

GODELIER, M. O ideal e o material: pensamento, economias, sociedades. Fayard, Paris 1984.

(Tradução de partes selecionadas direto do original¹).

Cap.2. Território e propriedade em algumas sociedades pré-capitalistas.

Território e propriedade em algumas sociedades pré-capitalistas²

O problema das formas de propriedade da natureza e de seus fundamentos nunca deixou de ser debatido por teóricos de toda espécie, teólogos, filósofos, economistas, historiadores e claro, juristas, no entanto deixaremos suas teses e hipóteses de lado para nos limitarmos a analisar os materiais acumulados pelos antropólogos nas últimas décadas. Não que os ignoremos ou que nada tenham aportado ao debate, mas que não fazem parte de nosso objetivo fazer um inventário nem homenageá-los um à um. Além disso, apoiar-se na antropologia não é desconhecer que antes de converter-se em uma disciplina científica e inclusive acadêmica na segunda metade do século XIX, a antropologia tem sido desde a Antiguidade (Heródoto, Tácito e outros) elaborada por múltiplos precursores (viajantes, militares, funiconários, missionários...) que se deram ao trabalho, por gosto ou por dever, de informar-nos sobre os modos de viver e de pensar das nações “selvagens e bárbaras” ameaçadas de serem submetidas a Lei de nossas nações “civilizadas”. Pois bem, os estudiosos tem recorrido a estas obras para aprovisionarem-se de exemplos exóticos para darem maior peso as suas argumentações e universalidades as suas conclusões.

Em que se convertia, nestes estudos “teóricos”, o fato exótico apreendido com anterioridade (mas como?) e narrado (mas em que termos, mediante que conceitos?) por um viajante ou um administrador de passagem? Ao ler Montesquieu, Rousseau ou a Adam Smith, o fato exótico não aparece como ponto de partida de uma investigação deliberadamente centrada sobre ele, senão como ilustração de uma idéia, de uma tese nascida anteriormente e à margem do fato. Existem também, no entanto, numerosos casos nos quais o conhecimento das novas realidades exóticas fez avançar o pensamento em direção a conclusões que não teriam sido possíveis sem esse conhecimento. Somente um exemplo célebre, o de Locke que, em 1690, no capítulo IV do *Segundo tratado*

¹ Tradução Antônio Carlos Diegues e Adrian Ribaric

² Este texto é uma versão consideravelmente retocada e ampliada de um informe de título “Territory and Property in Primitive Society”, apresentado no simpósio mundial organizado pela Weiner-Reimers Stiftung en Bad-Homburg, de 25 a 29 de outubro de 1977, sobre o tema «Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline», e publicado originalmente em *La Pensée* 198, abril de 1978, págs. 7-49.

sobre o governo, defendia precisamente o problema da diversidade de formas de propriedade da natureza e de sua evolução. Sua tese é que, na origem, a terra era uma propriedade “comunal”, o que não impediu que se formasse a propriedade particular a partir do “trabalho”, uma vez que o trabalho pertence “propriamente” a cada qual e “fez qua as coisas saíssem de seu estado comunal”. Nos não nos deteremos neste momento sobre a tese enquanto tal, que voltaremos a encontrar na primeira e na terceira parte deste texto, mas nos deteremos nas provas apresentadas. Locke, embora invoque a “razão naural” e se apóie numa passagem da Bíblia segundo a qual Deus deu a Adão, a Noé e a seus filhos a terra em comum, afirma, não obstante, “que não cabe demonstração mais evidente sobre este assunto que a que nos apresentam os distintos povos americanos”³.

Por que esta importância dos índios “americanos”, importância que outorga às obras onde se narram seus costumes, a uma antropologia que ainda não se chama assim, um papel teórico privilegiado? Simplesmente porque Locke aborda e utiliza em sua argumentação as realidades etnográficas e históricas a partir de um princípio de análise de alcance geral que lhe parece adquirido, ou seja, amplamente demonstrado, que é: “in the beginning all the world was America” (no princípio o mundo todo era a América). Vê-se claramente a razão do valor dos exemplos americanos e com eles, mas em geral, da antropologia. Permitiram que o pensamento se encontrasse na presença das primeiras formas de vida social, na origem das instituições, logo, que percebesse o princípio oculto de sua evolução ulterior. O princípio teórico explícito que confere um alcance geral a utilização dos materiais antropológicos é, portanto, a hipótese de que as formas contemporâneas de organização social encontradas entre os selvagens correspondem às formas passadas e superadas de organização social dos povos civilizados. Esta hipótese da correspondência entre passado e presente, entre a etnografia e a história, legitima uma certa maneira de analisar e de comparar as instituições sociais.

Locke não foi o autor desta hipótese e sua originalidade consistiu em dar-lhe uma forma simples, popular, e de tê-la utilizado sistematicamente em sua filosofia. Havia sido elaborada um século antes no pensamento de certos viajantes ou compiladores de relatos de viajantes como o padre José de Acosta em sua *Historia natural y moral de lãs Índias* (1589). Encontra-se, no entanto, desde a Antiguidade em Herodoto ou em Tucídides, o qual afirma no início de suas *Historiai* (relatos de investigações e tratado de história), que “os gregos viveram em outro tempo como os bárbaros vivem hoje”⁴, e igualmente em *A Política* de Aristóteles e em *De Natura Rerum*, de Lucrecio, o mesmo que Porfírio que em Varrón. Reinventada no século XVI, esta forma de analisar os fatos exóticos não

³ Tanto se consideramos a razão natural...como se consultamos a revelação que nos ensina o que Deus concedeu neste mundo a Adão, a Noé e a seus filhos, em todos os casos é evidente que Deus, de quem diz David que outorgou a terra aos filhos dos homens, entregou a terra ao gênero humano em comum. Deste modo, parece difícil conceber que uma pessoa particular possa possuir algo próprio...no entanto, eu me esforçarei para mostrar como os homens podem possuir como próprias diversas porções do que Deus lhes deu em comum. Um homem que se alimenta das bolotas que recolhe de um carvalho, delas se apropria deste modo...seu trabalho diferencia e separa esses frutos de outros bens que são comuns, agrega algo adicional que a natureza, mãe comum de todos, não havia colocado e por esse meio (as bolotas) se convertem em bem particular....Meu trabalho coloca as coisas fora do estado comum em que se encontravam, as fixa e as me apropria”. John Locke. *Du gouvernement civil*. Paris. Éd. Serviere, 1783, cap. IV. “Da propriedade das coisas” págs, 41-48.

deixou de se praticada até os nossos dias. O padre Lafitau as utilizou em 1725 para demonstrar, contra os ateus, que todos os povos selvagens tem uma religião e que seus deuses se pareciam com os dos gregos antigos ou dos egípcios. Em 1877 Morgan, o fundador da Antropologia científica moderna, as utilizou para comparar, do mesmo modo que Lafitau, os costumes dos índios com os dos antigos gregos e romanos, para demonstrar que as instituições familiares antigas, o genos grego e gens romana, resultam muito mais compreensíveis quando se observa uma instituição análoga no clã de uma tribo iroquesa. Foi necessário esperar ao início do século XX e a crise geral do evolucionismo nas ciências sociais para crítica e rejeitar a rígida idéia contida neste modo de raciocinar, segundo o qual existiria uma evolução linear das instituições sociais imposta por princípios transcendentais à história (padre Lafitau), e, como no caso de Morgan, que acreditava em Deus e em um plano de suprema inteligência, por princípios em parte transcendentais (o primeiro impulso e a direção geral), e em parte imanentes a essa história (o papel determinante em uma análise do “modo de subsistência”).

Atualmente necessitamos construir uma teoria muito mais complexa da evolução das formas sociais, pois parece ser que, apesar da transformação das formas de organização social ser em geral irreversível, as mesmas formas podem proceder de pontos de partida completamente diferentes e corresponder a necessidades históricas distintas (como os sistemas de parentesco indiferenciados, que podem ser o ponto de chegada ou de partida de sistema multilineares). Além disso, não existe nenhuma referência absoluta, nenhuma linha concreta de evolução investida com o privilégio de tornar visível uma pretendida linha universal de evolução da humanidade.

Por último, ainda adotando como hipótese de trabalho a idéia de que as condições (sociais, materiais, intelectuais) históricas de atuação sobre a natureza e de produção da mase material da sociedade tem um efeito determinante sobre a organização e a transformação dessa sociedade – que por esse motivo é comparável a um certo número de outras sociedades e que formam com elas um tipo cujas propriedades de funcionamento são particulares e suas possibilidades de evolução específicas, e, portanto, limitadas a um número finito que segue sendo atualmente desconhecido – nada permite atribuir a essas condições sociais de produção uma forma e uma evolução obrigatória. As relações de produção, a estrutura econômica das sociedades, devem ser procuradas, de acordo com o caso, em lugares e sob formas totalmente distintas que adotam no seio da sociedade capitalista, onde a economia parece ser funcional e institucionalmente diferente da religião, do parentesco, da política, ou seja, das relações sociais que nos designamos com estes nomes.

Após deste longo preâmbulo, temos ainda que insistir em dois pontos. Recordar o público não advertido que não existe nenhum critério teórico que defina as fronteiras da antropologia e as atribua o estudo de determinadas sociedades em detrimento de outras. A antropologia tem se constituído a partir de uma situação de fato negativa. Se interessa por todas as sociedades que não interessavam ao historiador nem ao economistas devida a que estes não encontravam documentos escritos com o que

estudá-las. Estas sociedades deixadas de lado não estavam necessariamente em todas as antípodas. As comunidades de aldeia européias, as tribos albanesas, gregas, etc. – cuja organização interna nunca havia interessado em seu pormenores aos poderes estatais nacionais ou estrangeiros que pesavam sobre elas e se contentavam em registrar por escrito a parte dos costumes que lhes bastava para controlá-las e explorá-las – estavam todas ali do lado, tão desconhecidas no século XIX como as tribos papuas e amazônicas. Para conhecê-las bastava um meio, ir vê-las, viver com elas, aprender sua língua e consignar por escrito o que se aprendera.

