

POVOS 'SEM DEUS, SEM REI, SEM LEI'. ANTROPOLOGIA LIBERTÁRIA E ANARQUIAS EMPÍRICAS³⁵

PUEBLOS SIN DIOS, SIN REY, SIN LEY. ANTROPOLOGIA LIBERTARIA Y
ANARQUÍAS EMPÍRICAS

Gaja Joanna Makaran Kubis³⁶

Cássio Brancaloneo³⁷

Wellington Federico³⁸

Resumo

A presente tradução apresenta ao público de língua portuguesa a belíssima obra de Gaya Makaran e Cassio Brancaloneo, *Alebríjes anárquicos: Anarquía, práxis anticolonial e autonomia na América Latina*, que aplica a teoria antropológica para analisar as afinidades éticas entre o pensamento anarquista originário das lutas operárias e as formas de vida desenvolvida pelos povos indígenas. O horizonte ontológico vislumbrado por anarquistas, bem como pelas formas sociais das sociedades sem Estado baseia-se na dádiva e tem sido descritas pela etnografia como fundamento das anarquias empíricas. Consideramos crucial observar o aporte teórico oferecido pela antropologia libertária ao sistematizar as similitudes entre os povos sem Estado e a proposta antiestatal do anarquismo. O debate desenvolvido pelos autores certamente estimulará discussões sobre o estatuto da politicidade ampliando a perspectiva dos itinerários de navegação política. O esforço empenhado na elaboração dessa obra nos permite compreender o anarquismo como um conhecimento prático desenvolvido em diferentes épocas e territórios.

Palavras-chave: Anarquismo; Antropologia; Política.

Resumen

La presente traducción presenta al público de habla portuguesa la hermosa obra de Gaya Makaran y Cassio Brancaloneo, *Alebríjes Anárquicos: Anarquía, Práxis Anticolonial e Autonomía na América Latina*, que aplica la teoría antropológica para analizar las afinidades

³⁵Este capítulo incorpora e desenvolve os conteúdos publicados pelos autores no artigo 'Anarquias empíricas, anarquismo e antropologia frente aos fenômenos de autoorganização social e autonomia indígena e popular na América latina' na Revista de Antropologia e Sociologia Virajes (Makaran e Brancaloneo, 2022)

³⁶Profa. Dra. Gaja Joanna Makaran Kubis é pesquisadora associada da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM), vinculada ao *Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe* (CIALC). Autora de vários livros e artigos que versam sobre temas ligados à antropologia social; estudos linguísticos e filosofia política libertária. Contato: makarangaya@gmail.com

³⁷Prof. Dr. Cássio Brancaloneo é docente na Universidade Federal da Fronteira Sul, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL) e ao Grupo de Trabalho Anticapitalismo e Sociabilidades Emergentes (ACySE) do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Autor de várias publicações sobre Anarquismo; Autogestão; Anticapitalismo; Imaginários Contestatários; Movimentos Sociais Latino-americanos e Pensamento Político Latino-americano. Contato: cassiobrancaloneo@gmail.com

³⁸Mestre e Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL(2020). Bacharel e Licenciado em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ. Possui experiência como professor de pré-vestibular comunitário. Sua atuação profissional, acadêmica e política é voltada para os seguintes temas: Filosofia política; Ética; Racismo; Necropolítica.

éticas entre el pensamiento anarquista originario en las luchas obreras, y las formas de vida desarrolladas por los pueblos indígenas. El horizonte ontológico vislumbrado por los anarquistas, así como por las formas sociales de las sociedades sin Estado, se basa en el don y ha sido descrito por la etnografía como fundamento de las anarquías empíricas. Consideramos crucial observar la contribución teórica que ofrece la antropología libertaria al sistematizar las similitudes entre los pueblos sin Estado y la propuesta antiestatal del anarquismo. El debate desarrollado por los autores sin duda estimulará discusiones sobre el estatuto de la politicidad, ampliando la perspectiva de los itinerarios de navegación política. El esfuerzo invertido en la creación de esta obra nos permite entender el anarquismo como un cuerpo práctico de conocimientos desarrollado en diferentes épocas y territorios.

Palabras clave: Anarquismo; Antropología; Política.

