Direito positivo e não cura da respectiva origem ou definição. Mas a análise psicossociológica da mentalidade primitiva, conduzida por Kelsen na base de um imenso material etnológico, aferra-se ao princípio jurídico do talião como fio condutor e detém-se a discutir a *vendetta* e as sanções mágico-religiosas, como formas *socialmente organizadas* de o impor. Dessa arte, parece-me fornecer um contributo da maior relevância para uma solução global do problema do Direito e do Estado primitivos. Ora esse contributo, embora já não seja só jurídico, parece-me plenamente integrável, sem falcaturas metodológicas, no esquema da teoria pura.

Mas vamos lá por partes.

2. TEORIA DO DIREITO E ORIGEM DO ESTADO

Liminarmente, cumpre lembrar que a questão da origem do Estado é metajurídica, cabendo à sociologia formulá-la e resolvê-la. A teoria do Direito, ao definir a ordem jurídico-estadual como sistema de normas coativas, limita-se a propor um critério distintivo; o qual nos permite, perante um dado ordenamento, reconhecer ou negar a sua pertença à esfera do Direito e do Estado. Mas nada mais.

Claro que este contributo é da maior relevância. O sociólogo não aceitará passivamente a definição do jurista, mas não pode ignorá-la. Adiante retomarei este ponto e numa certa discordância metodológica com Kelsen, como se verá. Mas entretanto acompanhem-lo na sua luminosa abertura do jogo, orientadora de toda a posterior reflexão.

a) Primeiro, a sociologia. Se bem que a pura teoria jurídica se desinteresse de indagar de onde o Direito vem, Kelsen não se fecha na sua arte; dá todo o valor à indagação sociológica da origem, tendente a saber «sob que condições naturais, económicas e históricas nascem e se tornam eficazes certas representações de normas com um certo conteúdo (coactivo)»; e acrescenta inclusivamente que os mesquinhos resultados até agora obtidos não constituem objecção séria a que a sociologia continue a esforçar-se [6].

Ora este problema da origem do Estado, que é o problema da formação de uma «ideologia social específica», pode enfrentar-se de dois modos: ou atribuindo-a directamente a determinadas condições extrínsecas (geográficas, económicas, psicossociológicas...) ou concebendo-a como fruto de uma evolução interna da própria esfera ideológica. Da primeira maneira, que Kelsen considera não ter dado até hoje nenhum resultado sério (pois apenas se assentou em que o Estado pressupõe a coexistência permanente de muitos homens), ocupar-nos-emos adiante. Quanto à segunda, consiste em tentar explicar como é que de uma primeira situação (e de uma ordem) que já é social (normativa), mas ainda não é estadual (coactiva), brota uma situação (e uma ordem) coactiva, ou seja, estadual.

De acordo com Kelsen, só há sociedade em geral ou Estado em particular se, reflexiva ou intuitivamente, «um grupo de homens toma consciência da reciprocidade das respectivas condutas», reciprocidade essa que necessariamente limita os comportamentos impulsivos, correspondentes aos interesses e aos desejos de cada um. Portanto, toda e qualquer sociedade (e não só o Estado) «começa com esse *tu deves* que [...] tem de estar

à partida numa possível contradição com o *tu queres*» [7]. Toda a sociedade é, por definição, normativa — e temos de extrair as devidas consequências deste facto.

É verdade que as normas de conduta social nem sempre serão coactivas, no sentido da coacção jurídica, que é uma coacção externa, socialmente organizada. A convicção ou o respeito humano (coacção interna) podem bastar para que «tu faças o que deves». E daí o termos de conceder que a coacção externa (jurídica) não seja consubstancial ao próprio conceito de sociedade. Não obstante, toda a ordem social implica — isso sim — «uma tendência para a coacção, quanto mais não seja porque a satisfação das múltiplas necessidades humanas se tem de efectuar com um número reduzido de bens» [8]. E também porque não há vida comum sem adopção de modelos de conduta, ou seja, sem a exclusão, moralmente obtida ou fisicamente imposta, dos inconformismos desagregadores. De resto, arbitrária seria (e antidialéctica) a concepção que em absoluto desligasse a violência interior e a coacção externa, como se elas pudessem nada ter uma com a outra.

Mas então, se a tendência a coagir é imanente à sociedade, temos que se verifica mesmo nas formações sociais mais primitivas, cuja ordem portanto «já constitui um Estado embrionário». E então será inútil procurarmos «um momento histórico exactamente determinável [...] em que, suposta a verificação de certas condições exteriores [...] o grupo não estadual se converte em Estado [...] e a ordem social passa a incluir entre os seus elementos [...] [a] coacção externa». E porquê? Porque, suposta essa tendência a coagir, é evidente que a transformação da ideologia social genérica numa ideologia especificamente estadual releva da intensidade da consciência colectiva (normativa); e «só é concebível no *continuum* de um desenvolvimento material» [9]. Não há, com efeito, espaço para uma ruptura radical e original (um pecado...) cujo fruto seja o Estado, se o Estado está no horizonte de toda a existência e acção colectivas. Virá inscrito na condição primeira do animal político e as condições supervenientes (económicas, sociais, naturais...) apenas servem para precipitar e/ou conformar um destino.

b) À luz do que precede, Kelsen passou à apreciação das principais teorias sociológicas; e em primeiro lugar daquela, antiquíssima, que vê na família a origem do Estado. Esta teoria, cuja base, «mais do que na experiência histórica, reside na auto-reflexão reconstrutiva», é, num certo sentido, exacta. E é exacta, diz-nos ele (tendo-se expressamente aconselhado com Freud), na medida em que a família, primeira instância no processo de socialização, constitui também a primeira instância normativa, a fonte do primeiro dever ser que aos homens se depara. «As outras autoridades, mais tarde, aparecem-lhes como substitutos do pai [ou do patriarca, ou do tio materno, podemos nós acrescentar]; e só enquanto tais suscitam em seu favor aqueles efeitos anímicos que os reconvertem em crianças sem vontade própria [...]» [10]

Não quer isto dizer que o Estado se deva organizar à imagem da família. Kelsen rejeita tal pretensão ideológica, cientificamente infundada. Mas não deixa por isso de assentar em que a família e outros grupos inferiores «se revelam a um detido exame como ordens coactivas», contendo portanto em si mesmos o «germe da estadualidade». Observa então que a ordem social primitiva, não só pune de morte o incesto, como «também

realiza actos coactivos quando trata de proteger a vida». E, referindo-se depois nomeadamente à *vendetta*, sustenta que nada obsta em princípio a que a realização do acto coactivo, como reacção jurídica contra um facto socialmente daninho, seja pelo Direito confiada ao próprio ofendido, o qual deve ser visto — nessa eventualidade — como verdadeiro órgão do Estado. Nesse caso, à *vendetta* (que predominou nas sociedades primitivas) só impropriamente se pode chamar privada [11].

Claro que, de um ponto de vista técnico (e também em termos sociais), constitui um considerável progresso o cometimento da coacção a órgãos especializados, assim se evitando os juízos em causa própria; e outro progresso notável é o da fixação escrita das normas jurídicas, de que advêm uma certeza e uma clareza desconhecidas do flutuante direito consuetudinário. Bom. Mas reconhecer a excelência desta evolução, bem como a sua necessidade (enquanto fruto da divisão do trabalho), é uma coisa. Outra, muito diferente, seria dizer que uma ordem jurídica não é Estado enquanto esta evolução se não dá. Eis o que suscitaria «a crença sem fundamento de que entre ele [Estado] e uma ordem jurídica tecnicamente primitiva medeia uma distância essencial». Essa convicção implicaria ainda a ideia de que, na falta de uma especialização, as comunidades primitivas não teriam órgãos, quando a verdade é que entre o juiz moderno e o filho antigo que sanciona (se vinga de) quem ilicitamente lhe matou o pai a diferença não é de qualidade, mas sim de grau.

Se se quiser, apesar de tudo, «chamar Estado apenas a uma ordem jurídica que funcione através de órgãos especializados, nos quais delega funções específicas, nada há a objectar... desde que com esse termo se não pretenda exprimir senão o momento técnico-social» [12]. Eis, displicentemente feita, uma concessão aparentemente menor.

E eis-nos introduzidos no exame da teoria da divisão e da luta de classes como fundamento e origem do Estado, teoria essa que, muito pelo contrário, considera o Estado como sendo essencialmente um aparelho coactivo...

c) Cabe prevenir desde já um possível mal-entendido: Kelsen não nega que a ordem estadual sofra, no seu conteúdo concreto, «a influência decisiva da submissão de um grupo de homens por outro ou do trânsito de uma forma de produção a outra». Isso é para ele óbvio. Apenas refuta a doutrina de que o Estado tenha por única finalidade assegurar o predomínio classista, fundado na propriedade privada dos meios de produção. Pois o conceito do Estado designa qualquer ordem coactiva oposta à liberdade anárquica; e o Estado tanto pode, em princípio, servir para agravar ou manter, como para suavizar, quiçá suprimir, a exploração do homem pelo homem... [13]

A teoria marxista acerca da origem do Estado aparece a Kelsen como mero postulado ético-político, sem nenhum valor científico. Porquê? Porque, no fundo, a hipótese do comunismo primitivo, situação anárquica pré-estatal, resulta especulativamente de um desejo: o desejo de que a ordem jurídica (coactiva) tenha nascido de uma divisão em classes imoral e antinatural, para com ela morrer. Mas a hipótese comunista, sentencia Kelsen, «está em contradição com os factos» [14], irremediavelmente.

Uma boa parte deste ensaio consistirá num atento exame da teoria marxista sobre a origem do Estado, a fim de verificar justamente se ela se acha ou não em contradição com os factos. À primeira vista dir-se-ia que Kelsen, em duas tiradas secas, a põe fora dos combates da ciência, por

muito que lhe não consiga minar o fascínio político. E eu devo confessar que, num certo sentido, muito do que ainda direi se me afigura por vezes mero rodeio probatório, série de ademanos processuais em torno de uma causa desde já entendida. Mas, de facto, o caso talvez seja bastante mais árduo do que à primeira vista parece.

Ir-se-á vendo. Para já, e recapitulando, deve salientar-se que a argumentação de Kelsen tem dois aspectos que devem manter-se distintos:

Por um lado — e esse é o seu aspecto «sociológico» (num sentido amplo, confinante até com a filosofia) —, essa argumentação procede de um conceito que implica *a priori* uma noção de autoridade, excluindo por aí a tese de que as sociedades primitivas tinham sido anárquicas; ou que alguma cultura se possa jamais desenvolver mantendo-se os homens «em estado de natureza», quer os consideremos naturalmente bons quer naturalmente corruptos...

Embora os ecos da respectiva problemática devam frequentemente ecoar aqui e ali, pois não há compartimentos estanques, não vou seguir de imediato nesta direcção. A este respeito, apenas quero para já observar duas coisas: em primeiro lugar, que, para reforço da posição kelseniana (e de certo modo extremando-a), poderíamos hoje recorrer ao pensamento antropológico de Lévi-Strauss, para quem toda a cultura é regra, e «há círculo vicioso em se procurar na natureza a origem de regras institucionais que [já] pressupõem — e mais: que já são — a cultura». Além disso, Lévi-Strauss considera a proibição do incesto «a *démarche* fundamental através da qual e na qual se opera a passagem da natureza à cultura» [15]. Ora o que é a proibição do incesto, universalmente observável (e não aprioristicamente deduzida), senão uma rigorosa regra jurídica?

Mas, em segundo lugar e em sentido contrário, também ocorre lembrar a antiquíssima distinção entre autoridade em sentido amplo e poder em sentido restrito, propriamente coercitivo. É a distinção efectuada por Engels, quando ele admirativamente nos fala na autoridade não-estadual dos chefes iroqueses, autoridade veneranda e leve porque em perfeita sintonia com o sentimento comunitário geral. Carl Schmitt também se lhe refere (para conceber Hitler como um antigo germano, condutor de uma uníssona comunidade de estirpe...), observando a propósito que, desde há séculos, o Direito a esqueceu...

Ora tudo isto põe alguns problemas, que adiante retomarei.

Por outro lado — e acentuando um momento jurídico —, a argumentação de Kelsen procede de um conceito de ordem jurídico-estadual como ordem coactiva, subalternizando, como vimos, a noção de aparelho especializado, que para ele é inessencial. Ora, a partir deste conceito, um caminho desde logo se nos oferece: o de perguntar à etnologia se os comunismos primitivos constituem ou não ordens coactivas.

Não é, porém, uma pergunta fácil. Estamos, pelo contrário, chegando a um passo assaz delicado e algo paradoxal da nossa digressão, pois se trata de uma daquelas perguntas cuja formulação já depende da resposta. Melhor se diria que há aqui um vaivém, cuja necessidade comecei por intuir vagamente; e neste momento é extremamente difícil fornecer desta necessidade uma explicação satisfatória, para não dizer cabal, pois não posso antecipar tudo. Mas vou ver se consigo dar uma ideia.

Para abalizar uma opinião acerca da existência ou não do Direito nas sociedades «comunistas» primitivas, há que definir muito precisamente

a coacção jurídica. Não nos podemos ficar pela vaga ideia de uma sanção socialmente organizada. Nem basta acrescentar que todo o trem coactivo assenta num monopólio da violência legítima. Refinando a análise, teremos de, pelo menos, esclarecer bastante melhor três relações da coacção: coacção e violência; coacção e órgãos do Estado; coacção e norma. Sem isso não seremos capazes de englobar numa concepção coerente todo o material normativo que um estudo das sociedades primitivas nos fornece. Como acima disse, não é este o momento azado, sobretudo se o leitor for leigo, para a compreensão de tudo o que está em jogo. Por ora andamos a tactear e a preparar o terreno. Mas vou adiantar algumas coisas.

Sobre *coacção e violência*, um problema que teremos de resolver é o de certas sanções «mágico-religiosas» do Direito primitivo, de notável eficácia, mas que em princípio não relevam de nenhuma violência física exercida sobre os culpados; e que, portanto, não *parecem* constituir nenhuma coacção exterior. Poder-se-á qualificar de jurídico um sistema normativo que repouse essencialmente sobre sanções assim?

Sobre *coacção e órgãos do Estado* põem-se dois problemas: em se admitindo, com Kelsen, que os indivíduos que exercem uma violência legítima não têm por força de integrar um aparelho especializado, quais serão as condições em que devem actuar? E assim, por exemplo: como distinguir a *vendetta* — em que o «vingador» actua como órgão *ad hoc* da ordem jurídico-estadual primitiva — de uma mera violência privada? Este problema tem a ver com o da paz e põe-se analogamente no Direito Internacional contemporâneo. Hobbes dizia que «durante o tempo em que os homens vivem sem um Poder comum que os traga todos amedrontados estão nessa condição a que se chama guerra». E explicava depois que «a natureza da guerra não consiste na luta propriamente dita, mas sim na disposição conhecida durante todo o tempo em que não há segurança do contrário» [16]. E, então, como ligar a *vendetta* à instauração da paz? Ainda será Direito uma *lex talionis* (primitiva ou internacional) cuja indefinida sucessão de represálias parece apontar para uma violência sem fim?

O estado de natureza hobbesiano pode interpretar-se ou como ficção metodológica ou como situação-limite. Mas nem por isso escapamos à dificuldade que há em sair dele. Para pôr termo à guerra, que força ou poder se requer? Marshall Sahlins anota que a situação de guerra intestina tribal pode, na prática, revelar-se bem menos violenta do que a jurídica situação americana. Mas nos E. U. A. há um Governo que a todos amedronta e, porque ninguém tem o direito de fazer a lei por suas próprias mãos, é lá que vigora a «paz»... [17]

Aqui, todas as questões tumultuam, incluindo as que atrás nos vieram pela mão de C. Schmitt e C. Lévi-Strauss. Derivamos da sociologia para o Direito, mas o Direito remete-nos para a sociologia, a qual não acolhe passivamente as definições da pura teoria jurídica — e o facto dá que pensar. E assim, por exemplo: quem sabe se a noção de aparelho especializado, que juridicamente é, sem dúvida, inessencial, não designa, sociologicamente falando, o grande salto qualitativo das sociedades humanas...? Embora julgue que não vamos em definitivo chegar a tal conclusão, tenho de assinalar o problema.

Mas há algo ainda mais interessante, algo já implicado no que precede, mas que plenamente se nos revela ao considerarmos de perto as *relações*

entre a coacção e a própria norma. Pois, se é certo que a coacção externa qualifica a norma jurídica, descobrimos agora que a norma, por seu turno, também qualifica a coacção.

Com efeito, não é apenas pela coacção externa, com o seu fundo de violência, que a norma jurídica se define. Como já sabemos, o Direito, enquanto sistema de normas de conduta social, tem de ordenar efectivamente o comum viver, de constituir um ordenamento (voltaremos a isto), e, para tanto, as normas precisam de fazer sentido e de ser relativamente estáveis, normalmente aplicadas (eficazes) e minimamente coerentes umas com as outras... A coacção externa apenas *especifica* as normas jurídicas dentro do género próximo das normas de conduta social. E, portanto, se pensarmos bem, talvez seja de concluir que todo o acto coactivo, para assumir, ao imprimi-lo, um carácter jurídico, há-de estar sancionando uma norma de conduta com as características que acabam de ser referidas — e não outra coisa qualquer, como um capricho momentâneo ou uma revolução permanente. Deste ponto de vista, é a norma que qualifica a coacção⁶. E a teoria do Direito a isso mesmo alude quando, a propósito da coacção, nos fala em violência *legítima*, uma violência, pois, que decorre da ordem jurídica vigente, por muito que o cunho jurídico dessa ordem também dela (da violência) proceda... Debatesmos este ponto no ensaio anterior e bastante de espaço, a partir do exemplo simples da galinha e do ovo, do polícia e da lei que um ao outro «se põem». Assim, nada de novo desponta agora no nosso discurso...

No entanto, talvez não seja mau prosseguir-lo. E prosseguir-lo fazendo notar o seguinte: que costumamos pensar o Direito de olhos postos nos sistemas evoluídos, isto é, em ordens jurídico-estaduais dadas, que *já aí estão*; de cuja natureza jurídica se não duvida; e que já de longa data se caracterizam, técnico-socialmente, pela existência de um aparelho especializado, detentor de um monopólio da violência legítima e ao qual a execução dos actos coactivos se acha normalmente reservada. É evidente que, mesmo neste caso, a coacção não será jurídica porque procedente do aparelho — mas sim na medida em que se apresente como sanção de normas válidas, na medida em que constitua uma aplicação do Direito vigente. Pois é. Mas também já vimos, por outro lado, que a eficácia global é condição *sin qua non* (embora para Kelsen não seja a causa) da validade da ordem jurídica; e sabemos, enfim, que as normas isoladas também deixam de valer (*desuetudo specifica*) quando sistematicamente as não apliquem. Foi, aliás, esta conexão do Direito e do facto, reconhecida por Kelsen, mas que ele não gosta de desenvolver, que me sugeriu o acento tónico do precedente ensaio: acento esse que se não acha na teoria «pura» do Direito e que a expressão *normativismo concreto*⁷ pretende salientar.

Para o normativismo concreto — *mutatis mutandis* —, a sistemática aplicação de uma norma coactiva, tal como a eficácia global de um sistema normativo qualificado pela coacção externa, tendem a implicar validade e juridicidade. Ora é claro que, uma vez verificada a especialização de um aparelho de Estado, veículo privilegiado do poder político, o seu comporta-

⁶ Kelsen: «o elemento da coacção só é relevante enquanto parte do conteúdo da norma jurídica» [17a].

⁷ Sobre o sentido desta expressão veja-se cap. II, 4; e também o já citado «Ensaio sobre a definição do Estado», cap. III, *in finem*.

mento influi poderosamente na definição do Direito. A pontos de se poder, *grosso modo*, afirmar que só constituem Direito — e digam o que disserem as escritas leis — aquelas normas que o aparelho de Estado concretamente sanciona. Julga-se, em suma, que o aparelho de Estado, como um rei Midas, transforma em Direito tudo aquilo em que *insiste*. Esta convicção, não sendo errada, facilita no entanto o esquecimento da complexidade acima referida, característica das relações entre a norma jurídica e a respectiva coacção. Ora essa complexidade, em qualquer caso, mantém-se: mesmo no Estado moderno, a norma e a coacção continuam a determinar-se reciprocamente. E, por isso, nem toda a *coacção de aparelho* poderá presumir-se inilidivelmente jurídica.

No precedente ensaio já falei da instabilidade essencial das tiranias (individuais ou colectivas, e por vezes revolucionárias), chegando à conclusão, nomeadamente a propósito do totalitarismo, de que elas são, no fundo, antiestaduais e antijurídicas, por muito que duradoiramente concentrem e imponham um poder. E porquê? Porque, como refere o *nomos basileus* antigo (*lex rex*), a lei é da força, mas a força é da lei... A norma jurídica é coactiva, mas a coacção tem de referir-se à (ou impor uma) norma — e uma norma não é nem um caprichoso impulso, nem uma contínua superação revolucionária do que ontem se decidiu. Serve para ordenar estavelmente condutas. E a violência de Estado tem de impedir a desordem, a violência sem fim: em absoluto, não pode pois ser «toda e qualquer». Kelsen tem razão ao pretender que o Direito positivo é capaz de servir as mais diversas políticas e de assumir todos os conteúdos; mas tem razão dentro das fronteiras que acabámos de ver. A teoria pura do Direito fala-nos de normas assentes, indubitáveis e de sistemas dados, *que já aí estão*...

Pois bem: com isto, eis-nos quase chegados ao termo de uma digressão que oxalá não tenha semeado graves confusões; e que se destinou a enquadrar o desenvolvimento seguinte sobre a *vendetta* e o talião, elementos de cuja análise dependerá a nossa entrada nas sociedades primitivas.

3. A VENDETTA E O TALIAO

Nas suas grandes obras de jurista, Hans Kelsen sustenta repetidamente — embora sempre de passagem — a ideia de que as sociedades ditas primitivas constituem verdadeiras e próprias ordens jurídicas. Diz-nos que as normas consuetudinárias são de Direito positivo, embora não sejam «fruto [...] de um acto concreto de determinação autoritária». E, com efeito, a definição do Direito de que parte é imparcial quanto às fontes. Acerca dos actos coactivos de um chefe de tribo que, por exemplo, profira sentenças irreferenciáveis a leis ou costumes gerais também basta recordar que a «teoria pura» acolhe com a maior serenidade normas jurídicas individuais, válidas tão-só para uma certa e bem determinada situação: o contrato é lei das partes, a sentença norma do caso concreto, um testamento regula juridicamente o destino de uma dada massa de bens. E, de resto, voltando à tribo, Kelsen observa que, para que o chefe seja chefe, ou seja, para podermos considerá-lo órgão da comunidade, temos de pressupor uma norma que o institua nessa função [18]. É a norma fundamental da tribo, norma essa cuja existência teoricamente deduzimos, mas que, corresponde assaz exactamente, repare-se, ao conteúdo muito concreto da consciência colectiva nas sociedades tribais.

Não vou recapitular, mas sim desenvolver o que ficou para trás. Kelsen adianta que um homem, no caso o chefe tribal (ou, melhor, um acto de chefia por ele praticado), «não pode ser visto como função orgânica e, portanto, como acto colectivo ou estadual, sem uma ordem qualificadora desse homem ou da sua função». Assim, «a ordem primitiva, tal como uma ordem jurídica desenvolvida, é um esquema de interpretação de factos reais». E, embora o nosso autor admita que se queira reservar a palavra *Estado* para quando compareça o respectivo aparelho especializado (para quando, nomeadamente, «certas funções capitais — como o castigo do delinquente — não fiquem entregues ao arbítrio de qualquer membro da comunidade»), já vimos que (sem embargo da importância técnica e social que lhe reconhece) não atribui a essa reserva uma significação essencial. Em boa teoria jurídica, o aparelho de Estado corresponde a «um conceito mais restrito, que compreende os actos de certos homens que realizam em maior grau e com maior identidade do que outros funções a que se concede particular importância» [19]. Mas nada mais. Logo veremos até que ponto a sociologia concorda com tudo isto.

Sobre este pano de fundo — e admitindo (a benefício de inventário) que o comunismo primitivo desconhece toda e qualquer especialização orgânica — vamos agora avançar um pouco na teoria dos órgãos não especializados da sociedade primitiva. Considerando que, entendida a coisa em termos hábeis, o primeiro Direito foi penal (ou, melhor, como diz Kelsen, que «o Direito é originariamente Direito penal»), a teoria dos órgãos não especializados talvez comece pela da *vendetta* e do talião.