Estas sociedades não se converteram em objeto da antropologia porque fossem primitivas ou bárbaras, senão porque se necessitava, para conhecê-las, praticar um método específico, o que em seu jargão os antropólogos denominam “observação participante”. Este concreto estado de coisas, uma ignorância que por diversas razões – militares, missionárias, econômicas -, fazia falta superar, e a obrigação prática de recorrer à observação participante para por fim a tal ignorância são os fatos que, conjugados, tem construído pouco a pouco a experiência dos antropólogos e de seu campo de atuação, onde se encontram, misturadas, os últimos bandos de bosquímanos, caçadores-coletores do deserto de Kalahari, as tribos da Nova Guiné, pastores do Irã e da Ásia central, as comunidades de aldeia do Perú, de Java, da Índia ou Espanha. Estes materiais heteróclitos, este bazar da história, oferecem uma vantagem porque constituem um lugar privilegiado para compreender uma imensa gama de processos de transformação das formas da vida social no seio de uma multidão de condições locais. Encontrar uma ordem no meio de semelhante diversidade tem exigido a configuração de métodos rigorosos e complexos de tratamento de dados para fazer aparecer as leis de composição e de transformação que engendram disposições internas estabilizadas, relações sociais incrustadas em suas “estruturas”. Por isso não basta a observação participante. Deve alternar-se com uma análise dos dados de campo que faça aparecer a lógica estrutural.

A apropriação abstrata e a apropriação concreta da natureza

Chamamos propriedade a um conjunto de regras abstratas que determinam o acesso, controle, uso, transferência e a transmissão de qualquer realidade social que possa ser objeto de discussão. Antes de analisar a forma particular de propriedade que é a propriedade de uma porção da natureza, de um território, convém que destaquemos cinco pontos fundamentais.

O primeiro ponto é que, formalmente falando, o conceito de propriedade é aplicável a qualquer realidade tangível ou intangível: a terra, a água, uma máscara, os conhecimentos rituais, as fórmulas mágicas secretas que asseguram a fertilidades das plantas e das mulheres, uma categoria, o nome dos mortos, etc. Isso é o que apontava em 1928 Robert Lowie num célebre artigo intitulado “Incorporeal Property in Primitive Society” (A propriedade incorpórea na sociedade primitiva). Mas o que importa assinalar é que estas “realidades” devem se objeto de discussão social (subject to

dispute, em inglês), ou seja, tem que aparecer como uma *condição* da reprodução da vida humana.

Dai que entre os so, uma tribo de Uganda, somente os homens de maior idade das distintas patrinhagens estejam autorizados a conhecer e invocar o nome dos antepassados mortos. Do mesmo modo estão considerados os intermediários involuntários entre os homens e Bergen, um deus que, segundo suas crenças, controle a chuva e com a chuva a vida, tanto a do gado como a dos homens. Os demais homens, os não iniciados, e todas as mulheres são proibidos de pronunciar esses nomes, sob pena de morrer por bruxaria ou sob os efeitos de outras formas de castigo infringidas pelos antepassados, os espíritos ou os deuses. Como se uma pessoa acredita ser um macaco, sobre em árvores e come seus próprios excrementos.

De tal modo que as regras de propriedade, e este é o segundo ponto, se apresentam sempre como regras normativas que prescrevem determinadas formas de condutas e proíbem outras sob pena de repressão e de sanções.

As regras normativas se aplicam a todos os membros de uma sociedade ou então somente a um certo número deles. Mesmo quando se aplicam a todos os membros de uma sociedade se orientam principalmente a excluir desses mesmos direitos e deveres aos membros de todas as demais sociedades, sejam ou não vizinhas. Resumindo, as regras de propriedade são simultaneamente prescritivas, proscritivas e repressivas (ameaças de morte ou de castigos diversos, sejam humanos, sejam divinos, físicos ou psicológicos, diretos ou indiretos, imediatos ou deferidos, mas incluídos quando não se aplicam mais do que a determinados membros de uma sociedade (a proibição que recaía durante a Idade Média aos camponeses franceses de possuir cães de caça), devem, para serem respeitadas, serem compreendidas por todos, através do qual também deve ser ensinadas a todos. Esta é a razão de que todos os sistemas jurídicos contenham um princípio análogo a este do direito francês: “Nul n’est censé ignorer la loi” (A ignorância da lei não o exclui de seu cumprimento).

As formas que se adotam para o ensino da “lei” apresentam imensas variações. Entre os aranda, caçadores-coletores do sul da Austrália, os jovens aprendem dos mais velhos aquelas parcelas do território tribal, terra e água, que pertencem ao seu grupo de parentesco, a sua seção, uma vez que entre eles o parentesco adota a forma de uma divisão da tribo em quatro seções exogâmicas. Estes ensinamentos são transmitidos durante de uma grande viagem de iniciação que dura muitos meses, no curso do qual percorrem cada polegada do território tribal em todas as direções, acompanhados pelos homens de idade pertencentes às quatro seções.

Durante dias e dias, os guias vão ensinando a cada um dos jovens as fronteiras da tribo e os limites dos territórios de seu próprio grupo de parentesco, além dos recursos de água, de caça e de plantas silvestres com os que podem contar em cada porção deste território. Os conhecimentos necessários para poder guiar mais a frente, por sua vez, a um grupo de famílias de poço à poço ao longo dos itinerários de caça e de coleta. É ensinado

também a encontrar água e demais recursos em caso de uma seca excepcional e quais são as solidariedades e reciprocidades que devem colocar em jogo.

Sua educação, no entanto, compreende muito mais do que esta lições de ecologia, de economia ou de solidariedade política e parental, uma vez que cada local, cada acidente geográfico, montanha, olho d'água, rocha de forma estranha tem sua história, posto que surgiram nos primeiros momentos do mundo, no Tempo do Sonho, como dizem os aborígenes, quando o antepassado de uma das seções se transformou em lago, outro em caverna, um terceiro em antepassado dos cangurus ou dos grandes lagartos, ou então do cão silvestre australiano, o dingo.

Deste modo, o grande viagem iniciático através das colinas e os desertos era o meio de aprender todas as possibilidades produtivas do território da tribo e, ao mesmo tempo, a ocasião para transmitir de geração em geração, confirmando-os, os direitos da comunidade, dos grupos e dos indivíduos que a constituíam, sobre todos ou parte dos recursos do território.

Outro ponto- mal explorado, apesar de sua importância decisiva -, é que as regras de propriedade de uma sociedade se apresentam sob a forma de “sistema” baseado simultaneamente em numerosos princípios distintos, e inclusive opostos, embora combinados

Isto se opõem a tese de certos teóricos dos séculos XVII e XIX que afirmavam que nas sociedades mais primitivas tudo pertencia a todos” e que a propriedade (também poderai se dizer ausência de propriedade se baseava em um único princípio, o chamado “comunismo primitivo”. Malinowski, em 1926, não precisou se preocupar muito para demonstrar que essa teoria não era válida para a sociedade das ilhas Trombriand da Nova Guiné, e sugeriu que provavelmente tampouco era válida para nenhuma sociedade primitiva, o que atualmente foi abundantemente confirmado.

Recordemos que esta tese simplista não era a mesma a que Marx e Engels quando também eles falam em “comunismo primitivo”, uma vez que sempre se opuseram àqueles que apelavam a idéia de um “El Dorado” primitivo e insistiram sem trégua no fato de que as sociedades, inclusive nas mais primitivas, existem, parece, pelo menos três fontes de desigualdade: entre homens e mulheres, entre gerações jovens e mais velhas e entre autóctones e estrangeiros. Os dados antropológicos modernos não parecem invalidar a existência destas três formas de desigualdade que podem representar as grandes oscilações degrau, mas que se encontram em todas as sociedades sem classe. Por outro lado, Marx e Engels submeteram a uma crítica muito mais dura que a de Malinowski, e a que a atual de Louis Dumont⁵, a idéia de igualdade abstrata entre os homens, idéia que consideravam uma representação “burguesa”, ou seja, perfeitamente conveniente para as desigualdades constitutivas das relações de classe da sociedade burguesa que lutou pela abolição dos privilégios de classe, mas jamais contra a abolição de classes. Sobre este ponto remetimos à *Crítica ao programa Gothay de*

⁵ Em *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977

Erfur (1875), ao *Anti-D`hring* (1877) e aos três rascunhos da famosa carta de Marx à Vera Zassoulitch (1882).

Como quer que seja, hoje parece inegável que em todas as sociedades existem - utilizando as palavras de Malinowski -, “sistemas de direitos combinados”, ou seja, que combinam formas coletivas e individuais de apropriação. Estas formas variam segundo a “realidade” apropriada e sendo os meios, materiais e intelectuais, de que disponha uma sociedade para controlar a natureza.

Para ilustrar esta noção de “sistema combinado de direitos, fundado sobre princípios distintos, tomaremos o exemplo dos siane, uma sociedade da Nova Guiné estudada por Richard Salisbury. Esta tribo está dividida em clanes patrilineares, que por sua vez se dividem em linhagens situadas sob a autoridade dos irmãos maiores da geração mais antiga. Não existe poder central e a sociedade se governa mediante as relações positivas ou negativas, complementares ou opostas, entre os clãs e seus representantes. A vida material se baseia na produção de tubérculos, de batatas e de taro, na coleta de plantas silvestres e na caça de veado selvagem, que não tem grande importância.

Entre os siane, as regras de propriedade das realidades materiais e imateriais são de dois tipos. No primeiro um homem tem direitos sobre um objeto como um pai (*merafo*) tem direitos sobre seus filhos: se responsabiliza diante da comunidade e dos antepassados fazem parte desta categoria a terra, as flautas mágicas, os conhecimentos rituais, os bens sagrados inalienáveis que “pertencem” ao mesmo tempo aos antepassados mortos, aos vivos e aos descendentes que ainda não nasceram. No segundo, um homem ou uma mulher tem direitos sobre um objeto se este é como sua sombra (*amfonka*), fazem parte desta categoria os vestidos, os veados, as árvores plantados, os machados, as agulhas etc.; estes bens se apropriam pessoalmente e são inalienáveis.