O mundo contemporâneo está cheio desses espaços anárquicos e quanto mais êxito têm, menos ouvimos falar deles[...] As formas anarquistas de organização não se pareceriam em nada com um Estado, que implicariam uma incontável variedade de comunidades, associações, redes e projetos, em qualquer escala concebível, superpondo-se e cruzando-se de todas as formas imagináveis e, provavelmente, de muitas que não podemos sequer imaginar. Algumas serão muito locais, outras globais. (Graeber 2011:27,32)

E aquilo que nesse momento se revelará aos povos surpreenderá a todos, não porque seja exótico, mas sim pelo fato de que sempre esteve oculto quando era o óbvio.
Caetano Veloso³⁹

Começaremos nossa viagem pelo mundo dos alebrijes anárquicos com a busca de ferramentas úteis para detectar, analisar e entender as proximidades entre a perspectiva anarquista e as experiências de auto-organização indígenas e populares, relação que nos permite fundamentar a realidade das 'anarquias empíricas'. Para isso, consideramos necessário e proveitoso focar nossa atenção nos aportes da antropologia libertária⁴⁰ que nos ajudarão a sistematizar e explicitar os vínculos ao que parecem 'naturais' entre 'os povos sem Estado' e a proposta antiestatal e autonomista do anarquismo. De maneira que, como anunciamos na introdução, as zonas cinzentas e míticas da 'topografia política' habitadas pelos 'dragões anarquistas' (Gladys, 2014) e outros monstros inimagináveis se iluminem com o raio revelador da práxis. Isso nos ajudará a estimular o debate sobre os domínios e o estatuto da política e da politicidade, além do que se conformou como seu lugar canônico nos mapas de navegação política ao longo da modernidade hegemônica.

Aqui temos que sublinhar que, por razões de ordem analítica e expositiva, nosso

³⁹Tradução nossa. Letra da canção 'Um índio', disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=9HpqgwC3oZg>

⁴⁰Como apontamos na introdução usamos a palavra 'libertária' para transbordar o campo anarquista. Neste sentido, a antropologia libertária, por uma grande parte, contém a teoria anarquista, e por outra, faz referência às investigações minuciosas que compartilham com o anarquismo seus olhares e interesses.

principal interesse se concentrará na dimensão política das 'anarquias empíricas', sem que isso signifique descuidar ou invalidar o aspecto econômico que, de fato, consideramos incrustado ao político, onde um e outro se condicionam e se complementam irremediavelmente. Daí, pensar a política e a economia para além do binômio Estado-capital e das teorias dominantes nas ciências políticas e sociais é uma tarefa fundamental, primeiro, para ser coerente com sua própria etimologia: a polis da democracia ateniense, que, como retomamos de Castoriadis (1987), não era o que a ciência hegemônica chama de 'cidade-Estado', mas sim uma república, ou seja, uma sociedade política do *demos* ativo e direto na *ágora*; e o *oikos* (casa), cujas normas (*nomia*) se referiam ao doméstico, à célula familiar básica da *polis*, e não às contas de qualquer organismo centralizado pseudoestatal. Tomar esse caminho, como veremos, nos ajuda a desconstruir o olhar centrado no Estado capitalocêntrico, levando em conta que, ao longo da história e ao largo da geografia, inúmeros povos configuraram formas de regulação da vida coletiva que manejavam outros tipos de mecanismos e instituições políticas, como aqueles baseados em apoio mútuo e nos circuitos da dádiva (Kropotkin, 2012; Mauss, 2009; Brancalone, 2019; Graeber e Wengrow, 2023).

Isso nos permite ver o anarquismo não como uma ideologia utópica impossível de praticar, mas, pelo contrário, como uma conceitualização e politização moderna de práticas anárquicas disseminadas em diferentes tempos e espaços ao longo da trajetória humana e até mesmo não humana. Nesse sentido, poderíamos entender o anarquismo como 'extremamente realista', como uma ontologia que nos permite ver a 'anarquia do que é', conforme proposto pelo filósofo anarquista Daniel Colson:

Falar de ontologia é falar do que é, do que existe, das coisas, dos fatos. Ao contrário do se pensa frequentemente (alguns libertários também o fazem), o anarquismo não é um ideal ou uma utopia, nem tão pouco uma dessas ideias belas, porém irrealizáveis. O anarquismo é extremamente realista. Fala das coisas como elas são: o caos, os acidentes, a vida e a morte, a alegria, mas também tristeza e o sofrimento, relações de força e poder, o azar e a necessidade, tanto da existência humana quanto do mundo e do universo que são os nossos. Em duas palavras, a 'anarquia' do que é (Colson, Daniel; 'El anarquismo es extremamente realista' entrevista concedida a Amador Fernández Savater para a revista *Ballast*.2016).