Digo talvez porque estou a tomar a parte pelo todo; e porque é duvidoso que certos aspectos, quiçá decisivos, dos sistemas normativos em apreço se possam cabalmente integrar nestas categorias. Estou sobretudo a pensar na «proibição do incesto» — crime especial, diz Kelsen, e até nos animais punido —, que à primeira vista não parece relevar da *vendetta* e cuja ligação à *lex talionis* também se não afigura óbvia. E muitos tabus também quiçá se põem a parte. Mas cumpre observar em contrário que os esquemas da troca e da reciprocidade generalizadas, em que nos falam homens como Mauss, Malinowski e Lévi-Strauss, abrem a possibilidade de uma visão global, de uma concepção unitária dos fundamentos do Direito primitivo. Duas palavras a este respeito não ficarão mal antes de prosseguirmos.

Foi Kelsen, uma vez mais, quem nos lançou nesta pista. Em *Society and Nature* salienta o interesse do *Essai sur le don*, de Mauss; diz que Malinowski vê acertadamente na natureza recíproca de toda a cooperação uma das garantias mais eficazes da observância dos deveres sociais; cita Lloyd Warner (*A Black Civilization*), para o qual «o princípio [...] que suporta todas as causas de guerrear dos Murguin (Austrália) é o da reciprocidade [...] reciprocidade negativa [taliónica], mas que encaixa numa reciprocidade mais ampla»; enfim (para não alongar), relewa com Elsdon Best que os Maoris dispõem de uma só palavra (*utu*) para designar a troca, a *vendetta* e a retribuição... [20]

De resto, este último termo — *retribuição* — é o que Kelsen elege para designar, não só o princípio normativo fundamental das sociedades tribais, como a própria chave de toda a mentalidade e cosmovisão primitivas. *Society and Nature* põe, com efeito, à partida, a hipótese de que o homem primitivo considera a natureza como parte da sociedade, uma socie-

dade consciente ou inconscientemente dominada pelo princípio retributivo; depois tenta apanhá-lo em acção no Direito, na magia e nos ritos, na mitologia, em suma, por toda a parte. Ora a palavra *retribuição* exprime uma ideia análoga à de reciprocidade: para Mauss, a reciprocidade consiste sobretudo num *devoir de rendre*... É extremamente curioso ver um homem como Kelsen arribar a estas paragens, sobretudo quando nos lembramos de que a antropologia contemporânea, a exemplo do que já sucedeu à história jurídica de Sir Henry Maine, vem desaguar à temática da teoria pura do Direito... Mas adiante se tratará disto⁸. Agora é preciso não perder o fio do discurso. Vamos lá então saber da *vendetta* e do talião.

O leitor ainda não terá olvidado a parte final da secção anterior; e o aborrecimento que foi gastar as pestanas com as elocubrações que lá lhe propinei acerca da recíproca determinação da norma pela coacção e da coacção pela norma. Ora não é deveras um assunto risonho e repousante, mas todos nós temos de fazer mais um esforço se quisermos ser republicanos; e nunca é de largar o osso que uma vez se mordeu. Bom. Nesse caso tentarei ser o mais breve e simpático possível nas duas alíneas que ainda faltam para o fim deste capítulo. Na primeira, menos árida para ganhar fôlego, apresentarei as informações e interpretações do talião enquanto norma e da *vendetta* enquanto forma de coacção, com as quais o Kelsen sociólogo nos gratifica em *Society and Nature*. Na segunda discutirei juridicamente com ele acerca dos «vingadores» como possíveis órgãos descentralizados do Estado; e acerca da analogia entre o Direito primitivo e o Direito Internacional.

a) Do talião como norma e da vendetta como coacção

A primeira conclusão que Kelsen extrai do material etnológico à sua disposição é a de que tanto a *lex talionis* como a *vendetta* constituem verdadeiras e próprias instituições sociais, de nenhum modo interpretáveis como simples expressão de um cego impulso vingativo ou como espontânea tendência individual de autoconservação ou auto-afirmação. Nada disso: discutindo nomeadamente o naturalismo de Steinmetz, que trazia a sede de vingança para o primeiro plano, Kelsen observa desde logo que os rancores do homem primitivo são de índole extremamente impulsiva, «que se satisfaz facilmente e desaparece com rapidez», incapazes portanto de explicar todo o *esprit de suite* (no duplo sentido da articulação racional e da permanência no tempo) que a *vendetta* nos revela. O seu fundamento ultrapassa, portanto, os humores individuais, embora possa de certo modo integrá-los, coisa esta que aliás nem sempre sucede [21].

Com efeito, a *vendetta*, frequentemente exercida em grupo (auxílio dos parentes do ofendido, expedições punitivas...), não se orienta sempre na direcção que o rancor e o interesse individual indicariam. Pelo contrário: em inúmeros casos de *vendetta* substitutiva, ou de *vendetta* desde logo exercida sobre «inocentes», ou até de *vendetta* ao calhas, o que avulta é um critério social, não só na escolha das vítimas, mas também na determinação do tratamento a dar-lhes: assim, por exemplo, os Apayos, das Filipinas, vingam a morte de um chefe errando pela selva ao acaso e matando quem

⁸ Cf. caps. VI e VII, nomeadamente a propósito das definições de Direito de Hoebel, Radcliff-Brown e Marshall Sahlins.

passar, para depois utilizarem ritualmente um certo número de cabeças nas cerimónias mortuárias [22].

Além disso, cumpre salientar que a *vendetta* constitui, antes do mais, um dever e, por vezes, um dever extremamente penoso. Eis uma surpresa para o naturalismo individualista, incapaz de a entender. Mas as notícias não nos permitem de facto duvidar de que a vingança de sangue corresponde a uma precisa e imperativa solicitação social. Neuhauss (*Deutsch Neu-Guinea*) escreve que, «se o temor dos terríveis espíritos [dos mortos, que clamam por vingança...] não fosse realmente maior do que o temor dos inimigos e o amor dos bens, nunca os Papuas empreenderiam uma expedição guerreira». E afirmações assim encontram-se em muitos outros autores⁹. Mas a melhor prova de que a *vendetta* constitui uma obrigação social eventualmente desagradável é-nos fornecida indirectamente pelas regulamentações da dispensa da *vendetta* e pelos múltiplos casos de «*vendetta* fingida» citados pelo próprio Steinmetz (*Ethnologische Studien...*, I, 308), em que os primitivos simulam vingar-se para comodamente se desobrigarem. Tem a ver com isto, ao que parece, em certas tribos, o costume de nunca se perguntar aos homens que regressam de uma expedição punitiva o que efectivamente sucedeu... [23]

A «obrigação de *vendetta*» surge frequentemente associada a uma ideologia das almas dos mortos. Estas almas (elas sim) clamam por vingança. E certos vivos (normalmente os próximos parentes) actuam então na qualidade de representantes delas, chegando a ser considerados como sua autêntica reencarnação. Na *Electra*, de Sófocles, ainda se pode ler que «as maldições obram, os mortos redivivem/e olho por olho o sangue do assassino corre/às mãos dos espíritos das vítimas...».

Esta ideologia dos mortos vingativos não deve, evidentemente, ser tomada pelo seu valor facial, mas sim enquanto expressiva de reais necessidades de coesão social. Pode discutir-se longamente acerca do alcance exacto da *vendetta* como sanção penal primitiva, articulando-a simplesmente com um princípio retributivo; ou vislumbrando já intenções preventivas que só muito mais tarde se terão autonomizado; ou descobrindo provavelmente que tudo isto é insuficiente como explicação. Mas não vamos lançar-nos aqui nessa discussão, muito interessante, mas que nos não inflectirá o rumo. Basta-nos assentar em que a *vendetta* constitui, de qualquer modo, uma obrigação imposta pela colectividade, mesmo quando corresponda também ao interesse de quem se vinga. Nesta medida, nunca poderemos confundi-la com uma vingança privada. Os seus executantes actuam como órgãos da comunidade e do respectivo sistema normativo. Estamos chegando ao talião.

A *lex talionis* (olho por olho, dente por dente) constitui a primeira e mais drástica forma do princípio retributivo que, na opinião de Kelsen, domina toda a vida social primitiva. E começou por ser uma lei rígida, sem apelo nem agravo. Quando, numa sociedade primitiva, se admite o recurso à compensação, pecuniária ou outra, os tribunais não vêm longe. Aproxima-se o tempo da administração da justiça por um órgão especializado em que, como diz a *Iliada*, «o pai empunha a sua áurea balança, para nela pesar os destinos da onerosa morte». As vingadoras Erinias estão prestes a ter

⁹ Kelsen cita, entre outros, A. B. Ellis (*The Tshi-speaking peoples of the Gold coast*, p. 159), Niewenhuis (*Quer durch Borneo*, II, p. 454) e Steinmetz (*Two expeditions [...] in Australia*, II, p. 241).

de ceder as suas antiquíssimas prerrogativas: Bachofen compreendeu perfeitamente que o jogo em torno de Orestes significava o trespassse de um «Direito materno» e isso valeu-lhe a condescendência de Engels. Mas a transformação das terríveis filhas da noite em brandas Euménides, servidoras de um tribunal a que presidem os diurnos deuses olímpicos, não significa apenas a instauração de um princípio jurídico «masculino» e de uma nova lei. Designa igualmente o advento do aparelho de Estado. E o caso grego não é, evidentemente, o único.

Mas voltemos ao taliónico rigor. Com a embalagem que trazemos, e dada a repetida sugestão de que a *vendetta* e o talião se correspondem, estamos perfeitamente preparados para aceitar agora a ideia de que a *lex talionis* também não pode ser naturalisticamente entendida. Por razões simplicíssimas: desde logo, se bem reparamos, o «olho por olho», equivalência falsamente óbvia, decorre não só de uma elaboração racional, mas também da decisão ética de limitar e proporcionar as represálias; depois o *talio*, tal como a *vendetta*, também constitui uma obrigação social, não consagrando atitudes e interesses meramente individuais; enfim, a sua grosseria é aparente. Senão vejamos.

Acerca do carácter transindividual e obrigatório, já não é necessário insistir. Como a *vendetta* executa determinados preceitos do talião, é claro que valem aqui, *mutatis mutandis*, as considerações fundamentais que acerca dela fizemos. Mas nada se perde em vincar um pouco melhor certas coisas. E em primeiro lugar o predomínio da responsabilidade colectiva no sistema taliónico de sanções. Estas sanções incidem frequentemente sobre indivíduos que o Direito moderno não consideraria culpados, mas, no fundo, o que sucede é que o talião, nesse caso, se orienta primariamente contra o grupo a que pertence o prevaricador. Assim, a vida de um homem pagar-se-á muitas vezes com a de outro (do oposto clã) que não é o assassino, etc. De tal modo que chega a poder afirmar-se que, nas sociedades primitivas, «a unidade social é o grupo, e não o indivíduo» [24].

Certos casos de talião resolvem-se numa autopunição imposta ao próprio responsável da conduta faltosa ou criminosa, o qual deve executar o «olho por olho» arrancando-se o dente. Ora um destes casos, contado por John Lockman, S. J. (*Travels of the Jesuits into various parts of the world*), merece ser referido, porque acentua e exemplifica magnificamente vários aspectos do talião. Ouçamo-lo:

«Entre os hindus da região de Madura, se uma mulher se envenena bebendo o suco de alguma planta ou erva peçonhenta, outra mulher que tenha sido causa disso fica obrigada a fazer o mesmo; caso deixasse de o fazer, os demais incendiar-lhe-iam a casa, roubar-lhe-iam o gado e atormentá-la-iam constantemente até que cumprisse plenamente o seu dever.» [25]

Esta passagem, que não deixa subsistir nenhuma dúvida acerca do carácter coactivo da obrigação imposta, introduz igualmente uma reflexão sobre o problema dos órgãos não especializados de que uma comunidade primitiva dispõe para executar ou forçar a execução das suas normas de conduta. Pois esta história, depois de tudo o que temos estado a ver, sugere poderosamente que, na sociedade primitiva e malgrado as aparências, a sanção não queda *ao arbítrio do ofendido* — quer se considere como tal o indivíduo quer o grupo a que ele pertence. A verdade é que o ofendido só actua em pessoa em certas eventualidades e sob certas condições...

De entre estas condições, as mais importantes — e que fundamentalmente excluem qualquer arbítrio individual ou colectivo — dizem respeito à proporcionalidade da retribuição taliónica. Em Seligman, por exemplo (*The Melanesians of British New-Guinea*), lê-se que os nativos da Nova Guiné, gulosos canibais, só podem matar e comer um número de inimigos capturados que não exceda o das próprias baixas. Karsten (*Blood, Revenge, War... among the Jibaro Indians...*) diz que o índio a quem mataram um irmão pode, se não encontrar o homicida, matar um membro (*mas um só*) da respectiva família. E Adair (*History of American Indians*) relata a extraordinária dificuldade experimentada por um rapazinho que andava aos pássaros quando quis vingar-se, equitativamente, do amigo cuja flecha lhe acertara de raspão... [26]

Cumprе observar, a propósito, que a proporcionalidade taliónica nem sempre tende para a igualdade. Com efeito — e isto acaba de arruinar o naturalismo —, há «olhos» muito mais preciosos do que outros. Já atrás se viu que a morte de um chefe filipino «pede» várias cabeças. Mas há outros exemplos: dos nativos de Luzón, também nas Filipinas, escreve Blumentritt (*The Quinganes of Luzón*) que, se um homem proeminente é morto e no clã do assassino não há ninguém que o valha, a família ofendida espera pacientemente que se verifique uma promoção social; «e só então a *vendetta* prossegue, mesmo que muitos anos já tenham passado» [27].

O formalismo e o ritualismo que envolvem as acções do homem tribal — e cuja intensidade se mede pela gravidade e importância delas — constituem outro factor não dispiciendo de enquadramento do trem penal que estamos a considerar. Mas não é necessário determo-nos neste aspecto das coisas, pois já sabemos quanto basta para ordenar a discussão, nesta primeira fase em que ela está.

Tudo o que vimos tende a confirmar-nos na impressão de que a *lex talionis* é, nas suas principais manifestações, autêntico Direito; de que a *vendetta*, em sentido próprio, constitui uma acção coactiva perfeita e por vezes minuciosamente enquadrada de um ponto de vista jurídico, portanto, nada arbitrária; e de que, por conseguinte, os seus agentes (indivíduos ou grupos) actuam como verdadeiros órgãos da ordem jurídica primitiva — e portanto de um Estado, por muito que se não constituam em aparelho especializado.

Esta é também, nas suas grandes linhas, a posição de Kelsen. Mas não está tudo dito. E o acordo com ele não é total, como se vai ver.

b) Direito primitivo e Estado tribal

Da análise precedente resultou, parece-me sem sombra de dúvida, por um lado, que a «lei do talião» constitui uma norma de conduta social obrigatória e coactiva; e, por outro lado, que a chamada «*vendetta*», pelo menos *naqueles casos em que é correlativa ao talião*, constitui uma conduta (individual ou colectiva) inconfundível com a impulsiva ou arbitrária vingança. Os actos que a compõem, a acção em que se resolve, integram uma precisa previsão legal, sendo pois imputáveis à própria comunidade, cuja ordem jurídica através deles se realiza. E os seus agentes, esses indivíduos ou grupos que coactivamente actuam (contra outros indivíduos ou grupos que o talião designa como objecto das sanções), aparecem-nos assim como verdadeiros órgãos da comunidade. E isto por muito que também prossigam interesses

privados e que a seu respeito se não possa falar em especialização e profissionalização. E mais: embora, portanto, não formem um estável aparelho monopolizador da violência legítima, nem por isso deixa a comunidade, enquanto tal, de ser a detentora desse monopólio¹⁰, uma vez que lhe cabe a determinação das condições em que o uso da força, longe de ser um acto privado arbitrário e censurável, deve, pelo contrário, ser entendido como justo e razoável, porque comunitariamente conforme.

De um ponto de vista jurídico, queda talvez demonstrado (numa demonstração de nítido perfil kelseniano) que as ordens normativas a que nos temos estado a referir são verdadeiros sistemas jurídicos e que as tribos em questão constituem autênticos Estados.

Nesta qualificação, o acordo com Kelsen afigura-se à primeira vista total. A sua teoria integra, com efeito, e muito bem, a ideia de que «a realização do acto coactivo [seja] primitivamente abandonada ao [próprio indivíduo] lesado no seu interesse», mais não vendo na sua tardia comissão ao aparelho de Estado do que um importante progresso técnico e social. E, do mesmo modo, acha naturalíssimo que os actos taliónicos tenham começado por se configurar como sacrifícios rituais, «não ficando, por isso, excluído o seu carácter penal». Quanto à noção de órgão da comunidade que acabei de utilizar, bem como à de «imputação», são as suas; tal como é seu o princípio de que «o elemento coactivo só é [juridicamente] relevante enquanto [...] estipulado por uma norma» [28]: assim as acções da *vendetta*, previstas pelo talião...

Reconhecendo o imenso progresso registado desde a *vendetta* até à relativa imparcialidade dos tribunais; e também o progresso que se verificou na própria concepção da pena, do «dente por dente» até aos nossos dias — Kelsen insiste todavia em considerá-lo menos significativo do que a diferença, esta, sim, qualitativa, entre a *vendetta* e o reflexo instintivo de defesa [29]. E nós com ele, pois ali se trata de um aperfeiçoamento dentro da mesma ordem (jurídica), enquanto aqui se transita da natureza à cultura.

Dir-se-ia com isto que a causa está *juridicamente* entendida e, num certo sentido, é provável que esteja: o sentido de se assentar em que as sociedades primitivas constituem (de um ponto de vista jurídico, repita-se) ordens jurídico-estaduais. E, no entanto, a persistente aproximação efectuada por Kelsen entre o Direito Internacional e o Direito tribal taliónico merece sérias reservas. E suscita um problema de alto lá com ele, cuja resolução não deixará de afectar profundamente a sequência deste nosso discurso.

c) *Direito primitivo e Direito Internacional*

A analogia entre o Direito primitivo e o Direito Internacional ocorre várias vezes na obra de Kelsen, e quer na do Kelsen sociólogo quer na do jurista. Em *Society and Nature* observa que «ainda hoje há um ramo muito importante do Direito Internacional, que continua, na sua maior parte, na situação tecnicamente primitiva da autodefesa». E, na «teoria geral do

¹⁰ Kelsen designa-o como «monopólio descentralizado», o qual se verifica «quando os indivíduos competentes para executar os actos coactivos [...] não têm o carácter de órgãos especiais [...] quando ainda perdura o princípio da autodefesa» [27a].

Estado», os Estados surgem-nos como órgãos da comunidade internacional (*civitas maxima*), submetendo «a uma sanção específica [...] a guerra» as condutas contrárias ao Direito «das gentes» [30].

Nesta *civitas maxima* (cujo Direito propriamente interestadual ¹¹ será essencialmente constituído pelo princípio *pacta sunt servanda*, compreendendo ainda, por exemplo, uma extensa faculdade de resistência ou de represália contra eventuais agressões) verifica-se indubitavelmente uma «deficiência técnica», porque a realização dos actos coactivos não cabe a órgãos especiais da comunidade internacional exclusivamente instituídos para esse fim; cabe ao «próprio Estado que, na sua opinião, tenha sido injustamente prejudicado em seus interesses» e que deste modo actuará, por via de regra, como juiz em causa própria, à imagem e semelhança dos membros de uma sociedade tribal. «Por isso, o Direito Internacional ainda é um Direito de tipo completamente primitivo, mas isso não é razão suficiente para negar-lhe o carácter jurídico.» [31]

Esta tomada de posição kelseniana deve-se a um intenso desejo político de afirmar uma plena, se bem que imperfeita, juridicidade do Direito Internacional, o que talvez contribua para o suscitar. Mas por uma vez colhem, como vamos ver, as normalmente injustas acusações de formalismo que chovem sobre Kelsen. Criticá-lo-emos aqui a partir de si próprio.

No plano sociológico, o formalismo da analogia entre as comunidades primitivas e a comunidade internacional salta aos olhos: de um lado, homogeneidade religiosa, linguística, cultural, económica; do outro, babilónicas discrepâncias; de um lado, continuidade ou, pelo menos, proximidade geográfica e homens em modesto número; do outro, multidões e lonjuras... Com o resultado de que nas sociedades tribais se dá uma consistente solidariedade e autêntica integração social, uma e outra manifestamente ausentes quando contemplamos a cena do vasto mundo. E, inversamente, o carácter arbitrário de que se revestem as relações interestaduais também não caracteriza de modo algum o comportamento recíproco dos membros de uma tribo, detalhada e precisamente *obrigados* uns para com os outros em todos os aspectos da vida. Ora, quando contrapomos o arbítrio à obrigação, já estamos talvez a passar da sociologia ao Direito...

Quando Kelsen quase admite que o conteúdo do Direito Internacional se possa reduzir ao princípio de que os pactos são para se cumprir (*pacta sunt servanda*) e seus imediatos arredores (ou seja: as regulamentações internacionalmente pactuadas, letra frequentemente morta), uma tal escassez é sintomática. De quê? De que a comunidade internacional é como as nações em formação. Terá existência meramente embrionária, ou virtual, até que no seu seio se imponham, orientando e disciplinando eficazmente a acção, princípios ético-políticos deveras comuns. Eis um processo que avança, conexo com o (mas não anexo ao) da unificação do mercado mundial — e que todavia ainda não cristalizou em instituições minimamente consistentes cuja autoridade realmente se imponha.

Nas tribos, uma autoridade impõe-se, mesmo quando tenhamos de concluir que não é(?) *um poder*. Na comunidade internacional ainda não

¹¹ Com efeito, o Direito Internacional de Kelsen é uma ordem jurídica total que integra todas as ordens nacionais ditas «soberanas», tal como um primitivo Direito tribal integraria o quase absoluto poder dos chefes de família na esfera «doméstica»...

há autoridade. A *civitas maxima* continua anárquica (ou seja: ainda não é cidade), não passando os povos que a compõem, bem como os respectivos Estados, das pedras por dispor de um futuro mosaico. Exceptuar-se-ão certas alianças ou integrações parciais (regionais) que não entram nesta nossa discussão.

Etimologicamente entendido, o problema da anarquia é decisivo, não só do ponto de vista da sociologia, como de um ponto de vista jurídico. E é isso mesmo que Kelsen, no seu desejo de promover um direito das gentes, parece não querer entender, depois de nos ter propiciado as bases do entendimento. Ora a anarquia relaciona-se intimamente com o arbítrio, individual ou colectivo. E tudo o que atrás se viu a propósito das condições de exercício da *vendetta* tribal tende a demonstrar que ela nada tem de propriamente arbitrário, pois se move no interior de uma ordem detalhadamente imperiosa, que reserva ao impulso e à conveniência privados um espaço dos mais restritos. Infelizmente, não pode dizer-se o mesmo da guerra enquanto «*vendetta* estadual»; à qual, se bem repararmos, não corresponde nenhuma obrigatória proporcionalidade, nenhum verdadeiro princípio do talião — e cujo exercício, portanto, se não encontra limitado por nenhuma regra jurídica. Convém aprofundar este ponto.

Quando o Estado entra em guerra, costuma por certo invocar um direito de legítima defesa (caso tenha sido ou pretenda ter sido ou estar na iminência de ser agredido); ou então queixa-se de que o inimigo o prejudicou gravemente, ao violar as obrigações constantes de um pacto livremente celebrado. E isso pode, na prática, ser verdade ou mentira, o que não se afigura nada relevante para esta nossa discussão. O que importa, sim, é que não só não há nenhum *poder distinto* que disso possa «imparcialmente» julgar, como falta inclusivamente qualquer *autoridade* geralmente reconhecida e *normalmente eficaz* — uma opinião pública, um costume imperativo, uma comum tradição que se sobreponha à opinião estadual (que ao nível da *civitas maxima* se tem de considerar privada), que controle o desenvolvimento das meras relações de força, que possa pôr termo à guerra em nome de um interesse universal, inconfundível com o de qualquer beligerante.

Nas sociedades primitivas existe uma figura realmente análoga à da guerra: é a *vendetta* sem fim, destruição do Direito tribal, que pode levar à autodestruição da tribo, à definitiva ruptura do tecido social e, pois, ao desmembramento do corpo político. Mas justamente a regra da *vendetta* não é essa. É a do equilíbrio taliónico: por um homem morto, morra um homem — e pronto. Engels, salientando a raridade do recurso à *vendetta*, diz que, nos casos em que a compensação de um assassinio se revelava impossível, a *gens* ofendida «nomeava um ou mais vingadores, que tinham a obrigação de executar o assassino»; então, «a *gens* do homem executado não tinha direito de se queixar; o caso ficava arrumado». E Kelsen reconhece, por seu turno, que, «quando a morte de alguém constitui a retribuição jurídica exercida sobre um violador da lei, os sobreviventes ficam dispensados do pesado dever da vingança» [32].