Estes dois tipos de regras mantêm entre si uma relação hierárquica. Se alguém tem uma relação *mefaro* com respeito a uma parcela do território tribal, o trabalho que realize para plantar árvores nele lhe dá direito a apropriar-se dele de maneira individual (*amfonka*). Podemos interpretar esta relação de ordem como o resultado de dois princípios de organização social: de uma parte, o mero fato de pertencer a uma tribo, e, portanto, a um de seus grupos de parentesco, dá direitos e fundamenta o primeiro princípio do sistema, enquanto que o trabalho individual ou coletivo, somente se agrega, como um segundo princípio, ao primeiro, deste modo, os interesses comuns prevalecem sobre os do indivíduo, apesar de que, no plano do poder e das formas de autoridade, o clã se imponha sobre cada uma das linhagens e sobre cada um dos indivíduos. O indivíduo, enquanto membro de uma tribo, tem direito a caçar e coletar plantas silvestres no território da tribo, mas somente tem direito a cultivar as terras de labor de seu clã. Enquanto membro de uma casa de homem que reagrupa a múltiplas linhagens de seu clã, tem maiores direitos sobre umas parcelas do território de seu clã que sobre outras. Enquanto que membro de uma linhagem, tem prioridade para utilizar determinadas parcelas de terra de sua linhagem antes que os outros membros se foi seu pai ou bisavô quem as arrou, etc. Em caso de conflito entre dois indivíduos a respeito ao

uso de uma parcela, tem prioridade sobre o outro quem puder justificar maior número de direitos de uso sobre a parcela.

De modo que o pertencimento a um grupo garante ao indivíduo o acesso aos recursos e as relações dos grupos entre si multiplicam e distribuem o número de possibilidades que se oferecem ao indivíduo. Seu pertencimento a um grupo tribal lhe outorga direitos de caça e coleta que não bastam para sua subsistência, pelo contrário, o pertencimento a um clã, ou seja, a um grupo de filiação, lhe assegura a parte essencial dos meios materiais (e políticos) de subsistência, posto que lhe dá acesso a terras cultiváveis e posto que a agricultura proporciona a esta sociedade a parte essencial de seus recursos materiais. A relação hierárquica no seio do sistema de regras de propriedade subordina os direitos *amfonka* aos direitos *merafo*, visando conter as contradições de interesses entre os indivíduos e os distintos grupos aos quais os indivíduos pertencem e que os controlam.

Outro exemplo interessante é o caso em que diferentes grupos étnicos e políticos compartilham direitos distintos e complementares sobre os mesmos recursos. Os incas privavam as tribos que submetiam de todos os direitos de propriedade sobre o solo. Este se convertia em propriedade eminente do Inca. A terra era logo entregue às tribos conquistadas, que conservavam sobre ela os direitos de uso permanente, em troca da obrigação de cultivar uma parte para o Estado, em outras palavras, para o Inca e para seu “pai” o Sol e seus sacerdotes.

Em muitas línguas existem termos distintos para designar estes direitos que se acumulam sobre uma dada realidade. Em francês se distingue *propriété* [propriedade] (direito de alienar), *possession* [posse], *droit d'usage* [direito de uso], etc, em inglês, *property, ownership, possession....* em alemão, *Eigentum, Besizung*.

Quarto ponto: os sistemas de direitos de propriedade distinguem sempre, com maior ou menor exatidão, a condição (e conseqüentemente, o número) daqueles que possuem os direitos e quais são. Deste modo se determina a igualdade ou a desigualdade dos membros da sociedade na relação às “realidades” a que dão acesso esses direitos.

Deste modo, como vimos, entre os sianes os direitos sobre a terra e sobre os conhecimentos rituais se reservam exclusivamente aos homens. Entre os naruya da Nova Guiné, os territórios de caça e de trabalho, o mesmo que entre os sianes, são propriedade indivisa das linhagens patrilineares. Neste caso, no entanto, o indivíduo não pode caçar em todo o território da tribo. Os direitos sobre a propriedade indivisa somente são transmitidos pelos homens, as mulheres, enquanto conservam depois do matrimônio e ao longo de sua vida – salvo se se instala o ódio entre os cunhados ou entre as linhagens que tenham selado aliança – o direito a utilizar a terra de seus antepassados, não podem transmitir esse direito de uso aos seus filhos, dado que pertencem à linhagem do pai. Em contrapartida transmitem aos seus filhos as fórmulas mágicas que permitem criar veados ao mesmo tempo que os nomes colocar a estes veados (elementos matrilineares dentro de uma sociedade patrilinear). Por outro lado, somente os homens possuem os objetos sagrados que se utilizam durante as cerimônias de

iniciação para reproduzir a força dos futuros guerreiros. As mulheres são proibidas de vê-los ou tocá-los⁶. Pelo contrário, em outras sociedades os direitos sobre a terra são transmitidos exclusivamente pelas mulheres (por linha matrilinear), enquanto que os direitos de sucessão ao trono ou a chefia se transmitem, nessas mesmas sociedades, através dos homens por linha patrilinear.

A esta desigualdade entre os sexos e entre as gerações somam-se freqüentemente a desigualdade de direitos entre uma minoria social e o restante da população. Nas ilhas Trobriand, apenas a aristocracia tem o direito de praticar os rituais que asseguram a fertilidade da terra e das águas (cf: Malinowski). Estamos aqui na presença de linhagens inteiras que possuem o monopólio da prática ritual e não, como no caso dos so de Uganda, de um grupo de homens que são os anciãos de sua linhagem e estão iniciados no culto *keresan*. No caso dos Trobriandeses, os grupos de parentesco (matrilinhagens) que compõem a sociedade não equivalem uns aos outros, senão que estão classificados dentro de uma ordem hierárquica em termos de status e de direitos de propriedade.

Por último, somente existem formas de propriedade quando servem de regra para se apropriar da realidade de um modo concreto. A propriedade não existe realmente mas quando se faz efetiva num processo de apropriação concreto e mediante esse processo. Não se pode reduzir a propriedade a um corpus de regras abstratas sob pena de não ser mais que um conjunto de veleidades condenadas a fazer o papel de fantasmas individuais e coletivos. Esta é o quinto ponto que se deve ter em conta para compreender as diversas formas que pode adotar a propriedade em diferentes sociedades.

Sociedade e território.

O território pode ser entendido como uma porção da natureza, e portanto, do espaço, sobre a qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou à parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso sobre uma parte ou sobre todos os recursos que aí se encontram e que ela deseja ou é capaz de explorar.

Por “espaço” entende-se tanto uma extensão de terra como de água e, em nossos dias, de espaço aéreo; os recursos exploráveis no interior desses espaços podem ser encontrados tanto no solo como no subsolo, nas águas superficiais ou em suas profundezas. Sabe-se igualmente que uma realidade natural não é por si mesma um recurso para o homem: por exemplo, a força do vento e da água. Torna-se recurso numa época determinada da história e durante um período determinado, ao termo da qual o recurso se esgota ou é abandonado sendo substituído por outro. Em todo caso, uma realidade natural somente se torna um recurso para o homem pelo efeito combinado de duas condições. A primeira é que o recurso natural possa ser direta ou indiretamente utilizado para satisfazer uma necessidade humana ou possuir uma utilidade para a vida social; além disso é necessário que o homem disponha de meios técnicos para separá-lo

⁶ Para uma análise mais aprofundada dos direitos dos homens e das mulheres no seio da sociedade baruya, e sobre seus respectivos lugares no processo e nas relações de produção. cf. M. Godelier, *La productions des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

do resto da natureza para usá-lo em seu benefício. Isso implica que uma sociedade tenha uma certa interpretação da natureza e que combine essas representações mentais com meios materiais para agir sobre uma porção dessa natureza para fins de sua reprodução física e social.

O que a natureza fornece ao homem é, antes de tudo, a natureza do homem, enquanto espécie animal dotada de corpo e obrigada, para se reproduzir, a viver em sociedade. A natureza fornece também os elementos materiais que podem servir ao homem como a) meios de subsistência; b) meio de trabalho e de produção tais como os instrumentos ou matérias-primas para fabricá-las; c) por fim um meio de produzir os aspectos materiais e suas relações sociais que compõem a estrutura determinada de uma sociedade (as relações de parentesco, as relações políticas religiosas etc). Nesta última categoria estão tanto as penas das aves do paraíso como o barro ou o pó mineral empregados para decorar o corpo e se comunicar com os ancestrais ou os espíritos e também as máscaras de madeira esculpidas que existem nos templos e nos altares onde se encontram seus deuses. Vale à pena lembrar que os recursos que o homem tira da natureza são raramente utilizáveis como tais e que devem sofrer certo número de mudanças de forma e de estado para serem transformadas finalmente em realidades consumíveis (por exemplo, os tubérculos selvagens ou a mandioca amarga domesticada da qual é necessário extrair os sucos venenosos antes de se tornarem alimentos). Quando cada um desses meios de subsistência de produção ou de reprodução das relações sociais é consumido faz-se necessário e começar tudo de novo.

A natureza se apresenta, pois, ao homem sob duas formas, duas realidades complementares mas distintas (poderia se dizer também como dois lados de uma mesma realidade); de um lado como forma “orgânica” do homem; isto é, sua realidade como espécie animal social e de outra parte como meio formador de um corpo “inorgânico” do homem para representar retomar a bela expressão de Marx em Fundamentos da Crítica da Economia Política. Devemos chamar então “território” a porção da natureza e do espaço que uma sociedade reivindica como o lugar onde seus membros encontraram permanentemente as condições e os meios materiais de sua existência. No entanto, em nenhuma sociedade, inclusive na nossa onde são desenvolvidas diversas visões materialistas da natureza, as realidades naturais podem ser reduzidas aos seus aspectos sensíveis. Em todos os lugares, o homem as representa também como compostas de forças e de poderes que escapam ao domínio dos sentidos e que constituem a parte mais importante para sua própria reprodução. Por essa razão todas as formas concretas de atividade que o Homem inventou para se apropriar das realidades naturais contém e combinam, ao mesmo tempo e necessariamente, gestos e comportamentos “materiais” para agir sobre seus aspectos visíveis e tangíveis, e gestos e comportamentos que nós chamamos hoje de “simbólicos” para agir sobre a parte invisível (ritos que precedem a saída para caça, para assegurar a fertilidade do solo das mulheres etc.).