Este exercício nos permitirá seguir com mais segurança pelos capítulos seguintes, dedicados à aprofundar várias das temáticas e propostas conceituais que aqui se esboçam. Assim, os aportes da antropologia libertária em quanto descrição e análise das práticas anárquicas dos povos nos servirão para ir identificando seus pontos de coincidência, reforçamento mútuo e fricção fecunda com o anarquismo, ao modo do nosso primeiro alebrije.

Anarquia e antropologia: afinidades eletivas

O anarquismo, ao mesmo tempo que é o filho bastardo da modernidade capitalista e o mais fervoroso reivindicador de suas promessas (liberdade, fraternidade, autonomia, laicidade, individualidade), tem sido o principal questionador de suas limitações e práticas que, em vez de libertar a humanidade, a submergem na mais profunda dependência e escravidão. Nessa tarefa estão conjugados os sonhos de um futuro melhor com a inspiração enraizada no passado e no presente, como aponta Gómez Müller (2014):

A crítica anarquista da modernidade não se deve ao romantismo ou à nostalgia do passado, mas sim ao anseio utópico por um futuro que supere a modernidade. A anarquia conjuga passado e futuro, memória e projeto, com vista na transformação do presente. O anarquismo é uma crítica moderna da modernidade, que leva em conta que a modernidade não é homogênea e contém em si tanto a tese capitalista como a sua antítese.

A anarquia, recuperando a obra pioneira de Proudhon, se constitui na tradição libertária na chave de um oxímoro, quando o pensador francês escreve que, nas sociedades modernas, os indivíduos buscam a 'justiça na igualdade, enquanto a sociedade busca ordem na anarquia' (Desjardins, 1876: 181). O geógrafo ácrata Élisée Reclus o segue de perto ao destacar que 'a anarquia é a mais alta expressão da ordem' (Reclus, 2002: 12). Dessa maneira, o conceito de anarquia como correspondente a um tipo de ordem social/cósmica cria uma ponte muito especial entre um repertório de experiências sociais igualitárias do presente e do passado e um projeto de transformação social com vistas ao futuro, um futuro possível e desejável enraizado no que já existe.

Assim, a finalidade da luta dos/das anarquistas é alcançar uma sociedade anarquica, ou a anarquia, cujas sementes já estão presentes e disseminadas por todo o mundo, resistindo às forças dissolventes da modernização capitalista. Contudo, não se trata de um retorno a uma suposta 'idade de ouro', pois, se de um lado se reconhecem as contradições e alguns dos problemas ligados às relações de poder e à hierarquia social das sociedades do passado e as sociedades não ocidentais, a imaginação anarquista também está ancorada em ideais morais de aprimoramento (sem fim) da experiência humana no mundo, vocalizando desejos de ampliação de espaços de liberdade e igualdade, em seus sentidos mais radicais. Nesse sentido, a conceitualização dialética da ordem anárquica que nos brinda Proudhon nos permite fugir da

sua essencialização da mesma como pureza, uma mera utopia ou, no melhor dos casos, uma etapa pré-histórica-mítica da humanidade, um paraíso para sempre perdido, e entende-la como um campo de forças dinâmicas/dialéticas sem síntese, onde o princípio da liberdade e de autoridade (Proudhon, 2008) nunca se anulam, o que significa que nossas anarquias empíricas estão em constante processo de conjurar as dinâmicas hierárquicas de dominação e exploração. A anarquia é a destruição e criação constante, a tensão e a contradição aparentes, igual a um alebrije constituído por uma pluralidade em esforço constante para alcançar o equilíbrio dinâmico⁴¹.

A ideia de anarquia como devir, desejo, projeto, *télos* da luta anarquista, tal como expressa por um dos expoentes clássicos do anarquismo, Errico Malatesta: 'A anarquia é o ideal que talvez nunca se realize, assim como nunca se chega linha do horizonte, que afasta à medida que nos aproximamos. O anarquismo é um método de vida e de luta, e deve ser praticado hoje e sempre pelos anarquistas, até ao limite das suas possibilidades, de acordo com o seu tempo e as suas circunstâncias' (Colombo, 2005: 202); Isto não diminui a importância dos legados das experiências de auto-organização que existiram e existem; E mais que isso, baseiam-se em elementos das próprias relações sociais concretas, como cooperação, reciprocidade e livre associação, segundo o define Eduardo Colombo: 'A anarquia é, portanto, a figura de um espaço político não hierárquico organizado para e pela autonomia do sujeito de ação (a autonomia do sujeito humano, sujeito construído como forma individual e coletiva). A construção desse espaço público e das instituições que o tornaram possível é uma tarefa sempre inacabada (Colombo, 2005:199). Sem dúvida, é esta dimensão prática da anarquia que nos vai interessar neste capítulo, e longe de ser uma essência, ela se apresenta polimorfa, segundo de acordo as necessidades, contingências e particularidades de cada sociedade e tempo histórico.