Juridicamente falando, é a isto que se chama a paz. Ao passo que na guerra entre nações nenhum fim pode ser juridicamente previsto e predisposto. E, se o tecido social da *civitas maxima* se não rompe, nem o seu corpo político se pulveriza, é porque ainda não existe. Por outro lado, claro que não podemos garantir que a *vendetta* tribal se não transforme em

vendetta sem fim. Mas isto não constitui objecção: num Estado moderno também é impossível excluir a hipótese de uma guerra civil...

Na frase atrás citada erra portanto Marshall Sahlins ao afirmar que nas sociedades tribais vigora a guerra, por mais pacíficas que praticamente elas sejam. A razão de Hobbes é outra. E a sua teoria, do *bellum omnium contra omnes*, na medida em que se reporte a acontecimentos reais, apenas contempla as situações-limite da revolução e da guerra. Como disposição usual, nenhuma comunidade humana vive em estado de natureza, à excepção talvez da nascitura comunidade internacional¹².

Chegado a este árduo ponto, gostava de prevenir certas objecções e de fixar os limites da convicção obtida, preparando por aí o ulterior exame do que ficou por decidir. E, assim:

1. Não colhem objecções a este discurso como as que, por exemplo, argumentem com a tragédia grega ou citem outras fontes que nos falam da *vendetta* como se ela fosse, por via de regra, desordenada e sem fim: as insaciáveis e desganhadas Erinias... Pois a *Oresteia* alude precisamente a uma crise revolucionária, ao trânsito da pré-história à história, da sociedade tribal sem classes à sociedade classista arcaica, de uma a outra ordem jurídico-estadual... Refere-se, portanto, a uma situação excepcional. E a inextinguível vingança maffiosa é marginal, correlativa a uma certa proverbial «ausência» do Estado italiano na Sicília.

2. Não tem razão Kelsen quando sustenta a sua analogia entre o Direito primitivo e o Direito Internacional. Ele bem sabe que, mesmo juridicamente falando, «a força se usa para prevenir o uso da força», que o Direito é uma organização da força que «transforma o seu uso em monopólio da comunidade» e que o ordenamento jurídico «certamente existe para a promoção da paz» [33]. Ora, por outro lado, Kelsen reconhece que a validade da ordem jurídica está suspensa de uma condição, a condição de ela ser globalmente eficaz. Se bem concluo, esta eficácia tem de se reportar, antes de mais nada, à manutenção da paz; ou seja: a ordem normativa internacional, para ser um dia vero Direito, tem de constituir um meio eficaz de manter a paz — o que pressupõe a existência de uma autoridade internacional que, com ou sem aparelho especializado, se imponha efectivamente aos Estados-membros e a todos os homens. Obviamente, ainda não é o caso.

Na tribo, essa autoridade existe, sem dúvida, mesmo que não seja um poder, mesmo que, para designá-la, só disponhamos da palavra *costume* ou da palavra *tradição*. Mas há, de ordinário, os anciãos, os feiticeiros, certos conselhos, como nas fratrias judiciárias de Morgan... E talvez tudo isto tenha de ser visto como um embrião de aparelho...

A analogia de Kelsen é formalista, na medida em que, desinteressando-se da paz, sustenta a eficácia do Direito Internacional na base de que as

¹² Trata-se, evidentemente, de uma alusão polémica. Reconheçamos, pois, desde já que as relações internacionais nem sempre são inteiramente arbitrarias. Ao longo da história tem sucedido determinados padrões de conduta ou, pelo menos, certos limites de actuação impõem-se a subgrupos mais ou menos numerosos de países ou povos que reconhecem uma autoridade comum. Em certos casos, como o da cristandade medieval (ou o do actual Mercado Comum), pode inclusivamente pôr-se (ou vir a pôr-se) o problema de saber se essa autoridade supranacional não seria (ou se não tornará) soberana. Poderemos ser induzidos em erro se generalizarmos sem cautela o transitório conceito de Estado-nação. O que em cada caso interessa é saber onde está a soberania, ou seja, quem regula a paz...

condutas que violem um pacto (ou algum raro princípio geral do direito das gentes) caem sob a alçada de uma precisa sanção (a guerra). De modo que, se tivermos presente que o Direito Internacional deixa ao arbítrio dos Estados a apreciação do *casus belli* (ou seja, o juízo sobre se houve violação de pacto ou quebra de princípio), temos de chegar à conclusão de que o Direito Internacional é *coactivo e normalmente aplicado, portanto eficaz*... Pois, quando um Estado não reage (não recorre à guerra), é porque considera não ter havido violação do Direito, o que equivale a que deveras nada de antijurídico se tenha passado...¹³ Esta é a consequência do princípio, neste passo aceite por Kelsen, de que o arbítrio pode ser normativo se uma norma jurídica assim o determinar. E pode, mas só desde que não seja um puro arbítrio, um arbítrio total como neste caso é. Em Direito, não só a livre disposição das partes, mas também certas manifestações de vontade unilaterais e discricionárias, produzem frequentemente plenos efeitos (jurídicos), mas isso é desde que se contenham dentro dos limites do ordenamento que assegura a paz. Admitem-se mais ou menos extensamente casos de autodefesa (assim a *vendetta*), mas nunca se deixa à real gana dos sujeitos a definição dos seus fundamentos nem se lhes confere o «direito arbitrário» de reagir pela desmesura às agressões.

Perfeitamente consciente desta dificuldade, Kelsen diz que «a guerra só é admissível como reacção contra uma infracção do Direito Internacional, ou seja, *supostas certas condições estritamente determinadas por ele* [sublinhado meu]». Mas salva-se com uma pirueta ao acrescentar que «a circunstância de se deixar aos interessados o determinar por sua conta se tais condições se dão ou não — e de, portanto, ser altamente discutível que o acto coactivo signifique deveras a realização do Direito, e não uma nova ilegalidade — não constitui uma diferença qualitativa [...] relativamente à ordem jurídica estadual» [35]. Ora constitui sim senhor, como estivemos a ver, e quer do ponto de vista sociológico, quer do ponto de vista jurídico. Do ponto de vista sociológico, porque não se disciplinam realmente os Estados nem se assegura a paz. Do ponto de vista jurídico, porque a garantia da paz constitui uma credencial *sine qua non* do Direito¹⁴; e porque a guerra entre Estados, ao contrário do que sucede com todos os actos jurídicos coactivos (e inclusivamente com a *vendetta* tribal), não é realmente regulamentada nem concebível como um dever.

Contrariamente ao que nos diz Kelsen, as condições da guerra não são «estritamente determinadas» pelo pseudodireito dito Direito Internacional

¹³ Há por certo uma *nuance* teórica. Com efeito, parece que «o Estado é chamado pelo Direito Internacional — e por isso [o dizem] 'soberano' — a resolver por si mesmo, isto é, pelos seus próprios órgãos, se os seus direitos foram violados por outros Estados e se, por conseguinte, deve levar-se a cabo a reacção do Direito das gentes, a guerra». Mas a palavra *soberania* vai entre aspas e Kelsen explica logo em seguida que, admitida a existência de um Direito Internacional superior aos Estados, as diversas ordens jurídico-estaduais não serão soberanas; e que «os actos jurídicos que [...] [se reputam] realizados por órgãos próprios do Estado são, na verdade, obra dos órgãos próprios da ordem jurídica internacional [...] muito [embora] os homens que os constituem sejam ao mesmo tempo órgãos da ordem jurídica interna». Mas o *distinguo* é artificioso e sem qualquer relevância prática [34].

¹⁴ A questão da paz é, pois, relevante sociológica e juridicamente. Não parece legítima a ideia de que o Direito tenha a vocação de assegurar a paz, mas não perca o carácter jurídico quando manifestamente incapaz de o fazer. E também é difícil concebermos a guerra como a sanção do Direito Internacional: seria um pouco como ver na revolução uma realização do Direito interno.

quer se trate das condições de a começar, quer de a prosseguir, quer de a terminar. Tudo, na guerra, fica ao arbítrio. Na arena internacional, por ora, onde haja norma não há coacção, estamos perante meros votos de moral política; e onde surge a coacção (guerra), nenhuma norma a regula, porque nos falta uma autoridade superior.

3. A posição de Kelsen é um bocado mais complexa do que atrás se sugere e, nomeadamente, o seu «internacionalismo» não se mostra absolutamente peremptório. Ele também admite, como possibilidade teórica tão rigorosa como a que prefere, que só ao Direito estadual se reconheça carácter jurídico. Mas acrescenta que, nesse caso, só poderemos reconhecer a existência de um único Estado. E porquê? Vejamos.

Uma ordem jurídico-estadual é, por definição, «soberana», neste sentido de que não tem fundamento nem reconhece qualquer autoridade fora de si. E, portanto, ou decidimos que a ordem jurídica internacional é suprema, integrando todos os Estados (os quais, em rigor, deixarão de ser «soberanos»); ou achamos que a primazia cabe à ordem jurídica estadual, e então «não é possível aceitar a validade simultânea de duas ou mais ordens jurídico-estaduais». E é uma ilusão «julgar que o problema se resolve recorrendo ao vulgaríssimo recurso de dizer que *aqui* existe um Estado [...] e *ali* um Estado diferente», porque aquilo de que se trata não é do comportamento dos homens «motivados pela representação psíquica das normas, mas sim da validade [ideal] dos sistemas normativos [...] Duas ordens não podem ser ditas válidas, como ordens jurídicas, senão referindo essa validade a um fundamento unitário. E essa ideia vulgar de que aqui existe um Estado e ali outro diferente, afirmando aparentemente o contrário, encerra, não obstante, o pensamento de que essas ordens têm de achar-se mutuamente limitadas na sua validade [...] [o que] pressupõe uma norma ou ordem que determine o âmbito de cada uma [...]» [36].

Esta argumentação talvez colha no plano de uma certa dedução técnico-jurídica, plano esse em que corresponde muito exactamente às querelas ideológicas e políticas alternativas do reconhecimento ou não de um Estado pelas organizações internacionais ou da recepção ou recusa por esse Estado do Direito das gentes e dos tratados que só valem no plano interno quando pelo Estado sejam aceites. Porém, no plano da ciência jurídica, e desde o momento em que, como Kelsen — e muito bem —, se diz que só é válido o sistema normativo globalmente eficaz, o critério do reconhecimento da existência dos Estados tem de conter esse elemento sociológico da eficácia e pode perfeitamente fazer acepção de territórios. Os vários Estados serão soberanos enquanto a vigência das respectivas ordens jurídicas não dependa de um qualquer aval externo, mas a sua eficácia é espacialmente circunscrita: o jurista anota a circunscrição, mesmo quando o legista não queira aceitá-la.

Qual será então o critério do reconhecimento de uma ordem jurídico-estadual? A meu ver, é o proposto por Kelsen, com uma só reserva. Kelsen diz que um poder político se reconhece (considerando-se juridicamente válida a ordem por ele instaurada) quando a população do território sobre o qual esse poder se exerce, por via de regra, o acata: «se A manda e B, na maioria dos casos, obedece, então A *deve mandar* e B obedecer sempre». Não é a primeira vez que encontramos esta fórmula [37] — e é uma fórmula justa. Mas mencionei uma reserva. Qual é ela? A de que este reconhecimento, contrariamente ao que pretende o nosso autor, não é

o reconhecimento de um Estado pelo Direito Internacional (que ainda não existe), mas tão-só a sua identificação em sociologia ou pela ciência jurídica.

4. BALANÇO

Esta discussão com Kelsen sobre a pretensa analogia entre o Direito Internacional e o Direito tribal — discussão que não fica arrumada — resume de certo modo, ou prefigura, muitas das que virão. E ter-se-á pressentido que estivemos perante um nó do problema, por muito que à primeira vista as páginas precedentes constituíssem uma simples digressão. Mas convém explicitar o que deveras esteve em jogo, antes de prosseguirmos viagem.

a) A polémica acerca do Direito Internacional envolve toda a questão do que é o Direito. Aceitando de Kelsen a lição magistral de que o Direito, antes do mais, é norma, tenho por vezes falado, quando de Kelsen me afasto, em *normativismo concreto*. Na aparência, trata-se de uma expressão insustentavelmente contraditória, já que toda a norma, por definição, abstrai. O Direito é o que deve ser, o que, portanto, pode não ser, modelo de conduta, que jamais coincidirá com o acontecer efectivo da vida real. E constitui, portanto, uma «ordem ideal», como sustenta, contra ventos e marés, a sua teoria pura. Mas, por outro lado, só é jurídica uma ordem globalmente acatada, ou seja, um dever-ser que realmente (e não apenas idealmente) oriente a acção social dos homens. E mais: Kelsen reconhece a possibilidade de uma *desuetudo específica*. Quer isto dizer que também cada norma (individualmente considerada) só é jurídica se normalmente se cumpre; ou se à sua detectada violação costumam deveras corresponder as previstas sanções. Ou ainda, grosseiramente falando: só constitui norma jurídica o dever-ser que habitualmente seja. E melhor: o Direito é a ordem ideal (não idealista) que realmente disciplina as condutas do homem em sociedade, assegurando a paz. Parece-me que Kelsen, embora reconhecendo que não há validade sem eficácia, não extrai disso as devidas consequências — e acaba às vezes por cantonar-se numa concepção do Direito como ordem puramente ideal.

Tenho usado o paradoxo do «normativismo concreto» para salientar que a ordem jurídica, tanto na sua validade quanto no seu conteúdo, está *sempre* dialecticamente dependente dessa mesma prática com a qual *jamais* coincide...

Mas então, se só podemos chamar jurídica à norma que realmente se impõe no espaço social; se o seu conteúdo não é necessariamente como vem escrito, mas sim *qual se aplica*; e se só é Direito uma ordem globalmente eficaz — não se vê como este requisito da eficácia se poderá dispensar quando entra em cena o próprio fim do Direito, aquilo mesmo para que as normas existem, a manutenção da paz. Já atrás aludi a isto, mas não quero deixar de insistir no ponto, a fim de que se entenda, sem margem para dúvida, que é um ponto fulcral.

Guardei para este momento os textos mais significativos de Kelsen, extraídos da 2.^a edição da *Teoria Pura do Direito* [38], textos esses que explicitamente, embora algo contraditoriamente, conjugam dois temas: o do Direito primitivo e o do aparelho de Estado. Aí se nos diz o seguinte:

Por um lado, que «a custo se poderá falar de pacificação, mesmo relativa, da comunidade, nos estádios primitivos da evolução jurídica [...] enquanto todo e qualquer indivíduo que se julgue lesado por outro [...]

for autorizado a empregar a força [...] enquanto nas relações entre os Estados a guerra não for proibida [...] Não pode validamente afirmar-se que a situação jurídica represente necessariamente uma situação de paz. O que pode afirmar-se é que a evolução do Direito tem essa tendência [...].»

Por outro lado, que a ordem jurídica, ao determinar os pressupostos sob os quais a coacção, como força física, deve ser exercida, «protege os indivíduos que lhe estão submetidos¹⁵ contra o emprego [arbitrário] da força por parte dos outros [...] Quando esta protecção atinge um determinado mínimo, fala-se de segurança colectiva [...] Pode dar-se já por alcançado esse mínimo quando a ordem jurídica institui um monopólio descentralizado [...] Mas também podemos conceber uma noção mais restrita da segurança colectiva [...] [existente] somente quando o monopólio da coacção [...] atinja um mínimo de centralização [...] A segurança colectiva pode assim ter vários graus [...].»

Dir-se-ia que Kelsen hesita: que a segurança colectiva conhece graus, eis o que é óbvio. Mas este segundo texto sugere que ela terá sempre de se dar para que haja Direito. O primeiro permite dispensá-la. E, em qualquer caso, parece que só a superveniência de uma relativa centralização (leia-se de um aparelho de Estado) garantirá uma paz consistente, essa paz medrosa teorizada por Hobbes...

Nas páginas precedentes creio já ter colocado a questão noutros e melhores termos, que recusam ao aparelho de Estado (centralizado) a «novidade» da paz. Não é altura de insistir na argumentação. Mas a seu tempo será retomada, no fim deste trabalho, quando novamente tivermos de nos pronunciar sobre a definição da ordem jurídico-estadual.

b) Ordem coactiva... No desenvolvimento da nossa investigação sobre a origem do Estado, também teremos de retomar uma outra série de questões cujo perfil neste parágrafo se foi acusando. Assim o problema das sanções mágico-religiosas, bem como o da reciprocidade como sanção, que ambos ficaram em aberto. Serão sanções jurídicas? E que lugar ocupam nos sistemas normativos tribais? E a propósito: o que é ao certo uma tribo? Como se relaciona com os «clãs» ou *gentes* e outros grupos que a compoñham?

A tudo isto teremos de ir respondendo. Mas a pergunta que subjaz a todas as outras refere-se à autoridade na tribo, à força unificadora que assegura a coesão dos tecidos sociais primitivos e neles orienta a acção dos indivíduos e dos corpos intermédios. Talvez seja excessivamente difícil captar directamente o que é, em que consiste... Mas a seu respeito devem poder apurar-se algumas coisas. A saber:

Em primeiro lugar, se deveras e de todo dispensa órgãos especializados;
Em segundo lugar, se, mesmo em os dispensando, tal autoridade não implicará (e em que medida?, em que termos?) um poder coercitivo, quiçá totalitário;

¹⁵ Kelsen adverte que «nas ordens jurídicas primitivas ainda se não proíbe [...] todo o uso da força que não tenha o carácter de uma reacção imputável à comunidade [...] contra uma situação de facto considerada nociva». Os estrangeiros e os escravos, que ficam à porta do corpo político, não beneficiariam da protecção. A meu ver, o problema da escravatura é mais complexo porque a escravatura é regulamentada e o próprio direito de vida ou de morte pode não ser incondicionado. Também não é certo, por outro lado, que, ao matar um estrangeiro, o homem tribal não actue comunitariamente.

E em terceiro lugar, qual o significado jurídico-político e sociocultural do advento (ou então do pleno desenvolvimento) de um estável aparelho de Estado.

Em suma: uma vez definido o Direito, iremos para a «pré-história» à procura dele: o trabalho até agora executado consistiu em armadilhar a floresta primitiva com alguns conceitos, na esperança de por meio deles atrair e capturar caça grossa. Mas não são conceitos rígidos, e quem sabe se alguma imprevisível descoberta não acabará por nos modificar a definição. De resto, e conforme preveni, começaremos justamente pela mão de um autor cujas posições discordam radicalmente das acabadas de expor.

III

A ORIGEM DO ESTADO SEGUNDO FRIEDRICH ENGELS

Em 1884, ao publicar *A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado* (que analisarei na versão definitiva de 1891), Engels conta-nos que Marx se entusiasmara com a *Ancient Society* e logo planeara expor os resultados da investigação de Morgan em ligação com os da sua própria. A morte veio impedi-lo de levar a cabo o projecto, mas Marx deixou abundantes resumos da *Ancient Society* anotados e comentados. E Engels serviu-se deles, apresentando-se-nos, ao publicar *A Origem...*, como seu executor testamentário

Mas *A Origem...* é sua, não de Marx, por muito que também constitua uma espécie de Bíblia do movimento comunista. Ora este capítulo apenas contém a crítica do dito livro e a reposição do problema em epígrafe que essa crítica fomenta, embora também por vezes se refira às obras conexas de 1881-82 — «Sobre a história dos antigos Germanos», «A marca» e «A época dos Francos» —, obras menores, mas extremamente interessantes. Fica para mais adiante a consideração de outros escritos de Marx e do amigo que interessam ao tema (nomeadamente as *Formen* e o *Anti-Dühring*), bem como a tentativa de situar *A Origem...* no mais vasto *corpus* marxista, vendo o que dela pensam os etnólogos da escola nossos contemporâneos.

Não ponho por ora em causa os dados de facto sobre os quais Engels teorizou; e também só no próximo capítulo procederei ao confronto com Morgan, que nem sempre diz exactamente o que lhe põem na boca. Muito instrutiva deste ponto de vista, a directa leitura da *Ancient Society* permitirá, além disso, preencher algumas lacunas da exposição que agora vai seguir-se, particularmente sensíveis em matéria de família e de parentesco.

Como também já disse, estas páginas foram primeiro redigidas em 1973. Agora, ao retomá-las, melhorei-as. Mas, de um ponto de vista ensaístico, pareceu-me instrutivo conservar a primitiva estrutura. Este texto corresponde a um abrir dos olhos cuja ingenuidade matinal, que é relativa, talvez não seja insignificante.

Cumprе advertir, enfim, que nos estaremos ocupando da origem histórica do Estado, e não de nenhum *pactum subjectionis*, de um possível *fundamento* contratual (ou mais latamente consensual) do corpo político. Eis um problema que fica para depois e que só indirectamente poderá ser aflorado nestas páginas. Mas recorde-se entretanto a justíssima observação

de Hobbes de que a essência e a função do soberano poder são os mesmos quer ele resulte de um pacto, quer só pela força se imponha [39].

E, posto isto, podemos começar. Este capítulo divide-se em três partes, que tratam sucessivamente do comunismo primitivo, do advento do Estado e de fazer o ponto teórico dos resultados obtidos.

1. DA PRÉ-HISTÓRIA SEM ESTADO

Segundo Engels, tempos houve em que a sociedade não conhecia Estado e tempos virão em que ele deixará de existir. Concebido como instância autoritária, surge nos braços da divisão social do trabalho, em consequência de uma apropriação privada dos instrumentos produtivos e da correlativa divisão da sociedade em classes. As classes tendem para o conflito aberto, inextinguível, ameaçando destruir a sociedade. E o Estado, ao assegurar a ordem, garante e reforça ao mesmo tempo o predomínio de uma delas. A saber: da que já for a classe economicamente dominante. Nesta ordem de ideias, «o Estado antigo era, antes de mais nada, o Estado dos proprietários de escravos [...] como o Estado feudal foi o órgão da nobreza [...] e como o Estado representativo moderno é o instrumento da exploração do trabalho assalariado pelo capital» [40].

No mais remoto passado, a forma de organização social terá sido, no entanto, substancialmente diversa. Baseando-se na obra de Lewis Morgan ¹⁶, Engels descreve longamente as estruturas gentílicas e tribais, que julga terem precedido o aparecimento das classes e do Estado e que às mãos destes últimos haviam de morrer. Tal como Morgan, parte da *gens* iroquesa, que ainda subsistia nos E. U. A. (Região de Nova Iorque) em fins do século passado; e verifica que ela é essencialmente semelhante às antigas *gentes* gregas, romanas, celtas e germânicas, redescobertas e descritas pela historiografia do seu tempo. Com efeito, todas estas formas de organização social lhe parecem corresponder a sociedades de comunismo primitivo, sociedade sem classes, em que não só a propriedade privada, como a família monogâmica, eram ilustres desconhecidas; e em que as mulheres, não obstante já se verificar uma evolução do matriarcado para o patriarcado, ainda não teriam caído em sujeição. É preciso salientar *in limine* que Engels achou na *Ancient Society* uma grandiosa visão de todo o percurso humano, que encadeava o desenvolvimento das técnicas («artes de subsistência») com a evolução rigorosamente paralela das formas da família, da propriedade e do governo. Em Morgan, cada uma destas formas parece guardar um dinamismo próprio, embora também surjam em função umas das outras. Mas o marxismo identifica o económico como o factor em última instância decisivo.

Tomemos então o caso dos Peles-Vermelhas. Não é um caso isolado, porque «Morgan provou que, no interior de uma tribo de índios americanos, os grupos consanguíneos, designados por nomes de animais, são essencialmente idênticos aos *genea* dos Gregos e às *gentes* dos Romanos [embora] a forma greco-romana seja ulterior, derivada» [41]. E mais: a *gens* e *genos* correspondem muito exactamente *djanas* em sânscrito, *kan* e *künne* em diversas línguas germânicas, *kin* em anglo-saxão, etc. Corresponde o nome (da raiz ariana comum, *gan*) e corresponde a coisa. Que coisa? Pois um

grupo reclamando-se de um antepassado comum (feminino nos mais primitivos), entre cujos membros o casamento é interdito (regra da exogamia), que herdaram uns dos outros («os bens do morto são partilhados entre os 'gentios' mais próximos») e se devem ajuda e protecção, em particular para efeitos de *vendetta*. A *gens* possui certos nomes, que só ela tem o direito de usar; tem um cemitério próprio; pode adoptar estrangeiros, que por esse acto se tornam igualmente membros da tribo [42]; e já veremos em detalhe qual a sua organização «política». Antes disso vem a economia.