O que reivindica, portanto, uma sociedade ao se apropriar de um território, é o acesso, o controle ou uso tanto das realidades visíveis quanto das potências invisíveis que o

compõem, entre as que parece estar dividido o controle das condições de reprodução da vida dos homens e dos recursos dos quais dependem para sua reprodução. Isso nos parece recobrir a noção de “propriedade de um território”. Mas essa “propriedade” somente existe plenamente quando os membros de uma sociedade se servem de suas regras para organizar seus comportamentos concretos de apropriação. Essas formas de ação sobre a natureza são sempre as formas sociais, sejam elas individuais ou coletivas, quer se trate da caça, da coleta, da pesca, da pecuária, da agricultura, do artesanato ou da indústria. Na nossa sociedade chamamos essas atividades de “trabalho” e denominamos o desenvolvimento organizado de cada uma delas como “processo de trabalho”. Nesse caso, logicamente, há que se considerar necessariamente como trabalho, e como aspecto essencial de cada processo de trabalho, os momentos e os comportamentos simbólicos que se fazem presente nas operações e através dos quais o homem procura agir sobre as forças invisíveis que controlam realidades visíveis que ele se esforça em se apropriar (a chuva, o calor, a caça, as plantas etc.). É preciso também sublinhar que a palavra trabalho não existe em numerosas línguas uma vez que não existem representações que lhe correspondem. Entre os Maenges, horticultores a Nova Britânia as atividades hortícolas são consideradas como um “intercâmbio” com os mortos e deuses não como uma transformação da natureza e menos ainda como uma transformação da “natureza do homem”. A ideia de trabalho como transformação da natureza, comum no Ocidente de hoje, apareceu tardiamente, sem dúvida a partir do século XVIII.

Resumindo as formas de propriedade de um território são parte essencial do que chamamos hoje de estrutura econômica de uma sociedade, pois elas constituem a condição legal, se não legítima aos olhos de todos, de acesso aos recursos e aos meios de produção. As formas de propriedade são sempre combinadas com formas específicas de organização do processo de trabalho e de distribuição dos produtos oriundos desses processos; essa combinação forma a estrutura econômica de uma sociedade, seu modo de produção e seu sistema econômico. Descrever e explicar as diversas formas de propriedade da natureza seria elaborar, com a colaboração da história, da antropologia e da economia, a história fundamentada dos sistemas econômicos que se sucederam no decorrer da evolução da humanidade.

As formas de propriedade de um território são, portanto, ao mesmo tempo, uma relação com a natureza é uma relação entre os homens; esta última relação é dupla, é uma relação entre sociedades e ao mesmo tempo uma relação no interior de cada sociedade, entre os indivíduos e os grupos que a compõem. Essas sociedades são na maioria dos casos vizinhas, mas não necessariamente: por exemplo, como os territórios coloniais da Grã Bretanha, da Alemanha ou da Rússia... Por essa razão, seja qual for a forma que adote qualquer processo de apropriação concreta da natureza, individual ou coletiva, tal forma é sempre a de uma relação social, o efeito da estrutura de uma sociedade. A consequência teórica deste fato é fundamental: a ideia que o indivíduo enquanto tal, independentemente do grupo social ao qual pertença, é em todo lugar e todo momento fonte de direito de propriedade sobre a natureza não tem nenhuma base científica. Essa

ideia se encontra na ideologia de certas sociedades em determinadas épocas, como a nossa, mas mesmo assim ela não é nem a fonte do fundamento último dos direitos do indivíduo. Carlos Brickmann exprimiou bastante bem no seu artigo Land Tenure na Encyclopaedia Social Sciences.

“ atribuição do controle da terra por um indivíduo ou de um grupo social seja composto de contemporâneos ou membros de gerações sucessivas é um conceito muito moderno e que não jamais foi completamente concretizado mesmo nas sociedades capitalistas. Do mesmo modo ocorre com a tenência da terra enquanto direito individual exclusivo de todos os direitos que concorrem. O que parece uma contradição de termos dentro da noção de propriedade definida pelo Direito Romano ou pelo direito civil moderno, (a saber que podem existir dois ou mais direitos sobre a “propriedade” de uma mesma coisa), é evidentemente a regra mais geral entre as instituições que governam a tenência da terra” . (pág.74)

Marx, um século antes, dizia de maneira lapidar: “*Um indivíduo isolado, do mesmo modo que não poderia falar, não poderia ser proprietário do solo*”⁷

De modo que em parte alguma, mesmo na sociedade capitalista mais avançada, existe a propriedade individual da terra, onde o indivíduo possa usar e abusar dela. Em todos os lugares existe uma forma ou outra de limitação de seu direito, baseada na primazia do direito comunitário (consuetudinário), do Estado, da Nação, da Coroa etc. O *jus uti et abutendi* definia um princípio é um limite que jamais foi realizado plenamente.

Assim, no curso da história, alguns indivíduos possuíram um direito prioritário sobre todo o território e sobre todos os recursos de uma sociedade, como o caso dos faraós do Egito Antigo ou do Inca, não o possuíram à título individual mas porque eram deuses e personificavam um grau superior de soberania do Estado e o poder de uma classe ou casta dominante sobre todos os outros grupos, castas e classes da sociedade.

Nesses exemplos a propriedade de um indivíduo superior é ao mesmo tempo a forma e o efeito da concentração da propriedade da terra nas mãos de uma classe ou de um Estado.

Agora podemos descrever rapidamente algumas formas de propriedade do território se tem encontrado nas sociedades pré-capitalistas.

O Território como relação entre sociedades.

a) Recordemos,, para começar, que existem sociedades que, ao que parece, não “possuem” nenhum território próprio. Esse é o caso dos *peu wo daabe*, pastores nômades que vivem atualmente no Níger e que foram estudados por Margerite Dupire. Eles tem se infiltrado lentamente em territórios de populações agrícolas sedentários, dos

⁷ *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx Engels Lénine, prefacio de M. Godelier, Paris, Editions Sociales CERM), 1970, página 194*

haussa, que permitiam usar sua pastagem e seus criales em troca de taxas em gado ou de serviços. Certa vez, quando os tuareg, também nômades, controlavam as populações sedentárias por onde perambulavam os seu, estes tinham que pagar tanto aos tuareg como aos sedentários prestações em gado e serviços. Esta forma de migração sazonal não implica, portanto, em nenhuma forma de apropriação das pastagens; e pelos territórios das mesmas populações agrícolas se emaranhavam os trajetos de várias populações pastoris – peul, bella, tureg -, através de uma sincronização fixada pelo costume para evitar conflitos.

b) Existe o caso, como o dos bassari, tribo do sul do Irã estudada por Frederik Barth, em que muitas sociedades nômades utilizam, cada qual ao seu turno e segundo uma ordem determinada, o mesmo território e os mesmo pontos de água. Cada tribo se movimenta ao longo de uma rota (il rah), que se representa para si mesma o direito tradicional de utilizar determinadas pastagens em determinadas estações do ano. Seguindo esta migração, os nômades compensam as variações sazonais dos recursos naturais da região (planícies tórridas ao sul, montanhas nevadas ao norte), tirando maiores vantagens. Este direito tradicional inclui a passagens por caminhos ou estradas adequadas, o pastoreio em terras não cultivadas ou em pousio, e o uso, tanto das fontes e rios naturais como dos canais de irrigação de superfície, como os subterrâneos (ganats).

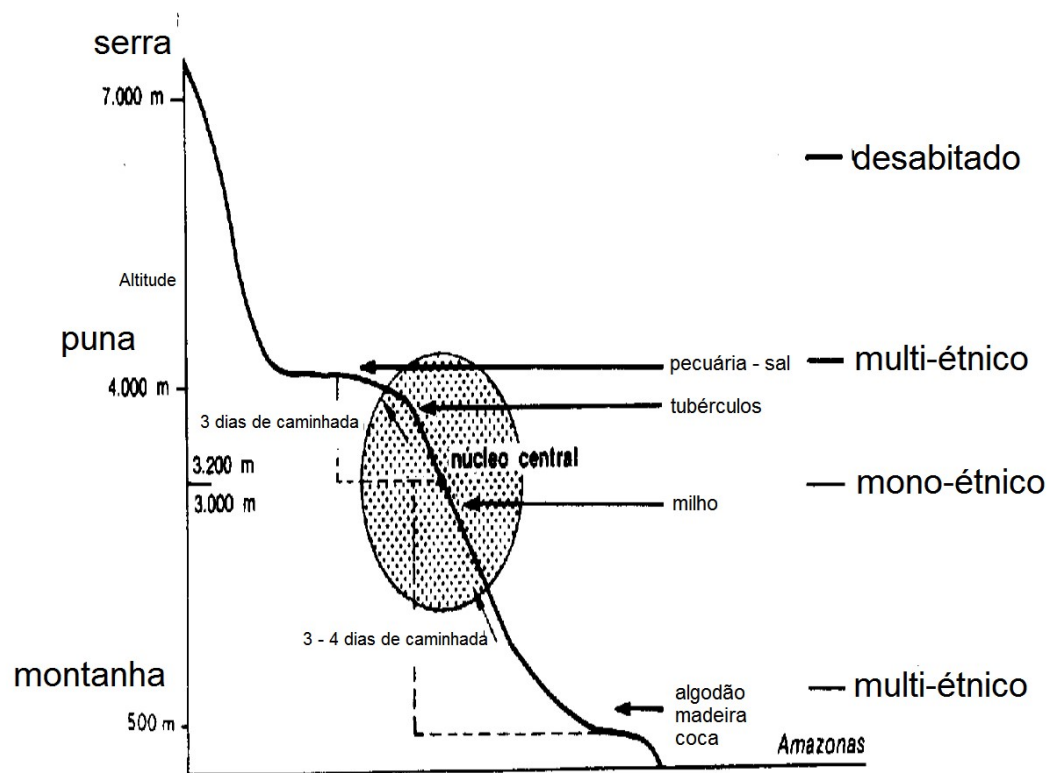
Em 1958, o deslocamento da tribo bassari envolveu 150.000 pessoas e mais de um milhão de cabeças de gado. De inverno a verão e de verão a inverno, haviam percorrido duas vezes sua il-rah, rota tribal de 500 quilômetros que os conduziu desde as colinas costeiras do sul (650 metros de altitude), aos pastos de montanha do monte Kuhl-Bul, ao norte (4.000 metros), ou seja, de uma zona de movimentação de 9.600 quilômetros quadrados. Os bassari são precedidos na primavera e seguidos no outono pela tribo dos kurdshulilur. Este sistema fluído conduz a uma utilização quase contínua e quase máxima dos recursos de cada localidade em cada estação, velando pelo futuro através de um equilibrado ajuste entre as populações humanas e animais e os recursos locais de pastagens e água. A adaptação às restrições tecno-ecológicas não significa ausência de competição entre as tribos, e sim a população total da região (homens + animais domésticos), é determinada pela capacidade máxima de carga (carrying capacity) das pastagens locais, as tribos mais poderosas se esforçam para fazer coincidir sua chegada às pastagens com o momento em que suas capacidades produtivas estão no máximo.