Agora bem, embora a palavra 'anarquia', de origem grega, contenha em sua morfologia uma negação e uma ausência: um 'sim'/'não' explícito, plasmados pelo anarquismo em seu famoso lema 'Nem deus, nem senhor...', nosso propósito é defini-la principalmente através de suas afirmações e presenças. Se entendemos o contexto específico do surgimento do termo e do movimento anarquista histórico, não nos surpreenderá que a identidade deste último nasça em oposição ao regime de dominação e exploração moderna, razão pela qual é associada, tanto por seus detratores burgueses como por seus seguidores ácratas, com uma negação radical do dito regime. A questão, no entanto, pode ser vista de maneira muito diferente se partirmos dos

⁴¹Para aprofundar sobre esse tema consulte Rivera Cusicanqui (2010; 2018), Makimartti e Makaran (2024), Makimartti (2024), Falleiros (2020).

princípios de liberdade (libertária) e igualdade (igualitária) que caracterizam o que o costume anarquista ocidental chamou de 'anarquia' e que, em diferentes culturas, poderiam receber um sem fim de nomes próprios. Assim, em vez de falar de um regime social simplesmente sem governo, sem Estado, sem leis, sem capital e sem Deus, propomos falar de sociedades com autonomia, com liberdade, com igualdade/equidade, com horizontalidade, com apoio mútuo, com autogestão, com democracia direta e deliberações que buscam construir consensos possíveis, com espiritualidades descentralizadas e cosmopolíticas que superam o princípio do Uno, e um longo etc.

A 'ciência das práticas' e o anarquismo

Será precisamente a partir do campo da antropologia, de onde começará a destacar o carácter afirmativo da anarquia contra a visão evolucionista e eurocêntrica das ciências sociais que constitui o Estado e o capitalismo como pontos universais e instituições cúspides do desenvolvimento humano. Assim, a antropologia libertária ajuda a entender o vínculo entre o anarquismo e as 'anarquias empíricas' de povos 'sem Deus, sem rei, sem lei', ou seja: sociedades potencialmente mais horizontais e não hierárquicas. Daí, a crítica anarquista à modernidade estadocêntrica capitalista e à visão evolucionista da história encontra na antropologia uma fonte de inspiração, ensinamentos e provas da viabilidade de sua aposta, ao mesmo tempo que a antropologia se aproxima da teoria anarquista terminando por compartilhar com ela uma grande parte de seu campo semântico brindando ferramentas conceituais valiosas para aprofundar o debate sobre auto-organização e autonomia social.

Revisemos brevemente a relação entre antropologia, anarquia e anarquismo, que, embora seja um caso de amor de longa data, nas últimas décadas parece ter se intensificado e tomado forma de um apaixonado companheirismo. Nesse sentido, encontramos tanto antropólogos auto assumidos como anarquistas, como aqueles/aquelas que, sem ostentar tal identidade, demonstram sua afinidade com a abordagem libertária, junto com uma quantidade cada vez maior de anarquistas que se nutrem da antropologia (anarquismo antropológico) para 'repensar o anarquia' (Taibo, 2015) e sua própria ação política⁴². Esta atração mútua se deve,

⁴²Um exemplo desta influência da antropologia poderia ser a obra do sociólogo anarquista Murray Bookchin, que retoma os aportes antropológicos em seu livro *A ecologia da liberdade* de 1982 (Bookchin, 1999), analisando os traços anárquicos das primeiras sociedades tribais. Sem mencionar o ideólogo anarcoprimitivista John Zerzan (2001), que emprega as descobertas da antropologia e da arqueologia para fundamentar sua tese sobre as sociedades nômades "primitivas" como exemplo de uma autêntica liberdade humana.

segundo Beltrán Roca (2008), das afinidades e influências recíprocas derivadas de sua experiência vital e do interesse teórico pelo subalterno, pelo marginal e, ao mesmo tempo, pelo subversivo frente às formas de organização social hegemônicas. Assim, o autor indica, seguindo Graeber, que a antropologia como 'ciência das práticas' é uma disciplina acadêmica privilegiada para vincular-se com o anarquismo. Por sua vez, o antropólogo brasileiro Guilherme Falleiros considera que os intercâmbios entre antropologia, o anarquismo e a práxis ameríndia desde uma 'abertura à alteridade' demonstram uma afinidade potente, embora tão pouco isenta de tensões dialéticas: 'Afinidade que é menos uma síntese do que uma afinação, embora uma harmonia complexa, composta de dissonâncias' (Falleiros, 2017, p. 38).