Nas tribos primitivas, de que a *gens* constitui uma subdivisão, os homens caçam e pescam quando não guerreiam; e as mulheres «ocupam-se da casa, preparam os alimentos e confeccionam o vestuário». A família é conjugal, mas do tipo sindiásmico, ou seja, facilmente dissolúvel. E a economia doméstica acabada de referir «é comum a várias famílias: o que se faz e utiliza em comum é propriedade colectiva: a [grande] casa, a horta, a piroga». Mas cada qual é proprietário dos instrumentos que fabrica e utiliza, o homem das armas, a mulher dos recipientes caseiros. «Aqui e só aqui», acrescenta Engels, «é que vale a noção de propriedade como fruto do trabalho pessoal, que os juristas e economistas erradamente aplicam à sociedade civilizada, último e mentiroso pretexto jurídico em que ainda se apoia a propriedade capitalista.» [43]

Engels escreve sempre de olhos postos no presente, às vezes de mais, a ponto de transviar o passado. Mas continuemos na *gens*. A *gens* de Morgan nasce quando os homens ainda se encontram no estado selvagem e atinge o apogeu no estágio inferior da barbárie, que data da introdução da cerâmica e precede o aparecimento da agricultura e a domesticação dos animais (barbárie média)¹⁷. E o nosso autor, tal como Morgan, acha que a organização gentílica é a de todas as raças ao atravessarem a mesma fase do progresso humano. Daí que possa extrair do seu estudo conclusões absolutamente gerais. Acompanhem-lo, pois, nas suas descrições e reflexões.

Não será mau começarmos pela base económica. E então saliente-se, com o nosso autor, que a primeira divisão do trabalho ocorreu entre os homens e as mulheres¹⁸, divisão essa, porém, que só tardiamente veio a inferiorizar o belo sexo. Tal inferiorização só se terá processado quando o desenvolvimento da pecuária e o da agricultura — ligados ao progresso das técnicas ocorrido na fase média da barbárie — começou a suscitar instrumentos de trabalho mais complexos e a fornecer excedentes de produção transaccionáveis «fora de portas»; o que implicava diminuição do peso relativo do trabalho feminino, predominantemente doméstico, na economia gentílica. Terá sido, pois, o despontar desta supremacia económica do trabalho viril, ligada pela vez primeira à formação de uma massa considerável de bens duráveis (armas, alfaias, peles...), que, através de uma inversão das regras sucessórias¹⁹, levou à instauração de uma ordem

¹⁷ A fase superior da barbárie, segundo Morgan, começa com a fundição do ferro e pratica a agricultura em grande escala. A passagem à civilização advém com a invenção da escrita. Quanto ao anterior estado selvagem, também tem três períodos: no inferior, os homens teriam vivido nas árvores, comido os respectivos frutos e chegado à fala (linguagem articulada). A fase média começou com a descoberta do fogo e o consumo do peixe e lascou a pedra; a fase superior, do arco e a flecha, puliu a pedra...

¹⁸ Vão no mesmo sentido alguns investigadores marxistas contemporâneos, como Claudé Meillassoux, ou Emmanuel Terray, cujos trabalhos discuto no cap. v.

¹⁹ Adiante se descreve esta modificação.

patriarcal. Mas o patriarcado só desemboca na monogamia ao afirmar-se plenamente um modo de produção baseado na propriedade privada individual. Aí acaba também a *gens* como forma «política» dominante; e logo desponta o Estado. *Tout se tient*.

Terá sido a *gens* uma forma política *sui generis*? Pelas descrições de Engels, é claro que foi, embora ele se não exprima assim. Na *gens*, com efeito, encontramos um conselho, que é a sua máxima autoridade. Dizemos autoridade, e não poder, porque o conselho se não separa da generalidade dos membros da *gens* nem se coloca acima da comunidade. Todos os adultos (homens e mulheres) lá tomam assento e votam. O conselho elege, é verdade, um chefe civil e um chefe militar, mas pode destituí-los em todo o tempo e mantém-nos na sua dependência, submetidos a uma permanente fiscalização [44].

O *sachem*, chefe civil, parece desempenhar funções sobretudo religiosas, dispondo de um poder paternal... puramente moral, não coactivo; e a separação rigorosa entre ele e o chefe militar, que, pelo seu lado, não actua no plano interno, implica provavelmente a consciência de um risco de contaminação do interior pelo exterior, dos métodos da paz pelos da guerra; bem como uma consequente intenção profiláctica. A *gens* quer proteger-se do impacte do poder militar. Engels não desenvolve este ponto, que se arrisca a ser muito embaraçoso para a sua posição, como adiante veremos.

As *gentes* federam-se em tribos, em cujos conselhos já só têm assento os chefes delas, embora as deliberações sejam públicas, à vista do povo inteiro. E os «comuns», que não votam, podem sempre opinar; se forem mulheres, no entanto, terão de arranjar um porta-voz masculino... Estes conselhos tribais, que deliberam sobre todos os assuntos internos de interesse geral, decidem, por outro lado, da paz e da guerra com as outras tribos [45]. E é de notar que podem destituir os chefes que uma *gens* livremente elegeu. Voltemos à *gens*.

Entre as atribuições do conselho de uma *gens* contam-se, além da eleição dos chefes, a eventual adopção de estranhos e a composição das querelas, sobretudo das querelas de sangue, que se resolviam pela oferta de dons expiatórios (*wergeld*), ou então pela *vendetta*, a qual por vezes degenerava em autêntica guerra civil [46].

Assim, parece, à primeira vista, que estamos perante um autêntico poder político. Perante um Estado? Para Engels de modo algum. E porquê? Porque só é Estado um poder separado, dispondo de uma força pública «que já não coincide directamente com a população por si própria instituída em força armada» [47]. E ainda: um poder que sustenta os seus órgãos com recursos obtidos através do imposto, comprimindo os contribuintes. E mais: que deixou de exprimir interesses e aspirações de todos e passou a intervir com parcialidade nas discórdias. E enfim: que, nas suas deliberações, ou se afasta da democracia directa, ou dela exclui a massa dos oprimidos: escravos, metecos...

Podemos talvez concluir que só *este* Estado nasceu e morrerá com a propriedade privada. Mas para Engels, justamente, só este poder é Estado, que existe separado e vive da separação. Há aqui algo mais do que uma simples questão de palavras. E estamos chegando a um passo difícil.

Na sua descrição do mundo gentílico e tribal, Engels distribui *pro domo sua* o cor-de-rosa e o negro, reservando o negro (muito pouco dialecti-

camente) para as relações exteriores, intertribais, regidas pelo princípio da guerra. Entre as tribos, diz ele, o que é necessário declarar (e que, portanto, constitui a excepção) é a paz. No universo gentílico, o estrangeiro não beneficia em princípio de qualquer protecção ou garantia. Teremos de esperar pelo Estado, cuja organização territorial há-de suplantir os vínculos gentílicos do sangue, para que possa vir a formar-se um *jus gentium*. Quer isto dizer que o advento do direito das gentes exigiu o colapso político da *gens*. Engels não cala nem este nem outros progressos, de que o Estado foi condição *sine qua non* e co-autor. Adiante o ouviremos narrar a protecção concedida aos camponeses oprimidos da Ática e à plebe romana pelo Estado nascente...

Mas, em troca dos benefícios que nos trouxe, que decadência interna o acompanha! E Engels desembesta furioso contra a escravatura, a exploração, a prostituição, as múltiplas alienações com que o advento da propriedade privada, da família monogâmica e do Estado gratificou a espécie humana. Mas insiste sobretudo na decadência política. Ouçamo-lo: acha que «o mais vil polícia do Estado civilizado tem mais *poder* do que todos os organismos reunidos da sociedade gentílica». E mantém, não obstante, que «o maior homem de Estado ou o maior chefe militar da civilização podem invejar ao mínimo chefe gentílico a estima espontânea e incontestada de que este gozava». E porquê? Porque o chefe gentílico «vive no íntimo seio da sociedade», ao passo que o homem de Estado «é obrigado a pretender representar algo que está fora ou acima dela» [48]. Eis-nos aqui perante a diferença qualitativa entre os poderes políticos de antes e depois da propriedade privada e do Estado, tutor dela e seu filho.

E em que consiste essa diferença? Não se trata só de uma formal separação entre o Estado e a sociedade, mas também — e sobretudo — da substância cultural, social e política das relações entre os homens. No interior da *gens* não há lugar para domínio e servidão, não há ainda nenhuma diferença entre direitos e deveres. Nem ao Índio se põe a questão de saber «se a participação nos negócios públicos e na *vendetta* [...] é direito ou dever [...] [questão] tão absurda como perguntar-lhe se comer, dormir, caçar, são direitos ou deveres» [49]. A razão última desta coincidência entre o direito e o dever é evidentemente económica: os produtores controlam a produção e consomem eles próprios o produto, que «não pode sair-lhes das mãos». Por isso, a produção «não engendra o espectro de forças estrangeiras, ao contrário do que se passa regular e inelutavelmente na civilização» [50]. O primitivo não sofre das nossas alienações nem da nossa solidão. No seu panegírico do primeiro comunismo, Engels vai longíssimo e chega a fazer sua, para terminar, esta conclusão de Morgan: «[...] a próxima etapa da sociedade [...] será uma revivescência — mas sob uma forma superior — da liberdade, igualdade e fraternidade da antiga *gens*.» [51]

Assim, o comunismo primitivo prefigura deveras, muito intimamente, o comunismo futuro. Não fornece apenas uma analogia genérica, acompanhada por certas indicações parciais. Visto pelo ideal revolucionário moderno, não empalidece. Decerto lhe faltava toda a nossa acumulação de saber, a técnica moderna, a abundância. Mas apenas pecou, por estreiteza, no plano das relações exteriores. No plano interno, a organização gentílica correspondeu «a uma sociedade que não conhecia contradições internas» (*sic*) [52]. Eis o *fin mot de l'affaire* e é aqui que nos vamos deter. Pois é por aqui que o gato vai às filhoses.

Engels concentrou-se na *gens*. Mas há a tribo. Admitamos, por ora, que a *gens* era como ele diz. Já quanto à tribo, a sua descrição introduz uma forte *nuance*, que o autor não aprofunda. A «democracia tribal» começa a ser indirecta (conselho só dos chefes); o poder tribal impõe-se exteriormente ao da *gens* (possibilidade de destituição de chefes por ela eleitos); e as decisões de guerra e de paz são em definitivo tomadas por poucos, pelos chefes em conselho, embora este seja público, exposto portanto à opinião de muitos. Engels diz-nos, além disso, que, em caso de operações militares, os combatentes seriam quase sempre voluntários: eis algo de que tenderíamos a duvidar²⁰; e sustenta que o *rex* tribal, chefe militar, era temporário e sem quaisquer prerrogativas «intramuros»... Mas observa, por outro lado, a tendência à estabilização desse mesmo *rex* e diz que algumas tribos têm um chefe supremo, embora com poderes reduzidos [54].

Admitamos ainda (Engels fornece indicações nesse sentido) que nos tempos áureos do comunismo primitivo, isto é, no comunismo *mais primitivo*, a coincidência entre a sociedade e o poder fosse perfeita ou quase. Pensemos numa lenta e gradual decadência das estruturas descritas. E relacionemos este processo com o seguinte: Engels, no termo do percurso pré-histórico, também nos não diz em que *momento exacto* deixou de haver *gens* para passar a haver Estado. Indica apenas (para a Grécia, para Roma, para os povos germânicos) a *época* da passagem, determinada pela superveniência de certas condições, pela predominância da propriedade privada. Ora isto não merece crítica: é perfeitamente natural que entre o apogeu da *gens* e o advento do Estado tenha decorrido uma impura fase de transição. E podemos, inclusivamente, supor que a descrição mais optimista só valha em absoluto até aos tempos recuadíssimos da barbárie inferior, ainda plenamente matriarcais, anteriores à domesticação dos animais e à invenção da horticultura, bem como à primeira²¹ grande divisão do trabalho, «quando as tribos de pastores se isolaram [das] restantes» [55].

A este respeito, o nosso autor afirma que, tendo o desenvolvimento da pastorícia precedido o da agricultura, daí veio a acumulação que condenou o princípio matrilinear. Os pastores não tinham só a vantagem do leite e derivados, da carne em maior abundância; «tinham também as peles, as lãs, os tecidos. Foi assim que, pela primeira vez, uma troca regular [de produtos] se tornou possível [...] primeiro de tribo a tribo, por intermédio dos chefes [...] [e depois] individual, quando os rebanhos começaram a passar para a propriedade privada.» Mas a transição só chega ao fim quando se dá a segunda divisão do trabalho, isto é, «quando o artesanato se separa da agricultura» [56]. Entretanto, também os escravos tinham entrado em cena. A expansão das forças produtivas continuara, multiplicando os conflitos intertribais; e as acrescidas necessidades de mão-de-obra, nomeadamente agrícola, sugeriam o emprego produtivo dos prisioneiros de guerra, que pelo trabalho escapariam à morte²².

²⁰ O problema não está, de resto, em apurar se a maioria dos combatentes costumavam bater-se entusiasticamente, mas no que sucederia a quem recusasse bater-se. Ora o próprio Engels nos informa de que, nos tribunais gentílicos, um dos raros casos de pena de morte visava o crime de cobardia [53]...

²¹ Engels não conta aqui, por evidente lapso, com a divisão sexual, que atrás mencionou.

²² É este o fundamento «pactista» (acordo entre o vencedor e o vencido) das justificações romanas da escravatura. A justificação grega recorria à ideia de uma

Admitamos que tudo se tenha passado mais ou menos deste modo. Várias dúvidas persistem, mesmo sem sairmos do esquema de Engels e utilizando apenas os dados que ele nos dá. É chegada a altura de as passar em revista e de as ordenar.

Em primeiro lugar, consideremos a distinção entre tribo e *gens*. A ausência de sérias contradições internas e a tendencial coincidência da sociedade e do poder caracterizam a *gens*, tal como Engels a descreve, *mas não a tribo. Ora parece que só a ordem tribal era soberana. É a tribo o todo, de que fazem parte as «gentes». É a tribo, de resto, a entidade originária que ocupou o território e se subdivide em gentes, às quais, por seu turno, acontece subdividirem-se, quando se dê um excessivo acréscimo populacional*²³. *E é, enfim, a tribo que decide da paz e da guerra. Donde: afigura-se-me que a comparação decisiva tem de se fazer entre a tribo primitiva e o Estado que lhe «sucedeu» — e não entre o Estado e a «gens».*

Se é a tribo a entidade de que depende a defesa comum contra os inimigos externos, a primeira coisa pela qual logo ocorre perguntar é pela última instância em matéria de manutenção da ordem interna. Mas Engels, embora várias vezes se refira à *vendetta intergentes*, nada adianta, quer quanto à motivação desses conflitos, quer quanto ao papel da tribo na resolução deles. Ora é difícil conceber, sobretudo no quadro de um pensamento marxista, que, por via de regra, os casos de sangue não tivessem qualquer motivação económica²⁴; ou que a dimensão colectiva que assumiam era devida puramente a factores «rituais», expressão de meros vínculos familiares ou instintivo reflexo de segurança colectiva. E também é difícil admitir que a tribo, instância que se debruçava sobre os assuntos de interesse comum das *gentes* que a compunham, se alheava justamente dos problemas mais graves...

Não devia alhear-se. A propósito da resolução dos conflitos, Engels conta que, quando um assassino e a sua vítima pertenciam a fratrias diferentes, a *gens* ofendida apelava para as *gentes* suas irmãs. Reunia-se então o conselho da respectiva fratria, que pedia à do assassino que intervisse, para obter reparação [58]. Mas *quid juris* quando este mecanismo empanava?, ou quando um conflito grave se anunciasse entre duas fratrias?

Porque isso lhe convém, Engels não pesquisa por este lado, preferindo salientar a dimensão ritual e cerimonial das fratrias, encarregadas dos jogos, dos funerais, da prática de «mistérios» religiosos, etc. Ora a tribo tem igualmente o seu papel a desempenhar nestas matérias, ocupando-se de «uma data de representações religiosas comuns e de cerimónias do culto», as quais sumamente interessavam aos primitivos. «À sua maneira bárbara, eram um povo religioso», sentencia o nosso autor referindo-se aos Iroqueses. Ora precisaríamos de saber o que é que a religião recobre. Da fratria grega, por exemplo, é-nos dito que se encarregava de certas

inferioridade racial. E é de notar, com Sir Henry Maine, que a concreta condição dos escravos parece ter sido bem pior na Grécia do que em Roma [56a].

²³ A *gens* inicial, *gens*-mãe, passa então «a fazer officio da fratria», corpo intermédio que integrará todas as «*gentes*-filhas» e entre cujas funções avultam as de conciliação militares e as rituais [...].

²⁴ Até porque, em sociedades onde a força de trabalho humana constitui o principal meio de produção, os casos de sangue devem ser considerados, em si mesmos, como de natureza (não só mas também) económica. Imediatamente...

práticas religiosas e de perseguir quem matasse algum dos seus membros... [59] Indicação fugidia, sobre a qual nenhuma reflexão se pode desenvolver. Ainda voltaremos a falar na religião e nos ritos, tratados por Engels com grande à-vontade e ligeireza, mas que só em degenerando se transformam em coisas essencialmente ritualísticas.

Entretanto repare-se no seguinte: em que a organização económica gentílica (ou tribal?) vem descrita em *A Origem...* em termos de comunismo primitivo, que repousam numa transposição de conceitos nados e criados em situações socioeconómicas muito outras. Ora, na medida em que essa transposição não seja (e em *A Origem...* não é) criticamente perspectivada, corre o risco de deformar a realidade primitiva ou de passar ao lado daquilo que essencialmente a constitui.

E assim, por exemplo: o nosso conceito de propriedade privada é oriundo do Direito romano quiritário, que a concebe como um direito absoluto (*jus utendi ac abutendi*) tendente a excluir todos os não proprietários de toda e qualquer fruição da coisa, que só ao dono pertence. É pois um direito atribuído a indivíduos como átomos (ou à família como célula) da sociedade. Bom. A esta luz é evidente que a propriedade privada ou não existe ou não predomina nas sociedades tribais, que facilmente serão consideradas «comunistas». E daí a concluir-se que, desconhecendo também as nossas classes, não podem ser afectadas por conflitos económicos graves e estruturais vai um pequeno passo errado que muita gente dá.

Mas ponha-se um momento de parte esse conceito absoluto da propriedade, bem como a sua conotação individualista. E considere-se, por um lado, que o indivíduo nem sempre é o agente autónomo, característico do capitalismo liberal; nem o titular por excelência dos direitos e das obrigações de conteúdo económico. Admita-se, por outro lado, que a determinação da propriedade importa por vezes bem menos do que a das várias faculdades ou poderes que a diversos sujeitos podem ser atribuídos sobre a mesma coisa. E reconheça-se que a compreensão da economia primitiva releva destes esquemas mentais; saliente-se, enfim, que, na sociedade tribal, o económico se não deixa isolar do resto²⁵. Logo ficaremos abertos para o entendimento de conflitos diferentes dos nossos; e não concluiremos apressadamente da impossibilidade de uns a necessária ausência de todos os outros

Adiante teremos de aprofundar esta temática, que apenas deixarei esboçada aqui. Mas devo desde já chamar a atenção para algumas carências do discurso comunista engelsiano.

Em matéria de propriedade, *A Origem...* navega em plena imprecisão. E, assim:

a) Quanto à propriedade colectiva, começa por desvalorizá-la, ao salientar a escassez demográfica tribal, o povoamento esparso [60], a fraca densidade populacional, e ao dizer, *expressis verbis*, que «sobrariam sempre bastantes terras incultas para tornar inútil qualquer querela sobre a propriedade do solo» [61]. Após o que, ora lhe chama gentílica ora tribal. A *nuance*, porém, é de tomo: se optamos pelo segundo termo, arriscamo-

²⁵ E nomeadamente do político: Engels anota, de passagem, que, além dos bens, a herança gentílica compreende obrigatoriamente as amizades e inimizades do *de cujus*: deveres de hospitalidade, *vendetta* ou compensação, etc. [59a].

-nos a não querer dizer grande coisa: todo o território é da tribo. E, quer se trate de cultivar a terra, quer de nela caçar ou de colher frutos silvestres, os estrangeiros não serão bem recebidos. Por si só, a expressão «propriedade tribal» não fornece nenhum critério de repartição e organização interna — e tanto menos quanto mais terra houver. Mas, se optássemos pelo segundo termo, isto é, se a propriedade fosse gentílica *sensu strictu*, então teríamos uma propriedade privada (da *gens*), fonte de possíveis conflitos — e graves — com outras «gentes» sempre que a terra faltasse ²⁶...

Em dado passo, Engels parece inclinar-se para uma noção de propriedade tribal com usufruto gentílico. É quando, ao referir o desenvolvimento da cultura dos cereais, nos diz que as terras cultivadas ainda continuaram propriedade da tribo, cabendo a sua utilização primeiro à *gens* e depois, por seu intermédio, às comunidades domésticas e, enfim, aos indivíduos [62]. Ora o recurso a este usufruto (como, de resto, a ideia de uma *gens* proprietária de terras) levanta alguma perplexidade, na medida em que a *gens* não constitui um agrupamento territorial; e em que a exogamia lhe dispersa os membros, não parecendo, à primeira vista, bem fadada para organizar o amanhã da terra. E, talvez por isso, Engels diz que, «por intermédio de *gens*», a terra acaba por ser entregue às comunidades domésticas, que compreendem membros de diversas *gentes*.

Seja como for, ou a terra é muita e a expressão «comunismo primitivo» alude sobretudo à cultura e aos repastos em comum; ou a terra é pouca e a gravidade dos conflitos intergentílicos pedirá a intervenção de alguma autoridade superior, em querendo manter-se a paz...

b) Quanto à propriedade do gado (nesses tempos muito mais raro e precioso do que a terra), Engels confessa que ela cedo se tornou privada (patriarcal), apenas hesitando sobre se o patriarca Abraão tinha os rebanhos a título de chefe de família ou de chefe de uma *gens* [63].

c) Os utensílios, enfim (instrumentos de produção), eram, em princípio, como já vimos, propriedade individual. Tem-se, portanto, a impressão de que as coisas raras tendem a constituir propriedades privadas, ou, melhor, a ser objecto de precisos direitos privados, individuais ou gentílicos, pois os utensílios, tal como as pessoas, também de certo modo pertencem à *gens*, como o prova a digressão sobre direito sucessório a que vamos passar. É um direito rigoroso (os bens têm de ficar na *gens*...), por si só sintomático de uma escassez e de uma concorrência primitivas que excluem toda a visão de uma idílica harmonia comunista.

Cada *gens* «priva» as restantes de tudo aquilo que em exclusivo possui ou usufrui. E isto parece um lugar-comum. Mas as regras sucessórias referidas por Engels atestam claramente a existência de uma escassez primitiva, se não de uma ressentida penúria — e, portanto, de uma virtual e virtualmente grave oposição de interesses.

Inicialmente, os filhos de um casamento de grupo (mais tarde, os filhos de casais sindiásmicos, instáveis) pertencem à *gens* materna e não

²⁶ Falando dos antigos Germanos, um historiador marxista, Perry Anderson, que prefere falar em «modo de produção comunal», afirma que a agricultura de floresta por eles praticada era uma agricultura itinerante (*shifting agriculture*), originando frequentes «guerras sazonais» [61a]. É certo que se refere a conflitos entre tribos, mas (caso suponhamos a ausência de um poder superior) não parece que os conflitos dessa situação de concorrência e escassez poupassem por definição, as relações entre *gentes* no domínio intratribal.

«herdam» do pai, pai esse cuja determinação é extremamente problemática, se não impossível. Morto um homem, os seus bens ficavam na *gens* de sua mãe, nas mãos dos mais próximos parentes gentílicos. Não passavam aos seus(?) filhos. Mas depois, quando o trabalho masculino suplanta o feminino, o regime sucessório modifica-se. E, para que os filhos possam receber do pai, sem que por isso os bens em causa transitem *ipso facto* para a *gens* materna a que esses filhos pertencem, é que se invertem, a páginas tantas, os vínculos da descendência, que deixa de ser matrilinear.

Decerto nada disto brilha pela clareza. Em primeiro lugar — e pelo que aos instrumentos produtivos diz respeito —, parece que os indivíduos nunca poderiam ser propriamente herdeiros em regime comunista, mas, quando muito, veículos hereditários das colectividades. Em segundo lugar, também se não percebe lá muito bem (no quadro do regime matrimonial sindiásmico e das relações de parentesco punaluanas²⁷ que Engels descreve) como é que terá despontado o desejo paterno de transmitir aos filhos. Eis o que talvez pressuponha a preexistência das estruturas cujo advento se pretende explicar: tem-se por vezes a impressão de que Engels introduz desprevenidamente na cabeça dos primitivos esquemas mentais muito posteriores — quiçá mesmo uma mentalidade burguesa que eles não deviam ter...

Mas adiante. O nosso autor considera esta metamorfose na posição relativa do homem e da mulher como uma das mais radicais da história humana, embora aduza argumentos — seus e de Marx — tendentes a demonstrar que foi uma revolução pacífica²⁸. Fosse como fosse, o que fica exposto basta para ser impossível eliminar *a priori*, como ele elimina, as contradições económicas no comunismo primitivo. Suponhamo-las por um momento relevantes e «*ipso facto*» despostrará a hipótese de os *órgãos tribais constituírem uma instância política superior, distinta e, a seu modo, autoritária (portanto estadual), capaz de limitar ou resolver os conflitos reais e potenciais do universo gentílico*.