Não temos que vê-las com um determinismo ecológico-mecânico, mas através de determinações ecológicas e técnicas (ausência de procedimentos de armazenagem de forrageiras etc), que exigem uma resposta adaptada no plano das relações de produção e de poder. Estas relações implicam, evidentemente, uma certa política a respeito da comunidades sedentárias locais cujo restolho recorrem os nômades e com quem trocam produtos pastoris e artesanato por produtos agrícolas e industriais.

Owen Lattimore tem demonstrado que um sistema análogo existia entre pastores mongóis e que o poder dos Khans se baseava em parte na capacidade de sua própria tribo em regrar a passagem sucessiva das demais tribos pelos pastos e pontos de água que eram propriedade comum da confederação política que formavam entre todas.

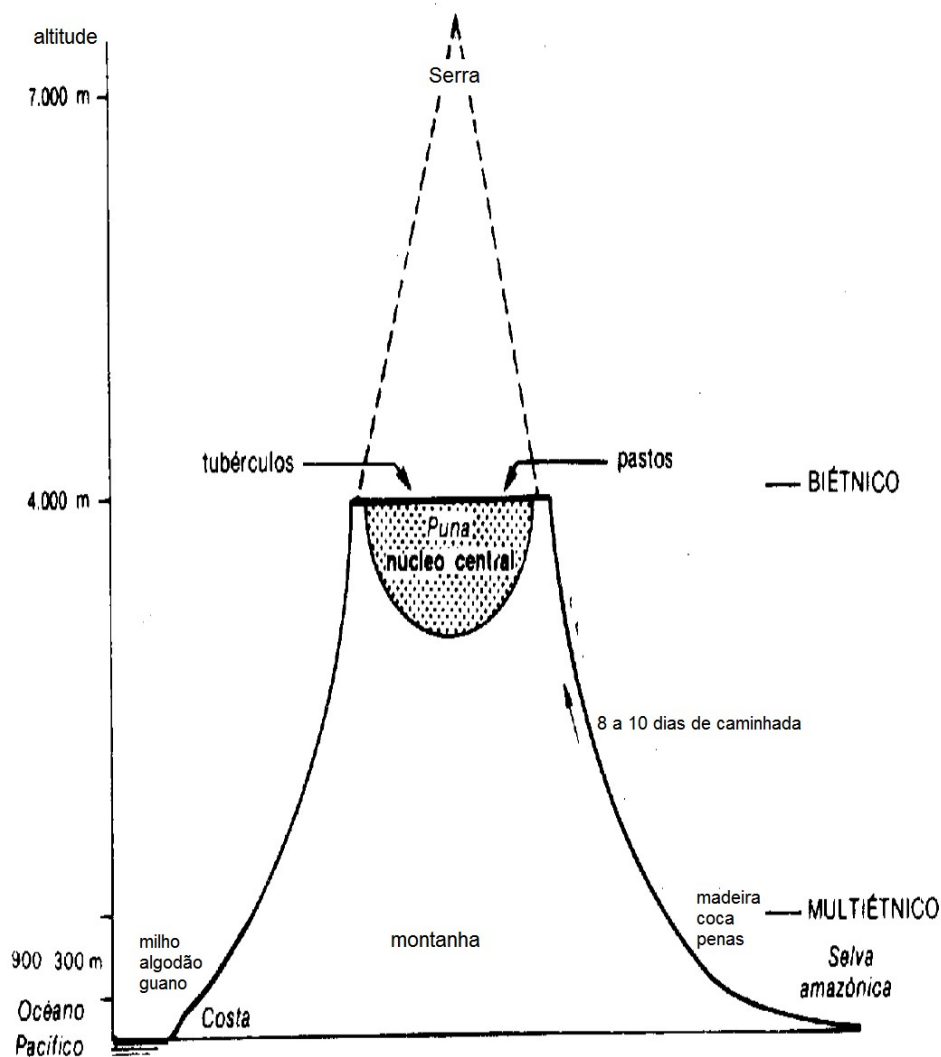
c) A estrutura territorial do bassari é parte, além disso, de uma estrutura mais complexa. Os bassari são, de fato, membros de uma confederação triétnica chamada khamseh (do árabe cinco), que compreende cinco “tribos”: três tribos turcófonas (bahârihu, nafar e imân-lu), uma tribo iranófona, os bassari, e uma tribo arabófona. Pois bem, estes três conjuntos étnicos e lingüísticos exploravam estratos situados em distintas altitudes no interior dos mesmos ecossistemas. Na parte alta os turcófanos criavam camelos de Bactriane, bem adaptados aos rigores desta altitude. Mais abaixo, os iranófanos criavam cavalos de gado menor. Nas zonas de piedemonte os arabófonos vivem da criação extensiva de dromedários.

d) Nestes casos de sociedades que exploram simultaneamente territórios em conjunto há que incluir o de sociedades que exploram simultaneamente muitos territórios desunidos. John Murra nos mostra um exemplo, das sociedades andinas incaicas e pré-incaicas. A comunidade Chupaychu, descrita pelo visitante real Iñigo Ortiz durante sua passagem pela região de Huanuco em 1559, estava distribuída como segue em três territórios descontínuos: a 3.200 metros vivia o núcleo de população que cultivava o milho e os tubérculos como alimentos básicos. Ali se encontrava o centro do poder local e a população era monoétnica. Dois tipos de centros periféricos completavam a estrutura da comunidade. Em Puna, há 4.000 metros, pequenos grupos exploravam o sal e se dedicavam a criação extensiva de lhamas e alpacas. Na montanha, zona situada a algumas centenas de metros acima da bacia amazônica, outras famílias cultivavam permanentemente o algodão e exploravam recursos madeireiros e de coca. Nos centros periféricos, a população era multi-étnica e exploravam simultaneamente o espaço grupos pertencentes a numerosas tribos. No entanto, os membros de cada comunidade que viviam permanentemente nestes centros periféricos, a três ou quatro dias de distância dos diferentes núcleos centrais, retinham todos seus direitos sobre as terras de sua aldeia central. Cada sociedade formava deste modo um rosário de ilhas ecológico-econômicas dispersas em torno de um centro.



Território dos Chupaychu. 2.500 a 3.000 unidades domésticas em 1562 (segundo J. Murra, 1972. Página 433)

Ainda mais complicada era a estrutura dos reinos do altiplano, em torno do lago Titicaca. Baseando-se na visita de Garcia Diéz de San Miguel em 1567, John Murra mostrou que o reino de Lupaqa, que reunia pouco menos de 20.000 unidades domésticas falantes de aymará e de uru, exploravam numerosos territórios nas vertentes oriental e ocidental dos Andes, com a região do lago Titicaca como centro político e econômico. Aqui, os recursos da selva amazônica se somavam aos procedentes do oceano Pacífico e dos vales irrigados do litoral. A distância entre o núcleo central e os núcleos periféricos era de dez a quinze dias de caminhada por territórios estrangeiros. Em conjunto, o reino de Lupaqa apresenta a mesma estrutura territorial que as comunidades de Chupaychu: um rosário de ilhas ecológico-econômicas distribuídas em diferentes altitudes em torno de um centro onde residiam duas etnias, os aymará e os uru que compartilhavam os recursos; a população dos centros periféricos continuava sendo multi-étnica. À organização tribal e a diversidade étnica soma-se uma diferença de “classe” entre uma aristocracia hereditária e a massa das gentes comuns. Neste marco social se colocam os problemas de acesso aos recursos, tanto no centro como na periferia, e acompanha uma política de guerra e de paz de conflitos e alianças entre as etnias e os reinos. Simultaneamente, a estrutura econômica da sociedade se havia diversificado e, junto aos agricultores e pastores, existem grupos especializados e dedicados a produção cerâmica ou a metalurgia do cobre, da prata e do ouro.



Território do reino de Lupaqa. 20.000 unidades domésticas em 1567. Segundo J.Murra, 1972. Pág. 411.

Com o aparecimento de Tahuantinsuyu, o império Inca das “quatro partes” do universo, assiste-se a uma nova transformação do modelo territorial andino. O Estado deporta populações inteiras para quebrar sua resistência ou translada a distâncias imensas as comunidades de colonos militares (mitmaq) escolhidas entre as tribos mais fiéis, e as instala em posições estratégicas entre as populações que apresentam sinais de rebelião contra o conquistador. A partir deste momento, comunidades humanas inteiras são isoladas de seu entorno ecológico tradicional e de sua etnia natal, postas diretamente à serviços do Estado, encarregadas a cooperar para a reprodução das relações de dominação política. Esta reorganização do espaço territorial traduz uma nova forma de exploração da natureza e a força de trabalho dos camponeses, posto que, a partir de então, são transcendidas parcialmente as limitações impostas pela diversidade de ecossistemas regionais e pelo caráter local das formas de organização social e de organização da produção.

Estes três exemplos ilustram de modo especialmente claro a continuidade e as rupturas que podem ocorrer dentro da definição e do uso da natureza como território no decorrer da evolução que transforma as sociedades sem classe em sociedades de classes e em formações estatais. Atualmente os arqueólogos nos ensinam que esta evolução ocorreu, em primeiro lugar, em determinadas regiões do globo: Mesoamérica, Perú, Mesopotâmia, norte da Índia e China.

O território como relação entre os grupos e os indivíduos que compõem uma sociedade: O território objeto e matéria de repartições no interior das sociedades.

Formas de propriedade e relações sociais de produção

Vimos que os indivíduos e os grupos que compõem uma sociedade determinada acessam aos recursos da natureza e deles se apropriam através de uma forma social de propriedade (ou de uso estável) de um território, forma que legitima esse acesso à terra e sua apropriação. É possível demonstrar que em todas as sociedades as formas de propriedade de um território revestem as formas de relações sociais, quaisquer que elas sejam, as quais funcionam como os marcos da produção; isto é, como relações sociais de produção.

Vejam os exemplos em um exemplo: em determinadas tribos aborígenes da Austrália era legítimo para qualquer indivíduo pertencente a um dos grupos de descendência formadora de sua tribo (metades, seções e subseções nas tribos que comportam essas divisões), caçar sobre todo o território desse grupo de parentesco. Do mesmo modo, cada um sabia também que, em caso de necessidade, desaparecimento da caça ou de água devido a uma seca excepcional, podia caçar nas terras de seus aliados, tanto daqueles que haviam lhe proporcionado sua mãe como daqueles de quem ele havia recebido uma esposa em troca de uma de suas irmãs, real ou classificatória.