Se seguimos então, a pista dessas afinidades eletivas entre anarquismo e antropologia, encontraremos os expoentes clássicos do anarquismo, como o naturalista e geógrafo Peter Kropotkin e os irmãos Élie e Élisée Reclus, etnógrafo e geógrafo, respectivamente, e seus aportes para ao estudo das formações humanas e não humanas (a comuna medieval, os povos "primitivos", a colaboração entre espécies, etc.), que vincularam seus interesses com a antropologia a fim de encontrar a anarquia existente para além da hegemonia estatal e capitalista moderna. Igual que os antropólogos de tal renome como Alfred Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Edward Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss e, sobretudo, Pierre Clastres, que foram influenciados de diferentes maneiras pela teoria social anarquista. Falleiros (2017; 2020) demonstra as proximidades entre a dialética proudhoniana e as oposições binárias de Lévi-Strauss, que, por sua vez, foi professor de Clastres, também são relevantes. Igualmente, Morris (2008) relata a influência de Proudhon em Durkheim, que, embora não compartilhasse da concepção anarquista do indivíduo, retomava alguns de seus planejamentos para influenciar seu sobrinho, Marcel Mauss, antropólogo socialista, 'o pai' da etnologia francesa e autor de Ensaio sobre a dádiva (2009), uma referência clássica para a antropologia libertária. Além disso, Radcliffe-Brown, a grande figura da antropologia britânica burguesa, em sua juventude foi influenciado pelas teses de apoio mútuo de Kropotkin, a ponto de ganhar o apelido de 'Anarquia Brown' entre seus colegas universitários.

É a antropologia norte-americana, com nomes como Brian Morris (2008), Harold Barclay (1990), James C. Scott (2009; 2013) e David Graeber (2009; 2011; 2015; 2016; Graeber e Wengrow, 2023), que, desde os anos noventa, e sobretudo nas primeiras décadas do século XXI, experimenta sua própria virada anarquista e posiciona o estudo dos 'povos sem Estado' como uma nova fonte de inspiração para a teoria política e econômica anarquista. Ao recuperar

os aportes libertários de antropólogos como Marcel Mauss (2009), Marshall Sahlins (1973) e, sobretudo, Pierre Clastres (2009, 2013), constroem pontes entre a antropologia e o anarquismo no contexto do crescimento de suas correntes anticoloniais, 'indianistas' e 'primitivistas'.

Atualmente, além dos Estados Unidos, também na Europa e na América Latina se multiplicam trabalhos com enfoque libertário e anarcoantropológico, tanto etnografias de casos específicos como abordagens gerais da temática. Poderíamos mencionar, por exemplo, a coletânea *Anarquismo e Antropologia*, coordenada por Beltrán Roca (2008) em território espanhol, e os escritos do italiano Andrea Staid (2021) e do holandês Thom Holterman (2020). No caso da América Latina, destacam-se as pesquisas sobre os povos amazônicos, existindo uma presença com importante da antropologia brasileira, com autores como Eduardo Viveiros de Castro (2013, 2017), Guilherme Falleiros (2017; 2020), Renato Sztutman (2019, 2020), Beatriz Perrone-Moisés (2006; 2009) e Carolina Ramos Sobreiro (2017). A antropologia chilena, com Diego Mellado Gómez (2013; 2019; 2022) e seu diálogo com Clastres e Viveiros de Castro, além dos espaços abertos para a antropologia libertária por *Erosión. Revista de Pensamento Anarquista*; a antropologia mexicana, com Mikko Makimartti (2024), construindo pontes entre a teoria Proudhoniana do poder e o pensamento do povo *Mé'phàà*, além da rede cada vez mais extensa de colaboradores latino-americanos reunidos em torno de projetos como, por exemplo, *Palimpsestos: Revista de Antropología y Arqueología Anarquista* (2017).