Esta hipótese constitui uma grave objecção à teoria de Engels sobre a origem do Estado. E não adianta tentar matizá-la, sustentar que o «Estado

²⁷ O sistema de parentesco punaluano corresponde aos homónimos casamentos em que grupos de homens e de mulheres se possuíam mutuamente: toda uma série de irmãs (ou irmãos) coabitariam então indiscriminadamente com um certo número de maridos (ou esposas), apenas se excluindo da conjugalidade, em princípio, os irmãos das mulheres e as irmãs dos homens. Daí uma nomenclatura em que os irmãos da minha mãe (e os irmãos do meu pai) são minhas mães (e pais), em que os respectivos filhos são meus irmãos (e não primos), etc. Ora os sistemas de parentesco são capazes, segundo Morgan, de sobreviver às formas familiares que os originaram. E isso terá acontecido justamente ao parentesco punaluano, que se manteve quando a família passou à forma sindiásmica.

²⁸ Em primeiro lugar, Engels anota que, ao realizar-se a transformação de um sistema matrilinear em patrilinear, «todos os membros da *gens* podiam continuar como dantes. Bastava decidir que, *futuramente*, os descendentes dos membros masculinos [é que] ficariam na *gens*, enquanto os descendentes dos membros femininos seriam dela excluídos». Em segundo lugar, relata a facilidade com que, em pleno século XIX, algumas tribos americanas (como os Shawnees e os Delaware) efectuavam a passagem, «tanto por influência de uma acrescida riqueza e de modificações no modo de existência (migração da floresta para a pradaria), como por influência da civilização dos missionários» [63a]. Tudo isto tem que se lhe diga, mas só será discutido no capítulo IV, procedente de uma leitura do próprio Morgan, cujas informações são bem mais complexas do que as citadas por Engels.

tribal» estava ainda muito perto do (e como que colado ao) povo. Além de que uma tal proximidade teria fatalmente de variar consoante as circunstâncias — e de diminuir muito nos períodos de crise, em que os dissídios se agudizassem —, o nível de reflexão a que o próprio Engels nos convida não se compadece com argumentos de «mais ou menos». Não há que ver se o Estado primitivo era mais ou menos democrático, mas sim se era ou não era Estado.

Não cabe por ora ir mais longe. Mas ainda quero acrescentar aqui que a identificação de toda a propriedade privada com a propriedade privada individual não afecta só a teoria da origem do Estado. Repercute-se igualmente na convicção marxista de que a extinção da propriedade privada (considerada inevitável, se não iminente, no termo catastrófico do capitalismo individualista) traria consigo o gradual desaparecimento do Estado. Ora sabemos hoje, saber de experiência feito, que existem outras formas de apropriação privada (directa ou indirecta) dos instrumentos produtivos; sabemos que novas feudalidades se podem constituir; e vimos certas nacionalizações integrais imporem as mais férreas hierarquias, desembocando em acentuadas desigualdades ao nível da apropriação do produto. O fim da propriedade privada individual, em vez de dispensar o Estado, pode levar a uma sua imensa expansão...

Tem-se frequentemente a impressão de que Engels reconstrói a pré-história a partir de categorias inadequadas ao objecto; ou seja: categorias que antes exprimem, sem medição nem adaptação crítica, a época moderna e a paixão revolucionária do autor. Do que resulta uma interpretação apressada e por vezes forçada. Esta censura mais do que um autor pioneiro, atinge os discípulos que por aí o repetem hoje beatamente. Ora ainda se não apontou tudo o que há de duvidoso na pressuposta ausência de condições no comunismo primitivo. Vamos ao que falta.

Engels define as classes correlativamente à propriedade dos meios de produção, à qual há quem tenha e quem não tenha acesso; e é tão-só entre as classes *deste modo* obtidas que admite contradições suficientemente profundas e duradouras — ou «antagónicas», como hoje se diz — para que o recurso à suprema e distinta autoridade do Estado se imponha. Assim, quando a análise económica das sociedades primitivas lhe revelou a inexistência dessas classes, logo poderia ter concluído pela inexistência do Estado, sem mais indagações e dispensando-se de qualquer análise política. Pois a política, em última instância, não tem para ele autonomia. Claro que não foi tão expeditivo assim. Mas é verdade que apenas superficialmente analisou o poder político na *gens* e na tribo, como temos andado (e continuaremos) a ver. Ora suponhamos então que, contrariamente ao que ele supõe, outras graves «contradições» se podem dar entre os homens e os grupos sociais intermédios. E suponhamos que essas contradições efectivamente se davam na sociedade tribal, no quadro aliás de uma relativa indiferenciação das instâncias económica e política. A coisa é, de resto, provável. Nesse caso, só muito dificilmente poderia a pintura de Engels reflectir com fidelidade a pré-história que retrata.

Tenho estado a expor e a comentar *A Origem...* como se a investigação etnológica posterior confirmasse todas as descrições em que o nosso autor se baseou. Ou seja: como se o santo nome de Deus fosse Lewis Henry Morgan. Mas há, pelo menos, um ponto — e decisivo — em que a pesquisa moderna radicalmente as desmente. E, a título excepcional

(abandonando por um momento a crítica interna do texto), tenho de antecipar aqui uma contribuição contemporânea. A descrição de Engels fornece-nos uma imagem idílica do tecido social primitivo. Já o ouvimos aplaudir a liberdade, a igualdade e a fraternidade da antiga *gens*. Ouçamo-lo agora acrescentar que, para disciplina dos seus membros, a organização gentílica, porque desprovida de contradições internas, «não dispunha de nenhum meio de coacção, excepto a opinião pública» [64]. Interpretada como Engels a interpreta (sugere, por exemplo, que, em caso de guerra, quem não quisesse combater contra o inimigo não seria forçado a fazê-lo), é claro que esta coacção da opinião pública se afigura algo como uma simples desaprovação sem consequências precisas. Eis o que deveras implicaria a inexistência de um autêntico Direito nas sociedades primitivas — e, portanto, também a inexistência do Estado. Mas resulta do imenso material etnológico hoje disponível que as sociedades primitivas acumulam uma notável violência²⁹; que vivem no temor de explosões desenfreadas (que chegaram a aniquilar algumas delas); que multiplicam as instituições e os mecanismos protectores; e que os mitos e os ritos (memória transposta do caos originário, de desastres ancestrais, expressão de um constrangimento social intensíssimo) fazem parte de um Direito severo, cuja função primária é a de conter essa violência, impondo as regras imperativas do convívio social. Refiro-me nomeadamente aos ritos sacrificiais, em que a contenção da violência se obtém pela representação sublimatória (e arriscada) das situações-limite (violentas), cuja *repetição real* se pretende «teatralmente» evitar; e também aos ritos iniciáticos, rigorosamente integradores das jovens gerações.

Através dos mitos e dos ritos, a ordem primitiva aparece assim como fortemente jurídica e mesmo assaz «formalista», embora, evidentemente, se trate de um Direito não escrito. E nada ou quase nada ostenta de comum com o que possamos imaginar de uma sociedade libertária. É uma ordem que controla rigorosamente e tende mesmo a absorver os seus membros; uma ordem cuja extrema coacção decerto ostenta uma notável componente interna, temperando, ao obter uma íntima adesão dos indivíduos, o recurso à violência externa — a ponto de chegar a parecer-nos «espontânea», fruto tão-só de usos e costumes mansamente elaborados e reflectindo a «natural» adaptação de todos e de cada um às necessidades da vida. Mas não. Se bem repararmos, prevalece a convicção de que repousa num profundo e estremecido temor. Como um feiticeiro esquimó confessou a Rasmussen, «tememos tudo o que nos não é familiar, e por isso temos o nossos costumes» [65].

Na ordem primitiva, a íntima adesão aos costumes e tabus é provavelmente muito forte. Mas isso não tem por força de significar que as normas sejam automaticamente acatadas³⁰, dispensando todo o recurso à coacção. E, de resto, certos órgãos da comunidade «comunista» primitiva talvez sejam muito menos indefinidos ou instáveis e muito mais especializados ou

²⁹ Esta questão da violência, que é decisiva, vem desenvolvida no cap. vi, nomeadamente a propósito das suas relações com o sagrado segundo René Girard.

³⁰ É uma ideia muito difundida a de que nas sociedades primitivas, e como diz Williams (*Orokaiva Society*), «o indivíduo se acha de tal modo submerso na unidade social que obedece às suas leis o mais das vezes automaticamente» [65a]. Mas este automatismo tem limites. Se os não tivesse, excluiria toda e qualquer

separados do que usualmente se pensa. A tudo isto teremos de voltar adiante. Mas, entretanto, *parece* que as normas de conduta primitivas são verdadeiras normas jurídicas. E que as comunidades tribais são capazes de constituir verdadeiros Estados. Ponto é que se assente na íntima conexão entre o Direito e o Estado e que a nossa definição do primeiro resista àquela indiferenciação dos domínios ético, religioso e jurídico que dizem caracterizar o primitivismo tribal.

Dir-se-á que estamos saindo de Engels. E estamos, mas pela sua mão. Pois Engels, ao descrever as funções dos primitivos conselhos, lá *refere as funções rituais, numerosas e variadas, e que, no caso das fratrias, até são as mais numerosas*. Só que as não analisa, afectando considerá-las como puramente religiosas verdadeiras «bagatelas» [66] de escasso ou nenhum relevo político. Ora isto já não é sustentável hoje em dia³¹. Sabemos hoje que a violência contida pelos ritos é tal, que tem de designar graves conflitos ou contradições entre os homens. Mas quais, quando ainda não existem as classes de Marx e Engels?

Uma, que os etnólogos referem, é contradição entre classes, sim, mas classes etárias. Nas sociedades primitivas, extremamente conservadoras, são os velhos quem guarda, com a pureza dos ritos, a fidelidade aos costumes, opondo-se a todas as inovações susceptíveis de os pôr em causa, e nomeadamente àquelas que limitem a autoridade e o prestígio de que eles gozam na comunidade tribal. Disto Engels não se ocupa: devia parecer-lhe uma contradição secundária, por muito que brilhe nos ritos iniciáticos.

Outra, já aflorada, será a que opõe homens e mulheres, a qual transparece, por exemplo, nos mitos amazónicos; e ainda palpita na tragédia grega (estou a pensar nas *Bacantes*, de Eurípides), bem como na exclusão dos homens de certas cerimónias, como da Deméter Temosfória (anteriormente a Deméter Erinia), deusa da fertilidade e da justiça. Ora deste conflito Engels fala; mas pouco. E subalterniza-o completamente, o que é curioso, pois considera que a primeira grande divisão de trabalho se deu entre homens e mulheres. Se a transição do matriarcado ao patriarcado foi, como pretende, uma das Revoluções mais radicais da humanidade, como sustentar (à luz sobretudo da mitologia amazónica) que de todo tenha dispensado — e continue a dispensar — a violência? Sobre tudo quando nos lembramos de certas indicações de Morgan sobre a anterior supremacia feminina, isso custa a crer.

Deslizarei sobre as oposições raciais, porque a descrição de Engels, em princípio, as integra: são conflitos exteriores à *gens* — o que pressupõe, note-se, o traçado de uma divisória absoluta entre o dentro e o fora da tribo (e uma imunização interna) que deixará perplexo qualquer amador da dialéctica. Mas enfim...

Refiram-se, porém, os inúmeros conflitos interindividuais, obviamente menores no discurso classista de Engels, mas cuja relevância social (imaginável à revelia de ideologias individualistas) pode ser notável: sexo, prestígio, potência...

noção de dever e a própria existência de verdadeiras normas de conduta. Teremos ocasião de voltar ao assunto (cap. vi) na linha de Malinowski, cujas observações sobre o comportamento jurídico dos primitivos desacreditaram a tese automatista.

³¹ Bem vistas as coisas, nem sequer no tempo de Engels; sobretudo depois de Morgan ter dado boas indicações (como veremos no capítulo iv) de que as funções sacerdotais também eram políticas.

Sejo como for — e pense-se o que se pensar separadamente destas específicas questões —, o discurso de Engels afigura-se, em geral, muito pouco convincente. E é manifestamente ideológico (ilusório) quando encara a substância cultural da pré-história humana em termos que excluem a possibilidade de compreender toda a violência que de lés-a-lés a penetrou. Bem mais ilusório do que a hipótese freudiana da horda primitiva, que, com alguma ligeireza, se costuma relegar para o campo das explicações alegóricas... Ora há uma íntima relação entre a violência e o poder político. A coacção estadual é uma violência que tem por fim conter a violência, impedir uma violência sem fim. Hannah Arendt fazia notar que há sempre uma morte nas fundações: Caim mata Abel, Rômulo mata Remo. Todo o Estado terá pois na origem um crime e na consciência um remorso? Para o marxismo, a violência é derivada — e não fundadora —, como vamos ver.

Chegou com efeito o momento de abordar o advento do Estado segundo Friedrich Engels.

2. O ADVENTO DO ESTADO

Demos conta de como Engels relata e explica a passagem do comunismo primitivo às sociedades classistas, que no seu irado ventre trazem o Estado. Já sabemos que o Estado é, para ele, o instrumento de uma dominação de classe. E já o suspeitamos de extremas simplificações ideológicas. Mas Engels vê coisas que quase todos os discípulos deixam no tinteiro. Ao correr da pena, anota muitos factos sobre os quais vale a pena reflectir. Criticá-lo não é negar-lhe o interesse. Vamos então passar ao que tem a dizer-nos sobre o advento do Estado. Por falta de espaço, resumirei as suas análises mais do que gostaria, à custa sobretudo da inserção das acções a que se reportam nos respectivos contextos históricos. Vale-nos o capítulo seguinte, onde o cotejo de Engels com Morgan e Maine permitirá colmatar as lacunas mais sensíveis.

a) *O Estado embrionário*

Como já sabemos, as estruturas gentílicas terão atingido o seu apogeu no estádio inferior da barbárie. Ora o advento do Estado aparece a Engels como passagem da barbárie à civilização. Entre uma coisa e outra transcorreram muitos séculos, ao longo dos quais as técnicas progrediram, várias divisões do trabalho sobrevieram e a *gens* decaiu. Inevitavelmente, tempos houve em que as sociedades já não estariam organizadas segundo os princípios gentílicos, mas também ainda não eram propriamente Estados. Seriam Estados germinais ou embriões de Estado. Esta terminologia conota-se obviamente com um evolucionismo de raiz biológica, mas não a introduzo arbitrariamente: está em Engels, admirador de Darwin.

Também está em Marx, o qual, por exemplo, num passo célebre, se refere à família como germe do Estado: «[...] a família [...] contém em germe, não só a escravidão, mas também a servidão da gleba, pois se relaciona, antes de mais nada, com os trabalhos agrícolas. Contém em miniatura todos os antagonismos que em seguida hão-de desenvolver-se largamente na sociedade e no Estado.» [67] Família, que vem do latim

famulus, «escravo doméstico», constitui no Direito romano um conceito patrimonial, compreensivo, aliás, de pessoas e bens: família «*id est patrimonium*», diz Gaio.

Esta digressão romana prende-se de perto ao nosso assunto, pois vem justamente a propósito de uma instituição muito difundida — a família patriarcal — que, de acordo com Engels, representa a transição entre a forma sindiásmica, típica da *gens*, e a forma rigidamente monogâmica em estreita conexão com o Estado³². A família romana constitui apenas o «tipo acabado» [68] da família patriarcal, característica da fase embrionária do Estado e germe, ela própria, dele. No quadro de uma explicação que não é mecânica, mas sim dialéctica, o enlace da economia com a política dá-se sobretudo a este nível familiar. Vejamos como.

A família patriarcal sucede à família sindiásmica (casais temporários e instáveis) depois de, no seio desta, se ter operado aquela revolucionária superação do «direito materno» a que atrás aludimos. Ora Engels observa que «o direito paterno, com a transmissão da fortuna aos filhos, favorece a acumulação de riquezas na família, transformando-a numa potência oposta à *gens*; a diferença de riquezas (entre as famílias) actua, por sua vez, sobre a constituição (política), criando os primeiros rudimentos de uma nobreza e de uma realza hereditárias» [69]. Entramos, de resto, num período de egoísmo anticomunista desenfreado, em que a riqueza se acumula por todos os meios, do desenvolvimento da escravatura ao banditismo sistemático; e em que «as antigas regras gentílicas são profundamente alteradas. Apenas faltava uma coisa: uma instituição que não somente protegesse as riquezas recentemente adquiridas pelos particulares contra as tradições comunistas da ordem gentílica, que não só santificasse a propriedade privada, outrora tão desprezada [...] Mas também que [legalizasse] as novas formas em constante desenvolvimento de aquisição da propriedade [...] de aumento cada vez mais rápido da riqueza [...] Ora essa instituição veio mesmo: inventou-se o Estado» [70]. Assistiremos dentro em breve à invenção. Mas, antes disso, cumpre relevar que o embrião desse Estado se não acha somente na família patriarcal. A estrutura política que imediatamente precedeu o Estado foi aquilo a que Engels chama a «democracia militar», noção que também pede uma breve referência.

O que seriam então as democracias militares? O caso típico, que o nosso autor analisa, é o da constituição grega dos tempos homéricos, altura em que, ao mesmo tempo que os rebanhos, as populações aumentaram, em que a agricultura se desenvolvia, o artesanato nascia, as cidades se fortificavam e as fortunas dentro delas divergiam, despontando uma aristocracia. Nessa altura, as tribos já formavam pequenas nações, «no interior das quais, contudo, as *gentes*, as fratrias e as tribos ainda guardavam a sua própria autonomia» [71].

Politicamente, estas nações eram governadas por um conselho (a *boulè*) autoridade permanente, originariamente composto pelos chefes gentílicos, mas evoluindo no sentido de se transformar num aristocrático senado; e por uma assembleia de todo o povo (*agora*), obrigatoriamente convocada

³² A superveniência das teses de Kowalevsky sobre as «comunidades domésticas» eslavas do Sul (bem como a descoberta das comunas russas) complicou um pouco o esquema, mas sem levar Engels a alterá-lo, pois as «comunidades domésticas» são basicamente patriarcais...

para decidir — votando — os assuntos importantes e na qual, em última instância, residia o soberano poder. Como se vê, trata-se de uma adaptação das estruturas anteriores. Engels diz, que a democracia primitiva ainda estava viçosa [72], não deixando que o terceiro elemento deste esquema pusesse, por assim dizer, o pé no seu verde ramo. Esse terceiro elemento era o chefe, em grego *basileus*, no qual já temos falado. Donde o chamar-se «basileia» a estrutura global.

Referindo-se a uma polémica de Marx contra Gladstone, Engels insiste muito, *et pour cause*, em que o *basileus* não era propriamente um rei, no sentido de soberano hereditário que a palavra foi posteriormente adquirindo. E porquê? Não era soberano porque a sua acção quedava sob estreito controlo popular. E não era hereditário porque era electivo. A bem dizer, é verdade que se verificava (na Grécia arcaica, como entre os Iroqueses de Morgan) uma hereditariedade tendencial; quando o lugar vagava, a sucessão cabia geralmente, mas não automaticamente, ao filho ou a um dos filhos do defunto. Na *gens* iroquesa matrilinear, o sucessor em potência era o filho da irmã ou o irmão dela. Nunca, porém, se dispensava uma eleição ou ratificação popular. E, por isso, Engels conclui pelo carácter ainda, *malgré tout*, electivo do *basileus* grego, que é o *rex* romano, o grande chefe, em suma, nas sociedades que atingiram o estágio de desenvolvimento a que este passo se reporta.

Mas há mais: e é que, não contente com isto, Engels procura por todos os modos inculcar nos seus leitores a ideia de que o *basileus*, tal como o *rex*, exerce funções muito restritas. Acentua, por um lado, a sua origem e vocação militar («Agamémnon [...] não aparece na *Iliada* como rei supremo [...] mas como comandante-chefe [...]») [73], um pouco na linha daquela oposição rígida entre o «dentro» e o «fora» das tribos que já acima critiquei. Mas, por outro lado, tem de reconhecer que, além de cabo-de-guerra, o *basileus* tinha também funções sacerdotais e judiciárias. E então, perante uma dificuldade certa, surge-nos a primeira pirueta óbvia — e grave.

Já atrás reparámos na facilidade com que Engels se desembaraça do factor «religioso», como se as estruturas religiosas não fossem também políticas: isso é criticável (e voltaremos ao assunto no capítulo dedicado a Morgan, o qual não cai nesse primarismo); mas, enfim, Engels escreveu em pleno positivismo e o positivismo, cujas costas são muito largas, seria o culpado de uma compreensível errância. Com a função judicial do *basileus*, o caso piora ao vermos Engels escapular-se, «à francesa», de uma dificuldade que lhe não pode ter passado despercebida. Diz ele, preparando a fuga, que «as funções judiciais [do *basileus*] não são muito exactamente determinadas». E tal indeterminação é quanto lhe basta para nada mais dizer, concluindo serenamente que o *basileus* «nunca tem funções civis ou administrativas, embora pareça ter sido membro *ex officio* do conselho [dos chefes]» [74]. Chama-se a isto audácia...

À primeira vista, tão óbvia como a finta se afigura, todavia, a sua inutilidade. Pois a teoria engelsiana, ao situar o advento do Estado no termo de um longo desenvolvimento económico e social, integra perfeitamente a ideia de que esse advento se processou através de (ou foi precedido por) formas germinais do aparelho governamental e da máquina administrativa em progressivo desabrochar. Portanto, não está obrigada a entender o salto qualitativo como brusca ruptura, cujo momento se deva muito

precisamente averiguar. Engels podia, portanto, reconhecer que o *basileus* já era de certo modo um poderoso funcionário, quer em tempo de guerra, quer em tempo de paz — e tanto no plano das relações exteriores como no da vida interna do seu povo. Ora, sendo assim, por que razão se teria lançado na tão duvidosa batalha teórica pela «democracia militar», tendente a provar que o *basileus* não era rei, nem a *basileia* reino (Estado)?

Podem adiantar-se duas ou três explicações:

A primeira, muito genérica, rebate algo que acabo de dizer. Como? Pois sustentando ter sido Engels um marxista demasiado fino para não ter perfeita consciência dos limites do gradualismo na pintura da natividade estadual. Se toda a revolução é salto qualitativo, violência que rompe com o antecedente, urgia demarcar com grande nitidez o «antes» e o «depois» do Estado. Não conviria reconhecer-lhe grandes afinidades com as estruturas que imediatamente o precederam.

A segunda explicação pode vir de que a organização das «democracias militares», descritas por Engels, se assemelha à das tribos iroquesas, podendo facilmente conceber-se como um seu desenvolvimento natural. Estou sobretudo a pensar naquelas tribos iroquesas em que «encontramos um chefe supremo [...] cujos poderes são muito reduzidos», mas que «constitui, num estádio muito rudimentar, uma tentativa [...] para investir um funcionário no poder executivo» [75]. Engels acrescenta, é certo, que foi uma tentativa «quase sempre estéril». Mas nem por isso deixa de ser fácil concebermos a *basileia* como desenvolvimento ou fruto natural destas estruturas tribais, se não até como procedente de um progresso próprio da «ideia de governo» em que fala Morgan... Ora a posição oficial dos Iroqueses em matéria de estádios do desenvolvimento é ainda extremamente atrasada: barbárie inferior, linhagens matrilineares, sólido comunismo... Confessar a existência entre eles de germes estaduais, eis o que já seria extremamente embaraçoso ³³.

E daí o interesse em traçar uma nítida divisória entre o Estado e as «democracias militares», que com a tribo iroquesa tão sugestivas semelhanças guardam... Daí ainda a necessidade de excluir o debate acerca do *basileus* enquanto funcionário e cabeça daquilo que já seria (ou quase) uma administração.

Como uma grande teoria implica sempre uma estratégia calculada dos movimentos intelectuais que a integram, quem sabe se um motivo adicional desta evacuação do *basileus* se não ficou a dever à necessidade de acautelar aquilo a que chamarei a «linha das tribos germânicas»? Estas tribos põem um problema bicudo (a que já iremos), na medida em que o Estado lhes *advém* de maneira assaz diversa da do advento romano ou ateniense; e colhendo-as num estádio menos avançado da evolução. Engels situa entre César e Tácito o trânsito dos Germanos da barbárie média à barbárie superior, que terá sido acelerado pelo intercâmbio com Roma. Chegam assim à véspera do Estado ainda profundamente imbuídos dos costumes genticos, do comunismo primitivo e do direito materno.