Estamos aqui diante do que podemos chamar de propriedade “abstrata” da natureza, isto é, diante de um conjunto de regras que todos no seio de uma sociedade devem conhecer e que cada um aprende desde sua juventude. Regras que definem o uso “legítimo e normal” de um território e de seus recursos, incluindo a previsão das condutas que devem ser seguidas em circunstâncias excepcionais nas quais a sobrevivência do grupo é ameaçada e com ela a reprodução da tribo inteira. O termo “tribo” é ambíguo na literatura etnológica. Designa vários grupos cujos membros, ao se casarem exclusivamente ou quase exclusivamente entre eles, constituem uma unidade social, no limite endogâmica, que se reconhecem como portadores de interesses e um território comum que protegem eventualmente com armas.

Esse sistema de regras abstratas de apropriação da natureza apresenta, no exemplo australiano, três características sobre os quais queremos chamar a atenção: em primeiro lugar, essa “propriedade” da natureza se apresenta aos olhos tanto dos aborígenes como de observadores estrangeiros como aspectos das relações de parentesco, como um

atributo do parentesco, daí que adote a forma uma propriedade *comunal* de um grupo de parentes que praticam entre eles a apropriação igualitária dos recursos. Por fim, esse é o terceiro ponto, se cada grupo de parentesco tem prioridade no uso de uma porção do território tribal, isso não exclui por completo aos demais grupos; estes partilham certos direitos à essa fração do território, dentro de um sistema de acesso e de cooperação recíproca. A propriedade e continuidade de uso são atributos do parentesco por filiação, enquanto que os direitos que garantem o acesso recíproco e que, conseqüentemente, estão longe de serem secundários, sobretudo em período de seca, constituem as relações de aliança.

Este parece ser o modelo abstrato das regras de apropriação da natureza, no entanto: o que acontece na prática, no momento da apropriação concreta e cotidiana, ou seja, na organização da caça, da coleta, no contexto dos bandos nômades locais que perambulam pelo território tribal? Durante muito tempo, os antropólogos acreditaram em Radcliffe-Brown (1931,1952) que, sem nunca ter participado da vida tribal no deserto, tinha interrogado muitos nativos e recolhido de sua boca uma descrição de seus costumes e práticas. Ele concluiu que entre os nativos australianos cada clã patrilinear tinha um direito “ exclusivo” sobre um território particular no qual explorava sozinho seus recursos. Isso implicava que cada grupo local era um grupo patrilinear que explorava em comum um território herdado de seus antepassados. Mas os trabalhos de campo que se acumulam desde 1930, com aportes de Elkin, Rose, Hiatt, Meggit, Peterson, Turner...mostram que os bandos locais, longe de serem compostos por membros de um só clã patrilinear, reúnem homens pertencentes a diversos clãs patrilineares, que exploram os recursos de vários territórios. Uma forte controvérsia foi desencadeada contra Radcliffe-Brown e seus apoiadores (Stanner, por exemplo). Alguns, como Meggitt, afirmaram que os recursos de uma tribo eram comuns a todos os membros, concluindo que os aborígenes não tinham a noção de território no sentido "econômico" do termo.

Para eles, o território específico de seu grupo refere-se a uma série de sítios sagrados totêmicos, criados pela metamorfose de um antepassado mítico, e onde os espíritos dos ancestrais do clã viviam permanentemente à espera de reencarnar em um ou outro de seus descendentes. Se parece existir um território, no sentido econômico do termo, para cada grupo, é que cada grupo deseja permanecer em contato permanente com seus antepassados, caçando preferencialmente em torno dos sítios onde eles permaneceram.

Sem querer estabelecer um debate com especialistas cujos dados são continuamente modificados, e sem tampouco sugerir como Lévi-Strauss, que cabe dar razão a ambas as escolas, uma vez que descrevem épocas distintas da evolução das últimas hordas de caçadores submetidas a uma crescente pressão dos brancos, que se apoderaram de uma parte de suas terras e os re-agrupou em acampamentos, pensamos que a distinção entre propriedade abstrata e a apropriação concreta permitirá visualizar com mais clareza e certas contradições.

O fato de encontrarmos famílias pertencendo a diversos grupos dentro de um bando local significa que, na vida cotidiana, as relações de alianças são condição de uma cooperação mais ampla que aquela que prevalece entre os membros de mesmo grupo de parentesco. O fato que este bando utilize diversos territórios totêmicos não significa que estes territórios não sejam ao mesmo tempo territórios “econômicos”.

Um detalhe a respeito da organização da caça, conhecido pelos especialistas mas que pouco chamou sua atenção, parece ser a comprovação. De fato, tradicionalmente, quando um bando composto caçava com fogo em vários territórios, solicitava que o primeiro fogo fosse aceso no extremo da mata por um membro que pertencesse ao grupo que possuía os direitos sagrados sobre a referida mata. Tal fato não significa o reconhecimento de uma prioridade no uso do território, de um status particular desta parte do território tribal proveniente de uma associação hereditária deste com os grupos parentesco particulares que compõe a tribo? Além da cooperação no “trabalho” que sustenta certos direitos na repartição dos recursos obtidos na caça ou da coleta realizada em comum, parece que existe entre os caçadores diferenças de direitos que antecedem ao “trabalho” e são irredutíveis a ele. O fato de pertencer a um grupo de parentesco distinto, com seus próprios totens cria para eles direitos e deveres particulares frente aos outros grupos. Estão obrigados a cuidar do uso e reprodução e realidades que tem ao seu encargo e que “presenteiam” real ou simbolicamente, aos demais grupos, que, por sua vez, fazem o mesmo. De modo geral, cada grupo se abstém de consumir o animal ou planta totêmica que se encarrega de “reproduzir” magicamente para os demais. As obrigações materiais entre os grupos não nascem, evidentemente, apenas de sua cooperação no trabalho, assim como não se reduzem a esta forma de cooperação.

Tocamos aqui em um ponto de grande importância teórica, uma vez que este exemplo nos coloca diante de relações de parentesco que, como em toda sociedade, regula a filiação, o matrimônio e certos casos na residência dos indivíduos que compõem a sociedade, além do que e ao mesmo tempo, regulam a apropriação – real e abstrata -, da natureza; constituem o que chamamos em nossa cultura ocidental de estrutura econômica da sociedade, que os marxistas denominam relações sociais de produção.

O termo de produção resulta neste caso bastante inadequado, posto que a parte essencial das atividades econômicas dos aborígenes australianos consistia em apropriar-se dos recursos produzidos pela natureza e não o homem (que, de todo modo, acaba contribuindo para sua reprodução mediante o uso sistemático do fogo para caçar, que altera a vegetação, etc).

Voltamos a encontrar aqui a ideia que havíamos adiantado no capítulo anterior, segundo a qual a diferenciação entre infraestrutura e superestrutura, economia e parentesco ou religião, é uma distinção de funções e não de instituições. As mesmas instituições podem funcionar como estrutura econômica e relações de parentesco, e temos que aceitar como princípio analítico que as relações sociais são o que fazem, melhor dito, o que fazem fazer aos homens e não o que nos parece que são.

Formas Materiais e Formas Sociais de Apropriação da Natureza: Alguns Exemplos

Sociedades de caçadores-coletores

Pode ser proveitoso comparar três sociedades que vivem em ecossistemas bastante diferentes: um ecossistema generalizado de selva equatorial (pigmeus do Zaire⁸), dois ecossistemas especializados a savana arbórea do Kalahari (bosquímanos), e as extensões desérticas do Sul da Austrália (aranda).

Os bosquímanos de Botsuana e da África do Sul exploram a região selvagem das áreas mais úmidas do Kalahari, onde existem pontos de água permanentes que permitem que sobrevivam na estação seca. Richard Lee estudou em 1964-65 um grupo de bosquímanos !Kung que vivem em uma região chamada pelo nome de um dos seis pontos de água permanente encontrados: a região de Dobe ao noroeste de Botswana. Dos 336 indivíduos identificados, 248, repartidos em quatorze acampamentos com 9 a 29 pessoas, viviam na região. Na estação seca, estes quatorze acampamentos se instalavam nas cercanias dos seis pontos de água, cinco se reagrupavam no mesmo local, que chegava a comportar 94 pessoas, as quais se juntavam eventualmente visitantes (13 no total). De fato, em 1965 visitaram Dobe 55 !Kung de outros bandos e 34 de Dobe abandonaram a região para viver em outra região, com parentes ou amigos. Durante a estação seca, a zona explorada em torno de cada ponto de água formava um círculo com 9,5 quilômetros de raio em média, distância que podia ser percorrida ida e volta em um dia. Durante a estação chuvosa apareceram outros pontos de água e a área explorada pelos acampamentos ampliou-se até 32 quilômetros ao redor do ponto de água permanente. Os indivíduos trocavam freqüentemente de acampamento. Dentro de um bando, todos eram parentes por filiação ou aliança e tinham vínculos de parentesco com membros de outros bandos. Os bandos, no entanto, não eram grupos de parentesco enquanto tais, como o clã, a linhagem ou a seção.

Richard Lee extraiu de suas observações que as áreas exploradas "não eram realmente os territórios no sentido zoológico do termo, uma vez que não foram defendidos contra estrangeiros"; Ele também afirma que os bosquímanos ignoram o comportamento agressivo, a guerra, a desigualdade entre sexos, etc. isso foi fortemente contestado por H. Heinz que baseou em sua própria experiência com outro grupo de bosquímanos, os !Ko, igualmente de Botswana. Segundo ele cada região úmida era compartilhada por vários bandos associados no uso de um ou vários pontos de água. Estes bandos também não eram grupos de parentesco, mesmo que seus membros fossem mais ou menos aparentados. Muitos bandos associados formavam o que ele chama de "nexus", uma rede intermatrimonial. Deste modo, cada bando caçava na porção que tinha reservado dentro do território comum ao "nexus", e estabelecia seu acampamento a uma curta distância dos outros bandos quando reunidos perto do mesmo ponto de água permanente. Por último, cada "nexus" de bandos estava separado dos outros "nexus"

⁸ Atual República Democrática do Congo (N. do T.)

por uma extensão de deserto, *no man's land*, que os indivíduos raramente freqüentavam e os bandos muito mais raramente. Heinz afirma, em contraposição a Lee, que a guerra eclodia entre os “nexus” quando os membros de um iam caçar no território de outro sem pedir previamente “permissão”. Apóia-se no testemunho de G. Silberbauer sobre os bosquímanos !Gwi e o de Marshall sobre os !Kung Nyai-Nyai para afirmar a existência de “territórios” entre os bosquímanos e a existência de condutas agressivas e de ações armadas para defendê-los. Destaca que os !Kung de Dobe vivem em uma região com recursos mais abundantes que o de outros grupos de bosquímanos, o que poderia explicar o menor desvelo em proteger seus recursos.

Cabe também perguntar se as realidades observadas por Lee e Heinz não seria diferentes no sentido que não correspondem ao mesmo plano de organização social. Parece que a recíproca facilidade de acesso aos recursos existentes, segundo Lee, entre os membros dos quatorze acampamentos de Dobe seja um fato normal no interior do mesmo nexo, e que a facilidade de abandonar um bando para viver em outro indica que estes bandos compunham entre si o que Heinz chama de um “nexo”. Mas o que acontecia entre estes !Kung e os demais grupos bosquímanos !Kung? Não o sabemos, talvez o que Heinz afirma ocorrer entre os nexos do bando !Ko: hostilidade potencial e quem sabe real. Seriam necessários, portanto, mais dados empíricos e aproximações teóricas para chegar a conclusões, no entanto, parece que cada bando local tem prioridade na apropriação dos recursos locais, o que não exclui uma grande flexibilidade entre os diferentes bandos locais para o recíproco acesso aos recursos.

Entre os pigmeus Mbuti que vivem na selva equatorial da República Democrática do Congo, o espaço estaria, de acordo com Colin Turnbull, dividido em diferentes territórios pertencentes aos bandos locais que levariam o nome de um rio ou outro acidente do terreno, como o bando Epulu (pelo nome do rio Epulu), com quem viveu Turnbull muitos anos. Ao contrário do que descreveu Lee sobre os bosquímanos, a noção de território seria “o único conceito que permite definir um bando” (Turnbull, pág. 93). Um bando é, pois, um grupo de famílias nucleares que compartilham um território de caça comum (pág. 27). Tem-se o direito de caçar dentro de um bando porque se nasceu em seu território e se conservam os direitos, inclusive quando não se reside ali, ou porque se é aceito pelos membros do bando ao qual se incorpora através de laços de parentesco ou amizade. O bando não é, portanto, um bando de parentesco, mesmo quando quase todos os seus membros são aparentados. A superfície média de um território forma um retângulo medido em distância percorrida à pé; um dia de marcha no lado curto, que em geral acompanha uma trilha ou caminho pela selva, três ou quatro dias de caminhada pelo lado que penetra na selva, ou seja, $15 \times 50 \text{ Km} = 750 \text{ km}^2$. O bando caça com rede ou com arco e muda o acampamento cada mês no interior de seu território quando a caça (uma espécie de antílope) se esgota na localidade. Os indivíduos mudam com freqüência de bando, seja para ajustar seu número aos recursos, seja porque preferem se afastar-se de determinadas famílias com quem mantém disputas. Os bandos e os territórios são fixos, portanto, e os indivíduos móveis. Entre os caçadores com rede, os bandos somam de sete a trinta famílias nucleares associadas (ou

seja entre 35 e 150 pessoas). A caça com rede é impraticável com menos de sete pessoas ou mais que trinta. Segundo Turnbull (comunicação pessoal), no centro da selva existe um *no man's land* que não pode ser apropriado por nenhum bando. Esta exclusão se faz por acordo tácito e se justifica pela idéia de que ali reside o deus da floresta. Esta zona, de cuja apropriação se abstém todos os bandos locais, funciona, portanto, em benefício de todos ao mesmo tempo, como uma reserva onde se reconstitui a caça silvestre. Tudo acontece como se, a partir deste lugar sagrado e protegido, a Selva, divindade benéfica, enviasse a seus filhos os pigmeus a caça de que necessitam.

Entre os aborígenes australianos, como vimos, o território tribal parece ter sido dividido em zona particulares, nas que um grupo de parentesco goza de direitos de uso prioritários que se transmitem de geração em geração: prioridade absoluta, que exclui os demais grupos de parentesco na ordem das práticas religiosas, cerimoniais e simbólicas mediante as quais cada grupo de parentesco mantém uma relação invisível com o espírito de seus antepassados míticos ou reais, mas que sempre vivem em determinados lugares sagrados de seu território: prioridades relativas, que não excluem os demais grupos de parentesco, na ordem das práticas de subsistência. Esta é a razão pela qual os bandos locais são compostos e se deslocam por muitos territórios cuja apropriação ritual sim é fixa.

	Territórios	Bandos	Indivíduos
Australianos	Fixos	Móveis	Móveis
Pigmeus	Fixos	Fixos	Móveis
!Ko	Fixos	Fixos	Móveis
Bosquímanos !Kung	Móveis ou fixos?	Móveis	Móveis

Além disso, entre os australianos os direitos pertencem ao grupo de parentesco que se associam para compor os bandos locais, enquanto que entre os Pigmeus Mbuti e os bosquímanos os bandos locais são grupos de indivíduos aparentados, mas não grupos de parentesco. Com isso retornamos a natureza das relações de parentesco que existem nestas três sociedades, estruturadas de forma linear no caso dos caçadores australianos, de forma mais indiferenciada nos pigmeus e bosquímanos (como também na dos hadsa da Tasmânia, os washo e os shoshones da América do Norte, etc...).

Para chegar a conclusões mais firmes teríamos que seguir sistematicamente esta tipologia das formas dos territórios e das relações de parentesco entre os caçadores⁹. Não é este o lugar para fazê-lo, mas já podemos ver quão perigoso falar, como faz Meillassoux, por exemplo, de um modo de produção “cinérgico”.

Pastores nômades

Ao analisar sociedades de pastores nômades em continuidade as sociedades de caçadores-coletores, não pretendemos reconhecer como própria a ideia que este dois

⁹ Desde que este texto foi escrito se avançou um passo nesta direção com a obra de A. TESTART. *Les sociétés des chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. (Paris, Société d'Ethnographie, 1982). (nota do Autor da edição de 1984)

modos materiais de produção e de subsistência teriam se sucedido necessariamente na história. Talvez valha à pena deter-se nesta idéia já proposta no século IV A.C. e, com muito mais clareza pelo poeta Lucrécio no século I A.C.¹⁰. Ronald Meek mostrou que a ideia reaparece no século XVII sob influência da descoberta dos índios americanos, no entanto, somente aparece esboçada em Locke considerando que, enquanto em 1750 na França e Escócia simultaneamente, tornou-se uma teoria desenvolvida tanto por juristas, como filósofos e economistas, entre estes os dois mais célebres de seu tempo: Quesnay e Adam Smith¹¹.

Esta teoria da sucessão da caça, pecuária e agricultura vai atravessar o século XIX, retomada tanto por Marx como por Spencer, por Morgan como por Taylor, e receberá toda força do evolucionismo triunfante. Somente em 1896 Hahn lança a hipótese contrária, segundo a qual a pecuária teria surgido no Oriente Próximo no seio das comunidades sedentárias que já conheciam a agricultura. Para ele, a pecuária nômade havia se desenvolvido em período ainda mais tardio, antes de expandir-se pelas estepes da Ásia e África, menos propícias à agricultura.

A arqueologia do Irã, Iraque e Palestina confirmou mais tarde uma parte destas idéias, ao mostrar que as coisas haviam acontecido de uma forma muito mais complicadas. Se certas sociedades de caçadores-coletores parecem ter domesticado ao mesmo tempo os cereais, a cabra e a ovelha, houve outras, no vale do rio Jordão, por exemplo, que praticavam uma caça seletiva de rebanhos silvestres trashumante com os que viviam em uma espécie de simbiose permanente, as quais haveriam passado diretamente para formas de domesticação e criação com independência da agricultura.

Deixemos claro que, embora a idéia de sucessão de estágios necessários é atualmente caduca, alguma coisa persiste da idéia de modo de subsistência, a idéia de que somente determinadas formas de vida social, de pensamento e de governo são compatíveis com os modos de subsistência. Esta é a idéia que Marx reteve, indo além de Adam Smith, da noção de modo de subsistência e a de modo de produção.

A pecuária pastoril não é, portanto, um sistema primitivo de exploração da natureza, uma forma passada e ultrapassada da evolução econômica da humanidade. Pelo contrário, durante milênios o sistema tem sido aperfeiçoado e, até nossos dias, tem sido freqüentemente adotado como um tipo de econômica mais dinâmico que muitas formas agrícolas. Numerosos indícios reunidos por X. de Panhol situam tão tarde como o século XIII a adoção pelas sociedades sedentárias do Grand Lorestan de um sistema

¹⁰ Lucrécio, *De Natura rerum*, Livro V. Cf. a esse respeito: Arthur O. Lovejoy y Georges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, Octagon Books, 1965, pág. 222; Frederick J. Teggart, *The Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1969. (Nota do Autor na edição de 1984)

¹¹ Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (sobre tudo os caps. 3 e 4). Sobre a França, Meek cita passagens explícitas do ensaio *Sur la géographie politique* (1751), do jovem Turgot; de *De l'esprit*, de Helvétius (1758); de *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, de Gouget (1758), e de *La philosophie rurale* (1761), de Quesney y Mirabeau. Na Escócia, Adam Smith já havia esboçado a idéia de seu curso de filosofia moral de Glasgow. Em 1757, Sir John Dalrymple a formula explicitamente em seu *Essay towards a General Theory of Feudal Prosperity in Great Britain*. Em 1758, Lord Kames a converte em um dos temas de sua *Historical Law-Tracts*. Em 1771, John Millar a transforma em uma verdadeira filosofia da história em *The Origin of Rank*. Por último, Adam Smith a desenvolve em sua *Investigación sobre la riqueza de las naciones* (1776), onde descreve a sucessão de quatro estágios o modo de subsistência: 1) a caça; 2) a pecuária; 3) a agricultura; 4) a era do comércio. (Nota do Autor na edição de 1984)

pastoril nômade com veraneio e invernada, como o dos bassari ou dos baxtyâri do Irã descritos por F. Barth e J.P. Digard, pastoreio imitado dos mongóis que contornavam então aquelas terras montanhosas. Somente no século XIX os reguibat do Sahrawi (Saara Ocidental), deixam de ser agricultores- criadores de ovelhas para lançarem-se na pecuária em grande escala de dromedários. Além destes, foi no século XVII quando os beduínos rwala, que, procedentes da Arábia Saudita, e instalam-se na Líbia e Iraque, se especializaram na criação de dromedários e no comércio de caravanas.