³³ Cumpre salientar aqui que, tal como os Iroqueses, certas tribos germânicas se confederaram. E que, tal como entre os Iroqueses, embora mais duradoiras e numerosas, surgiram na Germânia as clientelas armadas (*Gefolgschaften*) de chefes militares poderosos, compostas de impacientes guerreiros e votadas à prática de operações de rapina, etc. [75a].

Não é, pois, de estranhar que a democracia militar destas tribos fique a meio caminho entre a *basileia* e uma organização puramente gentílica: a assembleia do povo germânico já é tribal, ao passo que entre os Iroqueses só existe ao nível da *gens* (ao nível da tribo, as deliberações do conselho iroquês são públicas; toda a gente pode opinar, porém só os chefes votam). Mas, na véspera das grandes invasões, os Germanos, tal como os Iroqueses, «ainda distinguem muito nitidamente os chefes (*príncipes*) dos comandantes militares (*duces*)» [76]. Ainda tinham muito que andar.

Na sequência do discurso de Engels há depois uma certa discrepância ao lermos que, entre os Germanos, eram os sacerdotes quem exercia o poder disciplinar nos exércitos; e também que, em Roma, «o eleito era o chefe do exército e sumo sacerdote» [77]. E as coisas ficam vagas, pois Engels raro se preocupa com a detalhada explicação dos factores políticos. Seja como for, bem se compreende, porém, que lhe não convenha, dada a sua vontade de impor uma visão unitária, acentuar as diferenças entre os diversos processos de formação do Estado. Ora a isso o conduziria fatalmente uma análise exaustiva das várias situações políticas que imediatamente precederam o Estado: *maxime* se confessasse ou, pelo menos, admitisse a possibilidade de o *basileus* já ser como que um soberano e a *basileia* um quase-Estado, qualitativamente diferente da organização imediatamente pré-estadual das tribos germânicas.

Não insistirei separadamente neste ponto. Mas vou já ter de o retomar e desenvolver ao observar, de uma nova perspectiva, o unitarismo da concepção em apreço.

b) A plena constituição do Estado

Segundo a teoria marxista, o Estado é o fruto das diferenças de riqueza entre os homens e da divisão em classes, «a confissão de que a sociedade se embrenha numa insolúvel contradição consigo própria, por se ter cindido em inconciliáveis oposições que não consegue conjurar». Donde a necessidade de um poder separado e «superior», capaz de controlar o conflito, de o manter dentro dos limites da ordem. Esse poder é o Estado «que nasce da sociedade, mas se lhe vai tornando cada vez mais estrangeiro» [78].

Esta a essência. De um ponto de vista descritivo, avultam em seguida três elementos constitutivos do Estado: a territorialidade, que se substitui aos vínculos gentílicos do sangue como critério de repartição dos súbditos; a instituição de uma força pública, «que não se compõe apenas de homens armados, mas também de instrumentos materiais, prisões e penitenciárias... que a sociedade gentílica ignorava completamente; e, enfim, a percepção de impostos, também absolutamente desconhecidos da *gens*, mas necessários à manutenção do nóvel aparelho de Estado [79].

Nas páginas que vão seguir-se haverá que não perder de vista nenhum destes momentos da concepção marxista, que formam um bloco aparentemente incindível.

Engels analisa o advento do Estado em Atenas, em Roma e entre as tribos germânicas. Em Atenas apresenta-se-nos «a forma mais pura [...] em que o Estado [...] nasce directamente dos antagonismos de classe que se desenvolvem no próprio seio da sociedade gentílica». Ao passo que em Roma o Estado se deve ao facto de a *gens* «se ter transformado em aristocracia fechada, rodeada por uma plebe [...] privada de direitos e sobre-

carregada de deveres». Esta plebe são os estrangeiros circundantes, desde cedo atraídos pelo desenvolvimento da *urbs* e que nenhum parentesco real ou fictício podiam invocar com os clãs locais. Entre os Germanos, enfim, vencedores do Império Romano, «o Estado nasce directamente da conquista de vastos territórios estrangeiros que a organização gentílica não é capaz de dominar» [80].

Como Atenas constitui o caso «mais puro» e aquele que melhor quadra com a sua teoria, Engels começa naturalmente por ele, tratando-o com maior cuidado (e pormenor) do que o concedido a Roma. Quando trata do caso romano, procura sobretudo fazer ressaltar um paralelismo com o processo ateniense e menciona a *latere* (ou seja, não esconde, mas também não aprofunda) o que possa separar as duas ilustres cidades. E, quando chega aos Germanos — caso que pressentimos bicudo —, já leva os dados, por assim dizer, lançados. Ou, melhor: já criou uma atmosfera intelectual capaz de atenuar o choque de alguns dados inquietantes para a sua teoria, dados esses cuja predestinada interpretação não satisfará um leitor atento, mas cuja maciça eficácia se encontra de antemão garantida.

Seguirei aqui o percurso inverso, começando pela Germânia, em parte porque isso me facilita a crítica e em parte para aproveitar a embalagem com que venho da alínea anterior.

1) *Nas tribos germânicas*, a «democracia militar» que terá precedido o Estado não pode propriamente identificar-se com a *basileia* grega (homérica), nem com a análoga constituição romana. Já vimos porquê: porque os Germanos se não achavam no mesmo ponto da evolução, porque ocupavam uma posição a meio caminho dos Iroqueses e porque o chefe militar germano não acumula funções civis. Já sabemos que tudo isto é muito sujeito a caução (mesmo sem termos de duvidar um instante das informações de Morgan), sobretudo porque Engels despreza expeditivamente as actividades «sacerdotais», que, no entanto, são capazes de realizar um enlace do civil com o militar... Mas, enfim, a história que nos conta é escassa e temos de assentar em alguma coisa.

Tal como na tribo americana, que constitui o obrigatório ponto de referência, os chefes civis germanos «são quase sempre eleitos na mesma família»: tratar-se-á de uma estabilização de funções, e, portanto, de um germinal aparelho de Estado? À primeira vista parece que sim, sobretudo ao ouvirmos que esses chefes já vivem de dons... gado, cereais, oferecidos pelos membros da tribo. Não estará aqui um embrião de imposto envolvido em roupagens cerimoniais? Engels, que nem a propósito dos Iroqueses desenvolve estas questões, muito menos o faria agora. Limita-se a dizer que os dons são «honoríficos». Mas salienta (aproximando por este lado os Germanos da Grécia e de Roma) que «a passagem ao direito paterno [...] favorece o progressivo trânsito da eleição à hereditariedade e simultaneamente a constituição de uma família nobre em cada *gens*» [81] — ora isto, tendencialmente pelo menos, também já acontecia na tribo iroquesa matrilinear e Engels teria de nos explicar porquê...

O funcionamento das assembleias populares germânicas representa um progresso, pois elas constituem o «órgão soberano» da *tribo*, não sendo (como no caso iroquês) soberanas tão-só da *gens*. O conselho dos chefes não pode deixar de lhes submeter todos os assuntos importantes; e nela reside o poder judicial. Eis outra diferença relativamente ao modelo

greco-latino da democracia militar, em que o «rei» é juiz. E Engels não se cansa de elogiar esta justiça popular, bem como um direito penal que só previa a pena de morte para os crimes de traição ou cobardia e para os vícios antinaturais, uma justiça comunista directa e concreta, contraposta ao formalismo, à abstracção, à distanciação e ao individualismo romanos³⁴; uma justiça em que todos participam: nas assembleias do povo germânico, diz-nos Engels, «o chefe não pode ter sido encarregado senão de dirigir os debates». Mas acrescenta um curioso pormenor: o de que as decisões, judiciais ou outras, incidiam sobre proposta dos chefes, sendo por murmúrios o «não», por aclamações o «sim»... [82] Processo plebiscitário este que, parecendo excluir as votações, seria o mais vulnerável à manipulação política. Hitler e os seus juristas também elogiaram estes são costumes germânicos, cuja invocação, frequentemente sincera, abriu caminho à mais férrea tirania.

De toda esta descrição parecem resultar duas coisas: em primeiro lugar, que não é legítimo assimilar a organização germânica às «democracias militares» grega e romana. E, em segundo lugar, que ela parece ocupar uma posição intermédia entre essas «democracias militares» e a estrutura tribal iroquesa. Mas então terá de discutir-se a hipótese teórica de atribuir a evolução, pelo menos em parte, a um dinamismo interno e autónomo das formas políticas, que umas às outras como que naturalmente *se chamem* — o que, repare-se, não exclui a interferência (nem sequer uma relativa supremacia) de outros factores económicos e sociais. Aliás, é um pouco isso mesmo o que sugere Morgan quando nos fala em «desenvolvimento da ideia de governo», um desenvolvimento que, na sua concepção, corresponde muito precisamente (quicá até um tanto ou quanto miraculosamente) aos progressos da família e da propriedade...

Engels, ao qual esta discussão não convém em nenhuma das suas partes, prescinde dela. Mas, tendo prescindido, fica condenado a sobrevoar o aspecto propriamente político da formação dos Estados germânicos. E, com efeito, o capítulo VIII de *A Origem...* não trata do assunto mencionado no respectivo título: ocupa-se sim — e aliás de modo assaz estimulante — das grandes invasões enquanto fecundação (e dos Germanos invasores enquanto fermento) da Europa ex-romana³⁵... E fornece-nos, por tabela, preciosas indicações *sobre o conteúdo* das ordens jurídico-estaduais que dessas invasões emergiram. Mas quase nada adianta quanto ao advento

³⁴ «O Direito romano, com a sua análise clássica das relações de propriedade, devia parecer puramente absurdo aos Germanos [...] tradicionalmente habituados a achar por si próprios o direito em algumas horas [...] na assembleia aberta do tribunal popular, as formas e os exórdios solenes do processo romano deviam aparecer-lhes como outros tantos pretextos da denegação da justiça; e o enxame de advogados e procuradores em torno do proconsul deviam produzir neles a impressão do que de facto eram: verdadeiros golpistas [...]» [81a]

³⁵ Para com a barbárie comunista e libertária, as novas nações europeias terão contraído uma enorme dívida, que Engels detalha em *A Origem...* e em outras obras que lhe andam associadas, avultando nomeadamente o contributo germânico em matéria de: a) resistência camponesa às exações feudais; preservação de uma propriedade comum dos baldios; b) sentido das liberdades públicas em geral e que muito particularmente viria a animar as comunas urbanas do Ocidente, bem como as corporações das artes e ofícios; c) aspiração permanente a uma justiça democrática e a um «direito concreto»; d) promoção da mulher. Sobre tudo isto ver *A Origem...*, pp. 125-144. «Sobre a história dos antigos Germanos», «A marca» e «A época dos Francos», *op. cit.*, pp. 189..., pp. 272-278 e pp. 240...

propriamente dito do Estado; e o que diz não favorece lá muito a sua ideia. Senão vejamos.

«Entre os Germanos, o Estado nasce directamente da conquista de vastos territórios estrangeiros.» Importa salientar, com Engels, o advérbio («directamente»), porque ele bem se apercebe de que o simples facto da conquista vibrava um golpe mortal na organização gentílica. Com efeito — e por muito que o espírito da *gens* sobrevivesse, como sobreviveu, na constituição da «marca»³⁶ —, é claro que não se podia proceder à adopção das massas romanas nos grupos gentílicos, nem dominá-las por intermédio destes últimos». A cabeça dos organismos romanos da administração local... era preciso colocar um substituto do Estado romano, o qual não podia ser senão um outro Estado. «Os organismos da constituição gentílica tinham, portanto, de se transformar em órgãos de Estado e muito rapidamente, sob a pressão das circunstâncias.» [83]

Este texto é iluminante. Como, para Engels, as tribos invasoras ainda eram, apesar de tudo³⁷, alheias à divisão em classes, esta imediata³⁸ necessidade do Estado (que tem certamente a ver com uma dominação, mas de outro tipo) não pode ser compreendida como fruto de uma luta entre elas. E do que Engels nos conta retira-se até muito pelo contrário, a impressão de que, neste caso, foram a lógica e a dinâmica do poder político as grandes responsáveis pela posterior estratificação social. Com efeito, «a primeira coisa que fez o rei franco, promovido de simples chefe militar supremo à categoria de verdadeiro príncipe, foi transformar a propriedade do povo [em que avultavam os territórios anteriormente pertencentes ao Estado romano] em domínio real, roubá-la ao povo e dá-la como presente ou feudo aos homens do seu séquito», aos quais, de resto, se veio juntar outra gente (escribas romanos indispensáveis, escravos libertos, etc.), elementos heterogêneos a partir dos quais se formou a nova aristocracia nobreza e terratenente. Engels reconhece inclusivamente que «a antiga nobreza dita de tribos desapareceu quase sempre durante as invasões ou logo após»... [84a]

Nada disto adere lá muito bem à tese engelsiana, nem se afigura compatível com a sua fundamental explicação ateniense, em que o Estado nos surge como fruto de um processo interno da sociedade gentílica; antes parecendo confirmar, com certas variantes, a ideia de Glumpowicz, o qual via na submissão de um povo às mãos de outro (na conquista dos pacíficos

³⁶ A partilha das terras tomadas aos Romanos «fez-se segundo a organização gentílica [...] Em cada *gens*, os campos e pradarias, divididos em porções iguais, foram tiradas à sorte [...] e as diversas partes cedo se tornaram propriedade privada alienável». Mas «as florestas e pastagens conservaram-se indivisas [...] o uso e o processo de cultura das terras regularam-se, segundo o antigo costume, por decisão da colectividade». Daí as «marcas» (*Markgenossenschaften*) — associações rurais simultaneamente económicas, políticas, militares —, com todo o poder residindo nas assembleias do povo, que elegiam os raros funcionários comunais, regulamentavam as culturas, o uso das pastagens, as «servidões» e administravam a justiça... As «marcas» agrupavam-se regionalmente em «centúrias», notáveis sobretudo pelos seus tribunais populares, os «tribunais dos cem» [82a].

³⁷ Apesar de tudo, isto é: apesar de já haver uma família nobre em cada *gens* e de em certas tribos já terem aparecido reis que «aspiravam à tirania e a ela por vezes chegavam». E apesar das *Gafolgschaten* (cf. supra, p. 961), cujos membros haviam de constituir, após as invasões, «um dos elementos das futura nobreza» [83a].

³⁸ A «imediata» necessidade do Estado terá igualmente resultado da «imediata» dissolução das estruturas gentílicas que as migrações acarretaram, misturando «não somente tribos e linhagens, mas também povos inteiros» [84].

agricultores pelos bélicos pastores) a origem do Estado. Mas contra esta ideia tem-se, e muito bem, oposto o argumento (que também acerta em Engels) de que a conquista já pressupõe necessariamente, no povo que a ela se lança, a existência de uma ordem coactiva — e portanto a existência do Estado [85]. Engels bem quer, à viva força, isolar o momento militar autoritário da restante organização social germânica. Mas um tal isolamento só é viável no reino da fantasia, de uma abstracção vã comandada por conveniências ideológicas — sobretudo se nos lembrarmos de que, no decorrer das grandes invasões, todo o povo invasor acompanhava os exércitos. Com efeito, o que se deu «foram, à letra, migrações de povos [...] [que] se punham a caminho com mulheres e filhos e todos os haveres. Carros cobertos de peles de animais forneciam alojamento [...] o gado também vinha vindo [...] era uma expedição guerreira durante o dia e um acampamento militar à noite, na cidadela das viaturas [...] era uma aventura de ou vai ou racha. Se a expedição tinha sucesso, os sobreviventes instalavam-se em solo estrangeiro; se fracassava, toda a tribo desaparecia da face da Terra». É Engels quem narra [86]. E, nestas condições, era impossível que os poderes civis e militares se não congregassem, não tendessem até a fundir-se.

Chegados a este ponto, em que uma ordem coactiva não nasce de uma prévia divisão em classes (e em que, pelo contrário, quase se diria que a provoca ou precipita), cumpre recordar que, de acordo com as informações de Morgan, os Iroqueses também eram um povo conquistador, que venceu outras tribos, em parte expulsando-as do território em que se instalou e em parte reduzindo-as a uma condição tributária. Ora as tribos iroquesas confederaram-se (tal como várias tribos germânicas); e, embora desprovida de chefe civil, a confederação iroquesa, em cujo conselho as decisões eram por unanimidade, «tinha dois chefes de guerra supremos», lembrando Engels a propósito «os dois reis de Esparta, os dois côsules romanos». Talvez o facto de não exercerem domínio directo sobre os precedentes ocupantes do território conquistado tenha algo a ver com a permanência dos vínculos gentílicos anteriores, ainda vivazes no tempo de Morgan, vários séculos depois da conquista. Mas isso não fará esquecer o problema que Engels deixa no tinteiro quando admirativamente se limita a salientar, na mesma passagem, que a confederação iroquesa representa a organização social mais avançada a que jamais chegou alguma tribo índia sem ultrapassar o estágio inferior da barbárie [86a]. E esse problema consiste justamente em explicar que lá tenha chegado e sem que à organizada violência das suas relações exteriores correspondesse o menor constrangimento na ordem interna. Eis um denso mistério, pois somos adiante informados de que só na fase superior da barbárie a confederação de tribos aparentadas se torna necessária, desembocando nas democracias militares [86b].

Aparentemente ignara do que isso implica para a teoria da origem, a melhor historiografia marxista contemporânea já abandonou o tema das democracias militares, pelo que não teremos muito que discutir quando voltarmos ao assunto, no capítulo v. Aqui — e antecipando um pouco — bastará mencionar um autor como Perry Anderson, segundo o qual o contacto com os Romanos, tendo acelerado notavelmente o processo social e político das tribos germânicas³⁹, levou à formação de verdadeiros Estados bem antes de se iniciarem as grandes invasões: o Estado marcomano, por exem-

plo, que é do século II d. C., ou o Estado visigótico da Dácia, que data dos princípios do século IV. Além disso, este autor refere-se descontraidamente às monarquias arcaicas (e não democracias militares) romana e ateniense, vítimas, nos séculos VI e IX a. C. respectivamente, de revoluções lideradas pelas aristocracias tribais [87]. O que é muito curioso e tem como imediata consequência uma considerável antedatação do Estado.

Mas não antecipemos. É altura de acompanharmos Engels na sua breve análise do caso romano.

II) *Acerca de Roma*. o nosso autor começa por constatar, reportando-se à época da fundação, que «as tribos trazem impressa a marca da sua composição artificial». São em número de três, cada uma das quais composta por cem *gentes*, as quais, por sua vez, se reagrupam em dez cúrias. Uma análoga simetria se observa, aliás, em Atenas, onde as tribos são quatro, com três fratrias e trinta *gentes* cada uma. O nosso autor não cuida de nos explicar o porquê deste artificialismo. E, embora observe que, na sua Roma pré-estadual, «já quase nada havia de primitivo, à excepção da *gens*», contenta-se com a ideia de que «não é possível excluir que o núcleo de cada uma das tribos tenha sido uma verdadeira tribo antiga» [88]. Não se pronuncia sequer sobre a lenda de Rómulo e Remo, a partir da qual é possível conceber a fundação da cidade como deliberação política consciente, voluntária e mesmo autoritária, capaz de determinar as referidas simetrias. Eis uma visão que não serviria os designios do nosso autor, pelo facto de antedatar consideravelmente o Estado e ser incompatível com a sua noção de «democracia militar». Além de que Rómulo mata Remo; ora uma violência política fundamental (fundadora) não quadra com a visão engelsiana desses recuados tempos.

Bom: o que é curioso salientar é que o próprio Engels hesita notoriamente sobre a «datação» do Estado romano. Tendo definido a democracia militar nos termos atrás referidos, diz que a população da *urbs* e do agro entrou a aumentar, em parte pela imigração e em parte pela integração dos habitantes das regiões circunvizinhas, que foram sendo conquistadas. Ora Engels refere-se imediatamente aos imigrantes e às populações submissas como a «súbditos do Estado [...] [que] estavam fora das antigas *gentes*, cúrias e tribos, não fazendo, portanto, parte do *populus romanus* propriamente dito». E acrescenta que «eram pessoalmente livres e podiam possuir bens fundiários, deviam pagar imposto e cumprir obrigações militares. Mas não podiam ocupar cargos públicos, nem participar nas assembleias curiais, nem na distribuição das terras conquistadas pelo Estado» [88a]. Portanto, já havia Estado, pelo menos é o que se depreende de toda esta citação, que não deixa subsistir nenhuma dúvida sobre a existência do respectivo aparelho, de uma ordem jurídica, etc.

E, no entanto, parece que não havia, não senhor, pois Engels prossegue dizendo que só posteriormente, numa data e em circunstâncias de resto incertas, se deu «a revolução que pôs fim à velha organização gentílica».

²⁰ Do ponto de vista propriamente político, Perry Anderson salienta o sistema dos *foederati*, chefes bárbaros aliados ou clientes de Roma, e a entrada de muitos elementos germânicos na burocracia imperial civil e militar. Esta visão das coisas coincide com a de Sir Henry Maine acerca da influência que o Direito Romano cedo terá exercido nos Direitos das tribos germânicas.

E atribui ao rei Sêrvio Túlio a nova constituição (estadual), inspirada na de Sólon, que adiante se descreve. Como o espaço não sobra e há que evitar repetições, remeto o leitor para a descrição, na alínea III), da constituição de Sólon, limitando-me aqui ao estritamente necessário.

Os emigrantes e as populações submetidas formavam uma plebe «excluída de todos os direitos públicos», cujo número crescia e que ameaçadoramente enfrentava o *populus* gentílico, que aristocraticamente se fechava sobre si. E a ameaça plebeia era tanto maior quanto mais notáveis os direitos económicos da plebe. Ora lá notáveis eram: «[...] a propriedade fundiária parece ter-se repartido assaz igualmente entre o *populus* e a plebe, enquanto a riqueza comercial e industrial [...] ainda pouco desenvolvida, parece ter pertencido sobretudo à plebe.» A plebe romana surge-nos, assim, como uma espécie de burguesia ascendente, que economicamente já predomina e que se prepara para conquistar o poder político. Já existiam, portanto, as classes, já havia Estado nas mãos de uma delas? Esta conclusão parece inevitável. Mas Engels afirma que «as lutas entre a plebe e o *populus* foram seguramente a causa [...] da revolução que pôs fim à organização gentílica» e da qual emergiu o Estado» [89].

É caso para perguntar em que ficamos. É claro que o recurso à noção de «Estado embrionário» para definir a estrutura pré-revolucionária (anterior a Sêrvio Túlio) não pode aqui satisfazer-nos. Talvez germe a germe encha a galinha o papo, mas por esse caminho — e de recuo em recuo — também já vimos a facilidade com que se chega à ideia de um «Estado germinal» iroquês, quem sabe se filiável em Adão e Eva... Eis uma consequência que muito boa gente aceitaria. Mas não os marxistas. Mais acertadamente se dirá então que a flutuante terminologia de Engels reflecte a costumeira imprecisão dos seus conceitos jurídicos e políticos; porque os acha secundários, trata-os com desenvoltura, figuram na sua teoria como moços de fretes, ao serviço de outra coisa. Com o resultado de se misturarem alhos com bugalhos e de se estar provavelmente chamando origem do Estado ao que não passou de uma revolucionária transição entre duas formas do dito.

Suponhamos, no entanto, que esta crítica erra. Suponhamos que o Estado «nasce» como Engels quer. Ou seja: como vitória da plebe estrangeira sobre as aristocráticas *gentes*, vitória essa que, acabando de destruir a estrutura gentílica, «ergueu sobre as suas ruínas o Estado, no qual a aristocracia gentílica e a plebe hão-de desaparecer completamente» [90]. No período post-revolucionário vai certamente instaurar-se uma nova hierarquia social e política. Mas a classe ascendente não se transforma, pelos vistos, em classe dominante. *Desaparece*. Através da criação do Estado dá-se como que uma fusão dos contentores. Mesmo que em definitivo, e como quer Perry Anderson [91], essa fusão apenas tivesse significado o alargamento da primitiva nobreza gentílica por inclusão de uma abastada plutocracia, a qual se terá servido da plebe miúda para atingir os seus fins (desde logo fornecendo, como boa vanguarda, os respectivos tribunos e depois os primeiros cônsules plebeus), nunca se poderá dizer que o processo da república romana foi causado pelo que produziu. O finalismo tem limites, salvo em teologia barata. E o que parece claro no discurso de Engels é que o Estado romano nascente transcendeu as classes iniciais, produzindo primariamente um notável alargamento do corpo político; e atribuindo

ou confirmando à maioria dos cidadãos direitos que anteriormente não tinham (os políticos) ou não tinham seguros (os civis) ⁴⁰.

Ora não se tratou, repare-se, de um processo rapidamente esgotado: os patrícios ainda monopolizaram o consulado até 366 a. C.; só no princípio do século III a. C. as assembleias tribais assumiram o poder legislativo; data de 172 a. C. a primeira vez em que ambos os cônsules foram plebeus, etc.