P. Bonte e J.P. Digard, ao comparar os territórios dos reguibat, dos rwala e dos baxtyâri, fizeram constar as seguintes diferenças:

O território tribal dos reguibat é imenso, sem limites precisos. No verão, os grupos domésticos se dispersam ao máximo para se dirigirem durante o inverno numa região central, desde que as chuvas tenham sido suficientes. Ocorre que durante em dez anos um mesmo grupo não acampa na mesma localização, e o direito dos usos dos pastos parece corresponder fortemente aos primeiros que chegam (P.Bonte). A sociedade está dividida em linhagens distribuídas em seis frações, as quais agregam os grupos de clientes e estrangeiros, mesmo assim continua sendo pouco estratificada.

Entre os rwala (cf. Chelhold), o território é uma propriedade tribal inalienável. Tem limites precisos e está dividido em tantas parcelas de desigual importância quantos clãs efetivos e diferentes existirem. Cada linhagem está representada por um chefe (cheikh), rodeado por um conselho, cujo poder pode ser questionado a qualquer momento.

Entre os baxtyâri, a terra continua sendo propriedade comum no sentido de que teoricamente não se pode vendê-la ou trocá-la. Apesar disso, alguns chefes tem tornado certas terras em domínios privados sobre os quais fazem praticar a agricultura para seu benefício. Os pastos são estritamente divididos entre os grupos das linhagens no espaço e no tempo, “tal passo, tal porto, está reservado a tal grupo a tal tempo”. Esta rígida disciplina no uso particular dos recursos tribais está sob controle de um poder tribal central, espécie de Estado em miniatura nas mãos de uma aristocracia submissa ao Khan da tribo e de funcionários locais por ele nomeados. Ao nomadismo frouxo dos reguibat se contrapõem aqui um ciclo quase invariável de passos obrigatórios no espaço e no tempo das distintas frações da tribo e seus rebanhos.

O direito de uso temporal correspondente ao primeiro que chegar se contrapõe ao direito de uso permanente, que manifesta uma relação de poder e riquezas desigual entre os distintos segmentos da sociedade.

Deste modo se desenha uma espécie de campos de variações e de transformações das formas de apropriação da natureza entre os pastores nômade, campo cuja análise deveria seguir de forma sistemática. Em todas estas sociedades existe, ao que parece, uma dualidade nas formas de apropriação da natureza. Os pastos e os pontos de água são geralmente propriedade indivisa de uma comunidade tribal, enquanto que os rebanhos são propriedade de grupos muito mais restritos, de grupos domésticos, logo de

parentesco, mas composto de várias unidades segmentárias mínimas que constituem as unidades diretas de produção e consumo, em grande medida autônomas.

Ainda que deste modo, se desenham grande variações no interior de todas as sociedades, de acordo com o que os grupos de parentesco e os grupos domésticos locais tenham ou não direitos equivalentes sobre os direitos comuns, os pastos e os pontos de água. Em determinadas condições, que seria mister reconstruir, um clã de uma tribo, ou uma tribo dentro de uma confederação de tribos, se faz com o controle do acesso dos demais clãs ou tribos aos recursos comuns e se identifica com os interesses comuns através de tal controle das condições comuns de existência. Se estabelece deste modo, dentro da tribo, uma hierarquia entre linhagens aristocráticas e linhagens de gente do comum, o qual, em determinados casos, pode desembocar na formação de um Estado tribal (maures, baxtyâri), e de impérios (mongóis). Evidentemente, estes processos abrem caminho para diversas formas de exploração do homem pelo homem ou as acompanham. Deste modo, entre os qasqai, vizinhos dos baxtyâri, os chefes chagaram a transformar os serviços que prestavam em um fonte direta de benefícios, posto que exigiam pagamento em gado por ocasião da redistribuição periódica dos pastos, que só tinha de comunitários a aparência. É sabido que na África Oriental, o reino de Ankole, o rei era proprietário eminente de todos os pastos e todo o gado do reino, tal como o faraó no antigo Egito.

Todas estas transformações, que se movem no sentido do desenvolvimento das desigualdades sociais no interior das formas tribais comunitárias de organização comunitária, tem lugar dentro de duas formas de apropriação da natureza que acentuam a oposição: a apropriação “particular”, inclusive privada, do gado facilita o desenvolvimento de desigualdades entre linhagens, clãs e tribos, enquanto a apropriação “comum” dos pastos e dos pontos de água limita esse desenvolvimento e se opõem a ele.

Os agricultores

Para os agricultores tomaremos o caso das comunidades romenas estudadas por H.H. Sthal. Este, ao final de uma análise ao mesmo tempo histórica e antropológica em que combinava a observação das últimas comunidades arcaicas da Romênia com o estudo dos documentos históricos conservados desde a Alta Idade Média, classificou as formas destas comunidades em quatro grupos que traduzem as etapas de uma evolução histórica muito particular. Nas comunidades mais antigas, que exploram os bosques de montanha com ajuda de técnicas agropastoris extensivas, parece ser que no interior de cada comunidade tem havido desigualdades de acesso a todos os recursos pelas distintas famílias. Os rebanhos e os campos se movimentam pelo bosque segundo a boa vontade acordada entre os usuários. Neste marco, nem mesmo existiam regras de apropriação “particular” do solo, um pouco semelhante aos pastores requibat. Segundo H.H. Sthal este modelo arcaico foi rapidamente superado pelas comunidades que ele denomina “genealógicas”. Sob pressão do aumento da população e para manter a *igualdade* de acesso as terras boas, desigualmente distribuídas pela superfície do território, as

comunidades dividiram seu território em duas partes desiguais. A maior se manteve acessível à todos, para a criação de gado, a coleta etc., sem nenhum controle, como no sistema anterior, as terras boas de trabalho e os locais de plantio de pomares foram repartidos em partes iguais entre todas as famílias sobre a base de seus vínculos genealógicos: cada grupo de famílias descendentes de um mesmo antepassado recebeu uma parcela igual, de modo que o princípio de equivalência se manteve.

No entanto, devido a evolução demográfica desigual das famílias, algumas possuem muito mais terras por indivíduo do que as demais, de modo que a aplicação de um princípio de igualdade na apropriação do solo e de seus recursos desembocou, com o tempo e os avatares, em uma divisão desigual das terras boas. Estes dois tipos de comunidade, certamente, continuavam sendo comunidades de “homens livres”, no entanto, o estudo de sua evolução histórica faz aparecer, gradualmente, duas formas de avassalamento que vão se impondo.

Até o século XX, determinadas comunidades de Velaquia foram passando pouco à pouco a serem controladas por uma aristocracia de boiardos e de senhores de guerra (*voivode*), boiardos que por sua vez viviam em comunidades familiares e se apropriavam de forma comunitárias dos dízimos e as prestações que obtinham das comunidades camponesas. Compartilham estes tributos segundo o mesmo modelo de repartição das terras boas entre as famílias da comunidade camponesa. Logo, pouco à pouco, a crescente demanda de cereais, ligada ao desenvolvimento do capitalismo no ocidente, fomentou que os boiardos se apropriassem pessoalmente das melhores terras agrícolas e obrigaram ao camponeses a produzirem para eles o trigo que exportavam. Progressivamente os camponeses foram perdendo sua liberdade pessoal, foram “avassalados na gleba”, e deste modo, lentamente, as formas comunitárias de exploração das comunidades de aldeia se transformou em uma forma quase feudal. O boiardo se converteu em proprietário individual no interior de comunidades que perderam quase todas as formas de controle comunitário sobre suas terras. Mas isso não aconteceu em conseqüência de uma evolução puramente interna: fazia falta o desenvolvimento da produção para o mercado e dos países capitalistas nos países europeus ocidentais para que a evolução caminhasse nesse sentido.

Outro exemplo nos proporciona, mais uma vez, os incas. É sabido que estes, quando conquistaram as tribos ou comunidades de aldeia locais, as expropriaram completamente de suas terras, que passaram a ser propriedade eminente do Inca. Este último fez então dividir o território de cada comunidade em três partes: uma reservada ao seu “pai” o Sol, cujo produto se destinava aos sacerdotes e ao culto; outra reservada para si mesmo, ou seja, para as atividades religiosas do Estado, e a terceira era entregue graciosamente às comunidades locais para permitir sua sobrevivência, sob a condição de cultivar as outras duas partes de seu antigo território. Esta foi a transformação de um modelo anterior, não baseado na exploração, mas na reciprocidade, e John Murra mostrou que, inclusive antes da chegada dos incas, cada comunidade local reservava uma parcela das terras comuns para o cultivo do milho e a criação de lhamas, necessidades para o culto dos antepassados e dos deuses, e outra parte para as

necessidades de seus chefes (curaca), e dos necessitados, velhos, órfãos sem recursos etc. o sistema de exploração dos grupos locais pelo Estado Inca se desenvolveu a partir destas formas de propriedade comunitária. Temos aqui uma forma de exploração entre “comunidades” muito mais complexa que a dos boiardos romenos. Uma vez mais se constata a extrema diversidade de propriedade ao longo da história provêm de que traduzem uma evolução das relações, não apenas com a natureza, como também entre os homens. Como conseqüência se propõe a seguinte questão: É possível descobrir alguns princípios nesta diversidade de formas de apropriação da natureza e de suas distintas evoluções?

Até aqui não temos feito mais do que esboçar um inventário aleatório de algumas formas de apropriação do território e de seus recursos, naturais ou cultivados. Os reagrupamos, a propósito, em torno de dois grandes sistemas de produção da natureza, dos modos de subsistência e dos modos materiais de produção. O modo social de produção de uma sociedade se caracteriza pelas relações sociais que determinam as formas de acesso aos recursos naturais e aos meios de produção, organizam os processos de trabalho e determinam a repartição e a circulação dos produtos do trabalho social. Destas três funções das relações de produção, somente temos nos ocupado de algumas formas concretas da primeira, mesmo que no exemplo dos aborígenes australianos tenhamos ido além e sugerido como as relações de parentesco podiam assumir as três funções e constituir-se deste modo como o marco ou armação social da apropriação abstrata e concreta da natureza.