Que pensar de tudo isto? Pois iremos vendo aos poucos. E, para começar, ouviremos algumas respostas do próprio Engels, pois ele teve de enfrentar factos semelhantes mesmo no «caso mais puro» de Atenas; mas também tinha pronta uma concepção dialéctica da história, à luz da qual «cada progresso constitui ao mesmo tempo um relativo recuo, pois o bem-estar e o desenvolvimento de uns se obtém pelo sofrimento e recalçamento dos outros» [92]. Entra aqui em cena a escravatura, claro está...

III) *O caso de Atenas* é então o mais puro, aquele em que o Estado «nasce directamente dos antagonismos de classe que se desenvolvem no próprio seio da sociedade gentílica». Aceitarei aqui a pureza do caso. E pouparei ao leitor a repetição das objecções já formuladas contra a «democracia militar». Também não insistirei em episódios conquistadores, como a Guerra de Tróia, nem nos incessantes conflitos intestinos que desde cedo agitaram a Grécia — e que dificilmente terão deixado de se repercutir na estrutura interior das cidades. Aceitarei toda a descrição engelsiana, concentrando a crítica na interpretação dos factos narrados pelo nosso autor. Assistiremos, portanto, a um processo em que o Estado se desenvolve a partir dos próprios organismos gentílicos, que vão sendo «ou transformados ou postos de parte [...] [e] enfim completamente substituídos por verdadeiras autoridades do Estado» [93], quando uma força pública se substitui ao povo em armas, que até então a si próprio se protegia... Engels salienta neste passo que as observações relativas ao conteúdo económico da evolução ateniense lhe pertencem. Só tomou de Morgan os elementos relativos à evolução da forma política.

Já nos tempos heróicos, a Constituição atribuída a Teseu instalara uma primeira administração central em Atenas, «indo mais longe do que jamais foram os povos indígenas da América». Com efeito, a confederação iroquesa fora uma mera justaposição de tribos. Ora Teseu terá igualmente dividido o povo em três classes, os nobres (eupátridas), os agricultores (geomores) e os artesãos (demiurgos), sem atender à repartição gentílica e reservando para os primeiros o desempenho das funções públicas. Eis uma transformação do velho costume de confiar os cargos gentílicos a certas famílias. Como efeito desta progressão aristocrática, o cargo do *basileus* foi caindo em desuso ⁴¹, substituído por arcontes escolhidos pelos nobres;

⁴⁰ Só lentamente, ao longo de um processo que transita da República para o Império e que leva nomeadamente à consolidação e à progressiva extensão da equidade pretoriana, à revelia do (e por vezes contra o) *jus civile* quiritário, se caminhará para a igualdade jurídica entre patrícios e plebeus em matérias tão importantes como o direito de propriedade, o casamento, o direito de testar, etc. [91a].

⁴¹ Como já disse, o conceito de democracia militar acha-se desacreditado. E que na Grécia arcaica vigoravam monarquias, eis o que é hoje aceite, mesmo por marxistas como Godelier e Perry Anderson. Para este último, tal monarquia, regime largamente difundido em toda a Grécia, terá correspondido a uma idade das trevas (*dark age*) sucessiva ao colapso da civilização micénica e durando, *grosso modo*, de 1200 a

e as assembleias do povo decaíram, enquanto a economia monetária, desenvolvendo-se, «agia como um dissolvente do modo de existência tradicional das comunidades rurais, baseado na economia natural» [95].

Em Atenas, o Estado surge-nos na linha da segunda grande divisão do trabalho (agricultura-artesanato), numa altura em que já as próprias artes e ofícios se subdividem; em que o comércio marítimo ateniense se expande à custa dos Fenícios; em que os membros das *gentes*, fratrias e tribos cada vez mais se misturam uns com os outros, impossibilitando o auto-governo delas; em que o número de escravos aumenta muito e se acentuam as diferenças de riqueza e de estatuto entre os Atenienses, mesmo os membros de uma mesma *gens*. Para ser mais preciso: o processo de formação do Estado ateniense acompanha este desenvolvimento económico e social, podendo ele considerar-se formado com a Constituição de Sólon ⁴². Constituição democrática: Engels afirma que, «pois a organização gentílica não podia ajudar o povo explorado, só restava o Estado nascente. E este veio socorrê-lo com as leis de Sólon, reforçando-se do mesmo passo a si próprio, em detrimento da organização antiga». E o nosso autor acrescenta que Sólon «inaugurou a série das revoluções políticas [...] mediante um atentado à propriedade, a propriedade dos credores [...] [pois] as dívidas foram simplesmente anuladas». Tratava-se sobretudo de terras hipotecadas pelos camponeses pobres à «nobreza usurária», terras essas que Sólon libertou, fixando, além disso, limites à propriedade rústica, a fim de impedir «o retorno à sujeição dos atenienses livres». As prerrogativas aristocráticas foram reformadas (ou seja, parcialmente mantidas), «sob a forma de privilégios da riqueza, mas o povo guardou o poder decisivo» [97].

Engels alude aqui ao Conselho dos 400, que eram cem por tribo. A estrutura estadual ateniense teria assim resultado de uma adaptação das antigas estruturas *tribais*, dialecticamente desnaturadas e conservadas; e, pois, em linha recta, não procedeu, das estruturas *gentílicas* básicas. Já sugeri que justamente a tribo (não a *gens*) talvez tivesse sido a forma estadual anterior. Mas deixemos isso por ora; concentremo-nos neste Estado, que, ao nascer, manifesta tão excelente vocação popular e democrática.

É claro que Engels acentua, à mão direita, outras funções menos virtuosas do Estado nascente: é o tutor do escravagismo (não o criador,

800 a. C. Sobreveio então um pouco por toda a parte o regime aristocrático, coincidente com o princípio de um desenvolvimento das cidades e do comércio marítimo. Após o que (entre 650 e 510 a. C. aproximadamente) a época das tiranias populistas veio quebrar o predomínio aristocrático, constituindo a passagem para a *polis* democrática. Sempre segundo Perry Anderson, os tiranos representaram uma camada mais recente de proprietários e mercadores, fruto do progresso económico precedente; e fica-se com a impressão de que foram uma espécie de tribunos da plebe grega, mas que assumiram todo o poder e cuja acção bem mais consequente do que a dos seus homólogos romanos impediu o latifúndio e assegurou a sobrevivência dos pequenos e médios proprietários, base da democracia clássica. Na sua parte final, a narração de Anderson é perfeitamente compatível com a de Engels, «apenas» com a ressalva de não interpretar como origem do Estado os acontecimentos a que se reporta [94].

⁴² Mais tarde, a Constituição de Clístenes (509 a. C.) representará o termo lógico da evolução, ao ignorar completamente os laços do sangue e ao consagrar o domicílio como critério de repartição dos cidadãos. Passou «a subdividir-se não o povo, mas sim o território [...] [e] toda a Ática foi dividida em cem *demos* ou municípios dotados de administração autónoma e formando um corpo militar. Dez *demos* formavam uma tribo, que já nada tinha a ver com as tribos antigas» [96].

repare-se); e também garante, mediante certas reformas, a manutenção de desigualdades que também já existiam antes dele... Tudo visto e considerado, o advento do Estado terá assegurado em Atenas o predomínio do comércio e das «artes maiores» sobre os grandes terratenentes, mediante uma aliança dos primeiros com o campesinato pobre. Uma vez mais, Engels transpõe para o remoto passado categorias que apurou na contemplação do seu tempo e passa a Grécia pelo crivo de 1789 e seguintes — o que é discutível, muito embora, e por uma vez, a analogia possa até certo ponto colher... De qualquer modo, explica-nos que o atentado de Sólon contra a propriedade foi tão-só contra uma das suas formas e em favor de outra; declarando inclusivamente que em Atenas se verifica a lei geral do roubo de uns para dar a outros, característica de todas as revoluções políticas; uma lei à qual só a grande revolução social proletária escapará. Mas adiante.

Sólon dividiu os Atenienses em quatro classes, determinadas «de acordo com o rendimento da propriedade». Só as três primeiras acediam ao desempenho dos cargos públicos (reservando-se à primeira as mais altas funções); a quarta apenas votava e os escravos nem isso, naturalmente excluídos da *polis*. No plano militar (e no quadro da organização democrática atrás referida), as duas primeiras classes eram de cavaleiros, a terceira fornecia a infantaria couraçada, a última a infantaria ligeira. É certo que, a partir de Aristides, o sistema censitário decaiu, tendo-se generalizado o acesso a todos os cargos; e que, malgrado as distinções de riqueza, Engels reconhece que «o povo conservou o poder decisivo»: nas assembleias, a quarta classe era maioritária. Elogia também a organização municipal, vendo inclusivamente no *demos*, base do Estado nascente em Atenas, «a unidade a que chega o Estado moderno no seu mais alto grau de desenvolvimento» [98]. E tudo isto é belo. Mas tudo isto ficou a dever-se ao facto de todos os homens livres de Atenas terem tido de se aliar contra os escravos. Os escravos tinham passado a constituir a esmagadora maioria da população, sobre eles recaíndo em cheio a coacção estadual ⁴³.

A invocação da escravatura é capital para confirmar a definição do Estado como instrumento de dominação classista, que, de outro modo, saíria da precedente narrativa fortemente abalada. Assim, parece que Engels tem, apesar de tudo, razão ao dizer que «o Estado nasceu da necessidade de refrear as oposições de classe, mas [que], como nasceu em pleno conflito delas, é, em regra, o Estado da classe mais poderosa, da que domina do ponto de vista económico e que, graças a ele, se torna também politicamente dominante; e adquire deste modo novos instrumentos para dominar e explorar a classe oprimida», e que só excepcionalmente, «quando as classes em luta quase se equilibram, [é que] o poder do Estado como pseudomediador guarda durante algum tempo certa independência» [100]. A citação foi longa, mas valeu a pena, pois contém a teoria geral (oficial) marxista do Estado.

Em *A Origem...*, a justificação desta teoria repousa na análise do caso ateniense, em que a expansão da escravatura e o desenvolvimento demo-

⁴³ Engels diz que Atenas, no seu apogeu, «contava com, pelo menos, 18 escravos por cada cidadão livre. As estimativas contemporâneas citadas por Perry Anderson (que se inclina, com Andrews, para que os escravos fossem 3 por cada 2 homens livres no tempo de Péricles) oscilam entre a proporção de 4 para 1 (Finley) e a paridade (Jones) [99].

crático parecem correr paredes meias, implicando-se mutuamente. Depois, Engels (que ignora Esparta) sobrevoa Roma, para chegar incólume à consideração dos Estados germânicos posteriores às grandes invasões. E, embora aqui as coisas não sejam tão límpidas, nem a coordenação temporal tão óbvia, a verdade é que também existe um nexó entre o advento das novas aristocracias europeias e o da servidão pré-feudal. Sobre tudo na área dos Francos, aos quais o nosso autor dedica outra e já citada obra: aí se concentra, significativamente (e saltando mais uns séculos), na análise dos «benefícios» e das «recomendações» carolíngias e dos outros mecanismos através dos quais um campesinato livre foi sendo adstrito à gleba. Essa análise é, aliás, do maior interesse e contribui para a compreensão de muita coisa. Mas já nada tem a ver com a origem do Estado.

Ora é da origem que se trata. Depois de termos exposto os três painéis que Engels lhe consagra, é de passarmos a um comentário global.

IV) Deixarei por ora entre parênteses todas aquelas dúvidas atrás formuladas acerca do comunismo primitivo, bem como as que de mais longe trago sobre a concepção do Estado como aparelho especializado, aspectos de fundo que reservo para depois. E também não insistirei na heterogeneidade dos três adventos engelsianos (grave para quem fornece uma explicação unitária), porque a questão tem um sabor metafísico e os elementos de reflexão que *A origem...* a este respeito nos fornece são deveras escassos. É, de facto, muito pouco dizer que o caso de Atenas é o «mais puro», aquele em que o Estado resulta de um processo interno da sociedade genética que se vai dividindo em classes. E contar depois outras duas histórias, em que essa divisão ou é posterior ou se afigura duvidosa, como se de casos «menos puros» somente se tratasse. Teria sido preciso descrever com cuidado os processos romano e germânico e em 1894, data em que deu a última demão a *A Origem...*, Engels só não o fez porque não quis⁴⁴. Mas adiante. Suponhamos que o Estado nasceu, *grosso modo*, como Engels quer. E então há que observar o seguinte:

a) A invocação da escravatura, espécie de argumento-moca, é de encarar sob as maiores reservas. E porquê? Porque o modo de produção escravagista, enquanto modo dominante, não pode, em geral, considerar-se anterior ou sequer contemporâneo do processo formativo do Estado descrito pelo nosso autor. Senão vejamos.

Em Atenas, a concomitância é duvidosa. O próprio Engels, referindo-se explicitamente ao apogeu da cidade (século V a. C.), depois de instaurada a Constituição de Clístenes (que é de 510 a. C.), diz-nos que «o antagonismo de classes sobre o qual repousavam as instituições sociais e políticas já não era entre nobres e plebeus, mas entre escravos e homens livres» [101]. De «já não era» parece legítimo inferir que tinha sido... Ora a Constituição de Sólon data de princípios do século VI a. C. e Engels encontra já alguns germes do Estado no lendário Teseu...

Parece, pois, que, quando a escravatura se tornou dominante, já havia Estado ou que o Estado ateniense nascente *ainda* não era uma santa aliança de todos os cidadãos contra os escravos. Mas, enfim, é pelo menos verdade

⁴⁴ Para não ir mais longe, a obra de Sir Henry Maine, ao qual Engels de passagem se refere, fornece (como veremos no capítulo seguinte) variadas indicações que eram de ter em conta, de discutir pelo menos. Ora a *Ancient Law* é de 1861.

que desde muito cedo se verifica na Grécia (e não só em Atenas) uma conexão entre o progresso da escravatura e o desenvolvimento da *polis* ⁴⁵. É verdade que Engels não tentou integrar Esparta no seu esquema: Licurgo é anterior a Sólon... Ora em Esparta os escravos eram propriedade do Estado e as tendências comunistas da cidade pôr-lhe-iam um curioso problema ⁴⁶. Mas, à parte isso, bem se entende que tenha sido impressionado pela relação entre escravatura e democracia no caso de Atenas, que lhe é o menos desfavorável.

O caso de Roma, porém, já não permite dúvidas nem oferece escapatórias: a escravatura só tardiamente corrompeu o agro romano, a cidade e a própria República, de modo algum constituindo um factor determinante na crise da sua fundação ⁴⁷...

b) A guiarmo-nos pelo que Engels nos conta, a violência estadual nada teve a ver nem com a criação das classes, nem com o primeiro predomínio, ainda puramente económico, de uma delas. O Estado só nasce quando se agudiza um preexistente conflito classista, que não criou. É verdade que, ao solucionar esse conflito, impõe uma ordem, define uma hierarquia em que há superiores e inferiores, explorados e exploradores. Mas é uma imposição que procede, através da reforma e da disciplina, dos anteriores privilégios; o Estado nascente redefine-os e limita-os no preciso momento em que os consagra e estabiliza. Eis o que implica necessariamente uma distanciação (relativa, mas muito significativa) *vis-à-vis* das classes dominantes; e também que se concedam às dominadas algumas das coisas que elas reclamavam e ainda não tinham. Estamos perante uma empresa de integração política e social ⁴⁸, sugerindo que o advento do Estado representa pelo menos uma racionalização dos interesses dominantes; que poupa os grupos sociais dominados aos excessos da força bruta, lhes garante um mínimo de regalias e lhes promete que o pior não sucederá.

⁴⁵ Perry Anderson, que também data do século v a. C. o predomínio, na Grécia, do modo de produção escravagista, salienta, por outro lado, esta conexão entre a escravatura e o advento, não do Estado, mas da liberdade política. Refere, por exemplo, Quios como a primeira cidade a importar escravos e a primeira também em que a democracia se instaurou. Diz que a salvação do campesinato grego independente foi acompanhada por uma expansão da escravatura. E também resulta da sua narrativa que, em Atenas, o apogeu da democracia coincide com o da escravatura: é em 450 a. C., com efeito, que a assembleia popular deixa de tomar em conta as resoluções do aristocrático conselho [102].

⁴⁶ O eforato espartano correspondia, com efeito a uma aristocracia muito especial. Segundo Perry Anderson, as tradições igualitárias eram tão fortes que, na crise do século II a. C., Esparta deu azo aos espantosos episódios de reis radicais, sobretudo Nábis, cujo programa social incluía o exílio dos nobres, a abolição do eforato... a emancipação dos escravos e a distribuição das terras, «o mais coerente e radical conjunto de medidas revolucionárias jamais formulado na antiguidade» [103].

⁴⁷ Segundo Perry Anderson, a dominação do modo de produção escravagista exerce-se em Roma e nos seus domínios entre o século II a. C. e o século II d. C. [104].

⁴⁸ Integração por vezes dos próprios escravos. E assim, por exemplo, em certos regimes da antiguidade, como o de Hamurabi, bem assentes, o escravo não tem direitos, mas a sua condição estabiliza-se. E, sem deixar de ser precária, conhece algumas objectivas garantias. Porque a escravatura é regulamentada: os escravos serão explorados, vendidos, mortos, etc., *mas não de qualquer maneira*. Nem tudo lhes pode suceder. E a regulamentação da passagem de escravo a liberto (em certos casos obrigatória) representa a porta mais alta da fuga ao puro arbítrio, o qual só em épocas de crise do sistema poderá alastrar [105].

Contraprova: os tempos em que tudo pode suceder correspondem, por via de regra, à decadência do Estado. Então — e em plena incerteza jurídica — os senhores arrogam-se extraordinários direitos e renegam os tradicionais correlativos deveres; e os súbditos, por seu turno, começam a defender-se por conta própria; e até a sonhar com a Lua; de modo que ou o sistema ainda é capaz de reforma, ou a revolução o levará. De resto, e como observou Tocqueville, não é no apogeu dos privilégios que a revolução estala. É quando, já abalados (como estavam bem antes de 1789 ou de 1917), eles deixam de se articular com o desempenho de funções de interesse geral. As revoluções confirmam, acelerando-a, uma prévia dissolução do Estado. Claro: tudo o que é humano, a páginas tantas, perece. A história, porém, também se faz por herança e renascença, metamorfose; e, por isso, a teoria do Estado não devia privilegiar as formas decadentes, nem fixar-se numa contemplação de ruínas. Mas é verdade que elas fascinam o pensamento revolucionário de inspiração marxista.

Há em Marx melhores indicações: assim, por exemplo, um célebre texto de *A Ideologia Alemã*, propiciatório de uma autêntica compreensão da autonomia do Estado, em que se refere a necessidade, para a classe dominante, de «dar forma universal» aos próprios desígnios, o que implica uma certa recepção, subalterna, mas efectiva, dos interesses alheios. Mas indicações como esta logo tendem a ser marginalizadas na maré alta do catastrofismo, quando não são completamente ignoradas — e, de qualquer modo, os marxistas costumam ter a maior dificuldade em reconhecer à vocação integradora do Estado o estatuto teórico que merece. De entre os clássicos da escola, Gramsci, ao meditar sobre a hegemonia, foi quem melhor tentou compreender essa vocação: para ele, o Estado não é um mero aparelho coercitivo, mas sim a unidade dialéctica da sociedade civil e da sociedade política, da hegemonia e da coacção. E, sem dúvida, o exercício do poder político destina-se a favorecer a expansão da classe dominante; mas, quando o Estado é consistente, isso dar-se-á no quadro de um «desenvolvimento de todas as energias nacionais». Com efeito, os interesses dessa classe predominam então sem mesquinhez corporativa. Gramsci diz que «a existência da hegemonia pressupõe [...] que se tomem em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia se irá exercer»; e acrescenta ser preciso que o grupo dirigente «faça sacrifícios de ordem económico-corporativa». Embora também seja óbvio que, do seu ponto de vista, tais sacrifícios não podem dizer respeito ao essencial [106], a verdade é que Gramsci vê no Estado um compromisso; e que, através da noção de uma «contínua ultrapassagem de equilíbrios instáveis», abre um caminho heterodoxo pelo qual se pode chegar muito longe (por exemplo, a Berlinger) e a imprevistas terras, pondo em causa certos dogmas fundamentais ⁴⁹.

⁴⁹ A heterodoxia gramsciana dá-se desde logo na concepção dos dois níveis da superestrutura, a sociedade civil (onde as hegemonias se elaboram) e a sociedade política (sede da coacção), das quais a primeira era em Marx infra-estrutural... Em Gramsci, além disso, estas duas sociedades também se não enfrentam como no mestre. São vasos comunicantes e revelam-se inclusivamente capazes de desempenhar funções uma da outra. Em certas condições, e dentro de certos limites, a sociedade política de Gramsci será civil e a civil política. Bons exemplos da «troca» serão, por um lado, a escola pública ou a actividade parlamentar, que cooperam na formação e difusão da hegemonia ideológica; e, por outro lado, as associações privadas, na medida em que, ao exercerem funções disciplinares, participam na coacção.

Ainda não é desta vez que procederei à discussão de Gramsci. Ele figura aqui pró-memória e também para assinalar que algo lhe devo do que aqui vai ⁵⁰; e, enfim, porque o esboço da sua complexa posição contribui, por contraste, para situar o simplismo de *A Origem...*

Que Engels pensa catastroficamente o Estado, eis o que é particularmente evidente em dois passos. Em primeiro lugar, quando, tendo enumerado várias classes, as polariza sempre em torno de duas, minimizando tudo o que não seja o antagonismo delas; e, em segundo lugar, quando afirma que, perante o dissídio classista, só excepcionalmente o Estado se comporta como autêntico medianeiro ⁵¹. *Confunde aqui, muito interesseiramente, mediação com imparcialidade*. Afirmar que só quando duas ou mais classes ou grupos sociais se equilibram haverá alguma consistente imparcialidade é uma coisa. Mas a mediação é outra, bem diferente, e essa tem de dar-se sempre, sob pena de morte do Estado. Os casos de Atenas e Roma citados pelo nosso autor são, de resto, óptimos exemplos desta lei. *Nela reside o primeiro fundamento da autonomia relativa do Estado*, que o pensamento marxista actualmente redescobre, mas cuja fundamentação teórica o mais das vezes lhe escapa. Quando julga assistir ao advento do Estado, Engels não o vê como o define e não define o que vê. Define o que prevê, de acordo com a profecia do fim das classes, servindo-se da definição para reforçar «cientificamente» um desejo político.

c) Se a dominação económica precedeu a subjugação política, coisa que em breve ouviremos alguns etnólogos negar, o Estado de Engels brota duma crise dessa dominação: revolta dos explorados ou desfavorecidos; profundas contradições de interesses entre diversas espécies de beneficiados ou exploradores. Lendo *A Origem...*, fica-se com a impressão de que o primeiro aspecto terá marcado o processo em Roma, ao passo que o segundo se manifestou significativamente em Atenas. Mas, quer seja porque os dominados atacam, quer porque os dominantes rivalizam, a conclusão será sempre a de que o advento do Estado se liga a um certo enfraquecimento da primitiva hegemonia (puramente económica, dizem-nos os marxistas, ou, pelo menos, apolítica), a uma crise que sobrevém quando aos economicamente privilegiados já não basta possuir para paulatinamente prosperar.

Dão-se aqui algumas fortes perplexidades, pois não é fácil descortinarmos essa prévia hegemonia económica desenrolando-se em santa paz durante um considerável período de acumulação das contradições; e sem

⁵⁰ A si e a discípulos seus. Sobre a vocação integradora do Estado, vem a propósito referir o que Giovanni Procacci conta na sua *Storia degli italiani* [107] acerca das sortes opostas de Veneza e Génova nos séculos XIV e XV. São duas cidades marítimas e expansionistas, rivais no Mediterrâneo, dominadas ambas por riquíssimos armadores e mercadores. Mas a oligarquia veneziana, apesar de ser muito mais fechada e unida e absoluta no seu domínio político, é capaz de distinguir entre os seus interesses imediatos e os do Estado e de se arriscar por ele. Em Génova, mal uma grave crise se revela, os grandes credores do Estado reúnem-se em consórcio — o Banco de S. Giorgio — e obtêm por seu intermédio a administração directa da dívida pública, passando mais tarde a administrar também directamente alguns territórios da República, que chegam a vender. Eis um Estado que se transforma numa verdadeira e própria firma — diz Procacci — e que rapidamente cai na dependência estrangeira; enquanto Veneza reage, vence a crise, contém o Turco e resistirá, já no século XVI, à Liga de Cambrai.

⁵¹ O exemplo clássico desta excepção que confirma a regra é o das monarquias europeias ditas de *ancien régime*. Engels também refere o bonapartismo e (com alguma ironia) Bismark.

que a posse e conservação das riquezas despertasse rivalidades, cobiças, ressentimentos contra os quais a força tivesse de argumentar. Essas perplexidades aumentam ao ouvirmos da boca de Engels que os marcos hipotecários (figuras jurídicas por excelência e mesmo burocráticas) enxameavam os campos da Ática antes de Sólon [108], num tempo — diz ele — em que ainda não havia Estado. E, por outro lado, quando nos lembramos de que a escravatura existiu a partir da barbárie inferior, as nossas dificuldades não diminuem, mesmo que fosse então uma «escravatura esporádica», como o nosso autor diz que era [109]. Mas aceitemos pôr de parte tais objecções. Cingindo-nos então à narrativa de Engels, e tomada a sua versão dos acontecimentos como ouro de lei, que resultará daí? Será possível ajustar o seu esquema interpretativo de modo a compreender como serviço prestado às classes dominantes as óbvias concessões ou vantagens que o «nascimento» do Estado trouxe às dominadas?

Neste sentido, é decerto possível sustentar que a medição política funciona como *última ratio* de senhores à deriva; e que os privilégios passam do facto ao direito (aceitando pois aquelas sobreditas limitações) para melhor poderem desenvolver-se, ou até pura e simplesmente subsistir. Algo mudará, em suma, para que tudo fique na mesma. E eu não nego que uma certa verdade perpassasse aqui. Mas, salvo todo o respeito pela argúcia do *Gattopardo*, é uma verdade escassa. À saída da crise, a classe dominante tem mesmo de fazer concessões importantes, de se aliar com outras, de partilhar poderes, de permitir o alargamento do corpo político e de respeitar novos quadros institucionais, se quiser que o Estado dure e lhe aproveite. Eis o que acarreta uma notável consequência.

Com efeito, que quer tudo isto dizer (como, aliás, se depreende das descrições atenienses de Engels) senão que o Estado será, por definição, objecto de uma luta incessante, embora mais ou menos aguda; e que (*eis o segundo fundamento, paradoxal, da sua autonomia*) a luta social decorre não só fora, mas também, *quicá em surdina, dentro dele?* É partindo da dicotomia liberal entre o Estado e a sociedade civil — e simplificando esta, pela polarização em duas classes — que se chega à conclusão de que, salvo raros períodos de equilíbrio, uma classe se apodera do Estado para dele tranquila e monopolisticamente fruir. Há em tudo isto uma passagem ao limite da qual a teoria da evolução catastrófica do capitalismo é a única fiadora. A supor que esta teoria acerta, a definição marxista do Estado só corresponderá plenamente à realidade empírica quando o capitalismo e o Estado entrarem nos últimos estertores, isto é, quando o Estado, *in articulo mortis*, deixar de ser o que tem sido. Mas nunca antes. Engels, que nos dá todos os elementos necessários para não aderirmos à sua definição simplista, acaba por cair nela porque está no fundo a ler o «advento do Estado» com a intenção de acelerar o seu profetizado fim, que, de resto, considerava mais ou menos iminente. Desponta aqui um círculo vicioso, na medida em que *A Origem...* queria fundamentar a profecia ao dela se alimentar. Claro que a fé remove círculos.

Talvez seja por pressentir excessivas dificuldades que Engels quase nada adianta, concretamente, sobre Roma, «mãe» do Direito e, pelo menos, madrinha do Estado. Nem lhe conviria adiantar, pois o pouco que diz já chega para torcermos o nariz. Diz que foi a plebe desprovida (exterior às *gentes*) que recorreu ao Estado. Com o resultado de, pela sua (dele) acção, se terem primeiro dissolvido e como que fundido os grupos antagó-

nicos em presença (a plebe e o primitivo *populus*, aristocracia gentílica), só depois se gerando uma nova hierarquia classista. Tal como Engels os descreve, os primitivos órgãos do poder político romano nunca poderão, pois, ter sido, nem o instrumento da classe anteriormente dominante (a aristocracia gentílica), nem sequer o de uma classe ascendente (a plebe exterior), que também ia desaparecer (fundir-se) no novo corpo político. Assim, as instituições estaduais antes terão concorrido poderosamente para a criação de novos grupos e classes; eis um imprevisto exemplo de como o poder político é senhor de um dinamismo próprio. Com demasiada frequência se esquece que os seus órgãos também constituem autênticos corpos sociais que por si e para si tendem a existir, por muito que enalteçam a devoção à coisa pública e por muito que essa coisa sirva interesses privados. *E aqui está o terceiro fundamento da autonomia relativa do Estado.* É pena que Engels não tenha procurado captar em acção os órgãos do primeiro Estado romano, no decurso da profunda transformação social a que aludiu.

Se o tivesse feito, ter-nos-ia porventura explicado, ou, pelo menos, sugerido, que o poder político, em vez de passivamente reflectir interesses, os inflecte poderosamente, quando os não cria novos. E mais: não se limitando então à sua usual actividade medianeira, o Estado chega, por vezes, a funcionar como o cadinho de uma nova classe ou «casta» dominante. O século xx, que também disto fornece revolucionários e reaccionários exemplos, bem precisado anda de os compreender um pouco melhor. Ora uma mais atenta consideração da história romana ajudar-nos-ia neste particular. A propósito, por exemplo, daquela «fusão» de elementos patrícios e plebeus referida por Engels, não basta reconhecer genericamente que ela se processou pela mão do Estado, pois a verdade é que a vemos realizar-se, em parte, *no interior do próprio aparelho estadual*: em primeiro lugar, nos comícios centuriais «que englobavam ou excluía indistintamente todos os cidadãos» — Engels *dixit* —, «conforme satisfizessem ou não as obrigações militares» [110]; e em segundo lugar, mais precisamente, pelo acesso ao Senado dos cônsules e outros magistrados plebeus cessantes. Destarte se promoveu a plebe romana abastada (e depois sucessivas camadas de notáveis provinciais), transformando-se a aristocracia de gentílica em senatorial...

A generalização da cidadania romana correspondeu, por via de regra, uma paralela criação de novos corpos aristocráticos, acarretando sucessivas transformações da classe dominante. A qual, ao fim de alguns séculos de expansão, seria irreconhecível por um patrício das origens. E a qual, decerto arrimada ao Estado, com ele entreteve, no entanto, relações complexas. Recordemos, por exemplo, com Perry Anderson [111], a luta de alguns imperadores do século III contra a aristocracia senatorial, fundamentalmente composta por grandes proprietários da Itália, da Ibéria e da Gália. Foi sobretudo o caso de Diocleciano, que os quis excluir dos grandes cargos públicos. E em favor de quem? Pois nomeadamente da ordem equestre, grande concessionário dos impostos; e de elementos burocrático-militares nados e criados ao serviço do Estado⁵².

⁵² O latifúndio predominava nas regiões ocidentais do Império e os imperadores de que se trata eram rudes militares da Panónia e da Ilíria. Perry Anderson diz que o conflito foi ultrapassado por Constantino, o qual reabriu os escalões superiores do funcionalismo civil à aristocracia senatorial, «agora fundida com a ordem equestre para formar uma nobreza única». Mas os comandos militares conti-

Engels não explora este filão, em que as relações do político com o económico sobremaneira se complicam. E compreende-se que não o faça, se tivermos em conta que *decidira* que elas fossem simples. Terá esta decisão algo a ver com uma evolução do seu pensamento, que inicialmente se mostrara muito mais aberto e político? Teremos de voltar ao assunto, no capítulo v, quando compararmos as explicações de um discípulo e de um adversário (Godelier e Wittfogel) [112] acerca da eliminação, em *A Origem...*, do modo de produção asiático⁵³. Aqui, essa discussão ainda não cabe.

Na base dos dados de que partiu Friedrich Engels, e utilizando até certas indicações que ele adianta, eis-nos uma vez mais chegados a conclusões bem diversas das suas. No termo de uma primeira aproximação, é verdade que as suas teses sobre o Estado e a respectiva origem me parecem furadas. Mas ainda vamos no adro. Pode ser que uma melhor análise permita, ou até imponha, uma reabilitação total ou parcial. Mas muito mais importante do que essas teses é a corrente reflexiva em que se integram, pois há uma fecundidade teórica que, exigindo rigor, se não confunde com a simples exactidão. Portanto, convirá não se fazerem contas de merceeiro ao apreciar esta obra de há um século, que ainda hoje nos estimula a reflexão. Só que nela também perpassa uma irritante vocação catequística: degenerou em cartilha por fomentar activamente muitos daqueles adeptos que se limitam a repeti-la monocraticamente e se comportam ridiculamente como socialistas científicos irracionais. Ora nisto também se deve reparar.

Ao fechar *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, vejamos em que águas fica o nosso problema, para orientação das seguintes investigações.

3. BALANÇO

Quais serão, pois, as principais conclusões a extrair do exame crítico a que procedemos? E quais os grandes problemas em trânsito que adiante teremos de retomar? Tactando do fim para o princípio, acho o seguinte:

a) As várias achegas acabadas de fornecer em matéria de autonomia do Estado inscrevem-se numa concepção da instituição política como empresa essencialmente intelectual; isto é, como desígnio por definição integrador, implicando sempre uma racionalização (e, portanto, uma «delimitação» dos interesses que favorece); e nunca deixando de repousar numa dosagem entre o livre consenso dos súbditos e a coacção que sobre eles se faz pesar. Quando o Estado nega esta sua vocação, logo estremece;

nuavam fechados à classe economicamente dominante, cujas relações com o poder político oscilaram ao longo de todo o século IV: então, os imperadores foram frequentemente oficiais de baixa extracção social, saídos das escolas palatinas; e com a conversão de Constantino começara a promoção dos cristãos, assistindo-se «à proliferação de novas posições burocráticas» e ao «contínuo crescimento do Estado na última fase social romana» [111].

⁵³ Em outras obras de Marx e Engels, a evolução da humanidade é bem menos unívoca. No *Anti-Dühring*, por exemplo, vem que o Estado pode ter duas origens: na propriedade privada ou num excesso de poder político. Esta segunda possibilidade relaciona-se justamente com o «modo de produção asiático», em que a classe dominante se constitui a partir de uma actividade administrativa, ligada à necessidade de criar e manter vastos sistemas de irrigação. Wittfogel relaciona a evacuação do conceito de modo de produção asiático com intuits defensivos do socialismo marxista autoritário, face à contestação antiburocrática dos anarquistas.

e quando reincide no sectarismo, cai. Mesmo o conquistador mais amargo, se quiser instituir-se, há-de fazer-se reconhecer.

Eis o que nos permite situar uma sugestiva expressão de Lewis Morgan: «o desenvolvimento da *ideia* de governo.» Não que tal *ideia* nos apareça desgarrada e desencarnada, à revelia dos concretos interesses que na sociedade se defrontam; ou que seja toda poderosa em face deles. Muito pelo contrário: a *ideia* política existe para dar conta do conflito social — e para isso tem de o incorporar. Mas não é passiva: opõe-lhe a sua força estruturante, veste-lhe formas institucionais que têm um dinamismo próprio e que «naturalmente» tenderão a evoluir numa certa direcção. Tem de facto uma certa lógica interna o progressivo alargamento da participação popular, do conselho da *gens* ao conselho tribal; tem a sua lógica a correlativa evolução «senatorial» do conselho dos chefes; e tem-na a gradual fixação da chefia: eleição — eleição numa família — simples ratificação — hereditariedade... Sabemos ser necessário que as circunstâncias exteriores se prestem, para que a progressão se dê, mas quase diríamos que estas formas se puxam por si próprias umas às outras...

b) Este problema da autonomia das instituições políticas, será revisto quando, noutro ensaio, contemplarmos o histórico desfile das formas estaduais. Aqui — e pelo que à origem do Estado diz respeito —, os indícios com que topámos de um desenvolvimento relativamente autónomo da «*ideia* de governo» não favorecem evidentemente a teoria de que a páginas tantas se terá verificado um verdadeiro e próprio advento. Apontam no sentido de um *continuum* em que os órgãos do poder pouco a pouco se distinguem do mais vasto corpo gentílico e tribal, sem que, todavia, possamos dizer que a certa altura se verificou um salto qualitativo, em que o povo perde a sua liberdade política às mãos de um aparelho de Estado. Pelo contrário, vimos que a «democracia militar», situada embora, segundo Engels, no declive pré-estadual, representou não obstante (e de acordo com a sua própria descrição) um alargamento da democracia directa. Terá sido aí, nos conselhos tribais da *basileia*, que se reproduziu o mecanismo de participação total na *res* pública, que até então só se dava ao nível subalterno das *gentes*...

c) De entre todas as restantes críticas que atrás fui emitindo há que salientar as que são de ordem geral e também algumas outras que, não o sendo, tocam em pontos cuja relevância estratégica é grande na nossa discussão.

Entre estes últimos conta-se o da determinação do nível político ao qual se deve perguntar pelo Estado. Pareceu-me que a *gens*, ou clã, instância social e culturalmente dominante, não era todavia o organismo «soberano» nas sociedades primitivas. Uma eventual «soberania» deve ter de procurar-se ao nível da tribo. Mas o que é ao certo uma tribo? Eis uma questão em aberto. Outra diz respeito à teoria das «democracias militares», acabadas de referir. E uma terceira à definição do que seja e signifique propriedade em termos gentílicos e tribais, bem como à dos mecanismos da sua transmissão *mortis causa*. Mas esta já introduz directamente o tema mais vasto do comunismo primitivo, que em rigor ainda não sabemos o que seja.

De entre as críticas de ordem geral avultam as que tiveram por objectivo uma imagem idílica do universo gentílico ligada à *ideia* de que nas sociedades tribais, socialmente homogêneas, e não contraditórias, a vio-

lência interna é, por definição, um fenómeno secundário e ocasional. Esta visão releva de uma noção muito estreita dos conflitos sociais relevantes e das respectivas causas. Mas em favor de uma pintura mais variada apenas aduzi pressentimentos; ainda não produzi materiais que atestem a existência de sérios dissídios não classistas no interior da sociedade tribal; ora terei de o fazer.

Mas a questão decisiva será provavelmente outra, em que todas estas confluem. E é ela que, a meu ver, deve orientar todo o debate.

d) Essa questão é a da definição do Estado. Uma das críticas mais graves que se podem fazer a *A Origem...* é a de que Engels se refere a uma entidade cuja essência deveras lhe escapa; e da qual faz uma ideia extremamente aproximativa e grosseira, predeterminada por uma inverificável profecia e aderente às conveniências da polémica política. Ora esta censura junta-se a uma outra de certo modo mais ampla — e segundo a qual o nosso autor aplicou à pré-história humana conceitos modernos, sem um prévio ou concomitante trabalho de adaptação e controlo teórico. Para o prosseguimento da nossa investigação requerem-se conceitos de Estado e de aparelho de Estado muito mais afinados; e também nos não bastam as noções de propriedade e troca que circulam em *A Origem...*, livro onde todo o jurídico escasseia. Mas, ao afinar jurídica e sociologicamente esses conceitos, será preciso pôr simultaneamente em causa a sua aplicabilidade à sociedade tribal, manter um constante vaivém entre o método que eles integram e o uso que desse método estivermos fazendo.

Ao longo de toda a precedente digressão sobre *A Origem...* mantive a linha argumentativa, por vezes ingénua, da sua primeira redacção, em 1973. Resisti quase sempre à tentação de sofisticar o texto, de o beneficiar, salvo em algumas notas de pé de página, com *apports* do trabalho entretanto realizado sobre a definição do Estado; ou então extraídos do capítulo precedente, onde já se experimenta a aplicação de alguns conceitos da teoria do Direito ao estudo das sociedades tribais. Mas o leitor terá a cada passo sentido que o problema da origem pode ser abordado nessa linha.

E lá chegaremos.

(Continua)

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] M. LUCENA, «Ensaio sobre a definição do Estado», cap. v, in *Análise Social*, n.º 47.
- [2] ID., *ibid.*, caps. III, *in finem*, e IV.
- [3] ID., *ibid.*, caps. II, 1, e IV.
- [3a] HENRY MAINE, *Ancient Law*, cap. IX, Londres, Dent, ed. de 1954.
- [4] Kelsen, *Sociedad y Naturaleza*, Buenos Aires, Ed. De Palma, 1945i p. 2.
- [5] ID., *ibid.*, p. XIII.
- [6] ID., *Teoría General del Estado*, Labor, S. A., 1934, p. 27.
- [7] ID., *ibid.*, p. 30.
- [8] ID., *ibid.*, mesma página.
- [9] ID., *ibid.*, p. 31.
- [10] ID., *ibid.*, mesma página.
- [11] ID., *ibid.*, p. 70.
- [12] ID., *ibid.*, pp. 32 e 349 e segs.
- [13] ID., *ibid.*, p. 33.
- [14] ID., *ibid.*, mesma página.
- [15] CLAUDE LÉVY-SRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, pp. 9 e 29.

- [16] HOBBS, *Leviathan*, XIII.
- [17] MARSHALL D. SAHLINS, *Tribesmen* (trad. brasileira, *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1970), pp. 14-15.
- [17a] KELSEN, *General Theory of Law and State*, Nova Iorque, Russel and Russel, 2.^a ed., 1961, p. 30.
- [18] ID., *Teoría General del Estado*, pp. 303-304 e 349-351.
- [19] ID., *ibid.*, p. 352.
- [20] LLOYD WARNER, *A Black Civilization*, p. 159, e ELSDON BEST, *Maori's Forest Lore*, p. 153, *apud* KELSEN, *Sociedad y Naturaleza*, pp. 100 e 493-495.
- [21] KELSEN, *Sociedad y Naturaleza*, p. 484.
- [22] BLUMENTRITT, *Der Ahnenkultus der Malayen des Philippinen*, p. 155, *apud* KELSEN, *op. cit.*, pp. 486-487.
- [23] NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 61, e STEINMETZ, *Ethnologische Studien*, I, p. 308, *apud* KELSEN, *op. cit.*, pp. 484 e 490.
- [24] KELSEN, *General Theory of Law and State*, pp. 56-57.
- [25] JOHN LOCKMAN, S. J., *Travels of the Jesuits into various parts of the world*, II, p. 410, *apud* KELSEN, *Sociedad y Naturaleza*, p. 93.
- [26] SELIGMAN, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 569; KARSTEN, *Blood, Revenge, War... among the Jibaro Indians*, p. 10, e ADAIR, *History of American Indians*, p. 157, *apud* KELSEN, *op. cit.*, pp. 94-96.
- [27] BLUMENTRITT, *The Quinganes of Luzón*, p. 390, *apud* KELSEN, *op. cit.*, p. 95.
- [27a] KELSEN, *Teoria Pura do Direito*, Coimbra, Studium, 1964), I, p. 71.
- [28] ID., *Teoria General del Estado*, pp. 63 e 70.
- [29] ID., *ibid.*, p. 66, e *Sociedad y Naturaleza*, p. 91.
- [30] ID., *ibid.*, p. 145.
- [31] ID., *ibid.*, mesma página.
- [32] ENGELS, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Paris, Ed. Sociales, 1954, pp. 84 e 91-92, e KELSEN, *Sociedad y Naturaleza*, p. 163.
- [33] KELSEN, *General Theory of Law and State*, p. 21.
- [34] ID., *Teoría General del Estado*, pp. 145-146.
- [35] ID., *ibid.*, p. 164.
- [36] ID., *ibid.*, pp. 156-158.
- [37] ID., *ibid.*, p. 167.
- [38] ID., *Teoria Pura do Direito*, Coimbra, Studium, 2.^a ed., 1961, vol. I, pp. 70-74.
- [39] HOBBS, *op. cit.* II, 20.
- [40] ENGELS, *op. cit.*, p. 157.
- [41] ID., *ibid.* p. 81.
- [42] ID., *ibid.*, pp. 83-84.
- [43] ID., *ibid.*, p. 146.
- [44] ID., *ibid.*, pp. 82-85.
- [45] ID., *ibid.*, pp. 87-88.
- [46] ID., *ibid.*, pp. 83, 84, 95, etc.
- [47] ID., *ibid.*, p. 156.
- [48] ID., *ibid.* p. 157.
- [49] ID., *ibid.*, p. 145.
- [50] ID., *ibid.*, p. 159.
- [51] ID., *ibid.*, p. 163.
- [52] ID., *ibid.*, p. 154.
- [53] ID., *ibid.*, p. 133. Cf. também «Sobre a história dos antigos Germanos», *op. cit.*, p. 189, e «A marca», *ibid.*, p. 277.
- [54] ID., *ibid.*, p. 89.
- [55] ID., *ibid.*, p. 146.
- [56] ID., *ibid.*, p. 149.
- [56a] HENRY MAINE, *op. cit.*, p. 97.
- [57] ENGELS, *op. cit.*, pp. 87 e 145.
- [58] ID., *ibid.*, p. 86.
- [59] ID., *ibid.*, p. 95.
- [59a] ID., *ibid.*, p. 130.
- [60] ID., *ibid.*, p. 146.
- [61] ID., *ibid.*, p. 131.
- [61a] PERRY ANDERSON, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, N. L. B., 1974, p. 108.
- [62] ID., *ibid.*, p. 147.

- [63] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 54-55.
- [64] Id., *ibid.*, p. 154.
- [65] RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Glulik*, p. 54, *apud* KELSEN, *Sociedad y Naturaleza*, pp. 179-460 e 533.
- [66] Id., *ibid.*, pp. 86-87 e 154.
- [67] MARX, *Archiv*, p. 31, *in* ENGELS, *op. cit.*, p. 58.
- [68] ENGELS, *op. cit.*, p. 57.
- [69] Id., *ibid.*, p. 101.
- [70] Id., *ibid.*, mesma página.
- [71] Id., *ibid.*, p. 98.
- [72] Id., *ibid.*, p. 99.
- [73] Id., *ibid.*, p. 100.
- [74] Id., *ibid.*, mesma página.
- [75] Id., *ibid.*, p. 89.
- [75a] Id., *ibid.*, pp. 134 e 88.
- [76] Id., *ibid.*, p. 133.
- [77] Id., *ibid.*, pp. 133 e 117-118.
- [78] Id., *ibid.*, pp. 155-156.
- [79] Id., *ibid.*, pp. 156-157.
- [80] Id., *ibid.*, p. 155.
- [81] Id., *ibid.*, p. 133.
- [81a] Id., «Sobre a história dos antigos Germanos», *op. cit.*, p. 198.
- [82] Id., *op. cit.*, p. 133.
- [82a] Id., *ibid.*, p. 139.
- [83] Id., *ibid.*, p. 140.
- [83a] Id., *ibid.*, pp. 133-134.
- [84] Id., «A época dos Francos», *op. cit.*, p. 224.
- [84a] Id., *op. cit.*, pp. 133 e 141.
- [85] KELSEN, *Teoria General del Estado*, p. 33.
- [86] ENGELS, «Sobre a história dos antigos Germanos», *op. cit.*, p. 176.
- [86a] Id., *op. cit.*, pp. 89-90.
- [86b] Id., *ibid.*, p. 150.
- [87] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 29-30, 53 e 107-109.
- [88] ENGELS, *op. cit.*, p. 112.
- [88a] Id., *ibid.*, p. 119.
- [89] Id., *ibid.*, mesma página.
- [90] Id., *ibid.*, p. 155.
- [91] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, p. 55.
- [91a] HENRY MAINE, *op. cit.*, caps. v, vi e viii.
- [92] Id., *ibid.*, p. 65.
- [93] Id., *ibid.*, p. 102.
- [94] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 29-31.
- [95] ENGELS, *op. cit.*, p. 103.
- [96] Id., *ibid.*, p. 109.
- [97] Id., *ibid.*, pp. 107-108.
- [98] Id., *ibid.*, p. 108.
- [99] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 22-23; ENGELS, *op. cit.*, p. 111.
- [100] ENGELS, *op. cit.*, p. 157.
- [101] Id., *ibid.*, pp. 109-111.
- [102] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 22, 37 e 39.
- [103] Id., *ibid.*, p. 58.
- [104] Id., *ibid.*, p. 22.
- [105] Sobre a regulamentação da escravidão vide GAUDEMET, *Histoire des Institutions de l'Antiquité*.
- [106] ANTONIO GRAMSCI, *Œuvres Choisies*, pp. 221-222, 241-242, 295 e 436.
- [107] GIOVANNI PROCACCI, *Storia degli Italiani*, I, Bari, Ed. Laterza, 1969, pp. 76-85.
- [108] ENGELS, *op. cit.*, p. 104.
- [109] Id., *ibid.*, p. 55.
- [110] Id., *ibid.*, p. 119.
- [111] PERRY ANDERSON, *op. cit.*, pp. 90-100.
- [112] Cf. M. GODELIER, prefácio a MARX, ENGELS e LENINE, *Sur les Sociétés pré-capitalistes*, Paris, Ed. Sociales, 1973, pp. 103-105, e K. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, Yale University Press, 9.^a ed., 1976, especialmente pp. 382-388.