Claro, como havíamos mencionado na introdução, as aproximações libertárias aos povos chamados indígenas não se realizam somente desde a antropologia; senão também desde a história, a sociologia, a geografia e as ciência política, com aportes valiosos de diferentes autores/as que veremos ao longo deste volume. Por outro lado, somos conscientes de que as referências anteriormente mencionadas e que formam parte da bibliografia básica do capítulo são incompletas e de nenhuma maneira esgotam a possível lista de investigações libertárias. Portanto, convidamos a somar mais nomes e trabalhos de pessoas que investigam as realidades latino-americanas a partir da antropologia e arqueologia libertárias, com o objetivo de construir e fortalecer uma rede de solidariedade e um intercâmbio acadêmico frutífero.

Antropologia libertária, seus significados e sua crítica à antropologia hegemônica.

Pois bem, foi Pierre Clastres quem colocou os fundamentos mais sólidos para uma 'antropologia política', cujo objetivo era 'refletir sobre a natureza do poder, sua origem e sobre

as transformações que a história lhe impõe de acordo com o tipo de sociedade onde é exercido' (2013: 9). Descobrir a origem antropológica do Estado, segundo ele, era o primeiro passo para sua possível superação: 'E talvez a solução do mistério sobre o nascimento do Estado nos permita estabelecer também as condições de possibilidade (realizáveis ou não) da sua morte' (Clastres, 2013: 11).

Além disso, Clastres empreende uma crítica da antropologia hegemônica por seus preconceitos 'modernos' etno/eurocêntricos e evolucionistas, escondidos por detrás de uma suposta cientificidade. Como consequência, a antropologia política de Clastres rechaça um objetivismo falso por trás do qual são frequentemente formulados juízos de valor que hierarquizam e estigmatizam como carentes ou vazias as formas sociais que não correspondem ao modelo estatal e capitalista moderno. Desta maneira, afirma Clastres, nem a civilização chamada 'ocidental' pode ser tomada como modelo universal ao que todos os povos devam aspirar e segundo o qual devam se orientar-se para 'progredir' ou 'civilizarem-se', nem a linguagem biologizante da antropologia clássica, que descreve as culturas sem Estado ou mercado capitalista como embriões em processo de desenvolvimento, explica realmente a existência de sociedades e instituições não estatais. Assim, interpela, ironicamente, a teoria evolucionista:

E por que esses fetos culturais do poder estão sempre destinados a perecer? Como se explica que as sociedades que os concebem os abortem regularmente? [...] As sociedades arcaicas seriam, deste modo, os girinos sociológicos, incapazes de acessar sem ajuda externa ao estado adulto normal. [...] que a história tem um único sentido único, que as sociedades sem poder são a imagem do que já não somos, e que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser (Clastres, 2013, p. 17).

Assim, a antropologia libertária, seguindo a crítica de Clastres, rechaça as dicotomias positivistas hierarquizantes (civilizado-selvagem, moderno-pré-moderno, avançado-atrasado, desenvolvido-embrião) e vê as sociedades não estatais como 'adultas', contemporâneas, dinâmicas e interrelacionadas com as problemáticas que atravessam as sociedades estatais.

David Graeber, o principal expoente da antropologia anarquista atual, ao destacar que 'o anarquismo tende a ser um discurso ético sobre a prática revolucionária' (Graeber, 2011, p. 13), propõe a antropologia como base para uma teoria social anarquista, tanto por seus temas e interesses: comunidades que funcionam segundo princípios libertários; como pelo papel que um antropólogo anarquista poderia ter ao unir em diálogo constante o 'momento etnográfico' (observação) com o 'utópico' (projeção): 'Um papel evidente do intelectual radical é precisamente este: observar aqueles que estão criando alternativas viáveis, tentando antecipar quais podem ser as enormes implicações do que já se está fazendo, e devolver estas ideias não

como prescrições, mas como contribuições, possibilidades, como presentes' (Graeber, 2011, p. 18). Desta maneira, a antropologia recorre o mundo 'completo de espaços anárquicos' para entregar seus 'presentes' que nos ajudam a pensar e atuar contra as heteronomias que nos sujeitam. Segundo Graeber, seu papel é visibilizar as experiências anárquicas marginalizadas e silenciadas pelos discursos dominantes, 'derrubar os muros' construídos entre as supostas sociedades modernas e 'primitivas', e abrir os imaginários acadêmicos e sociais para além do possibilismo estadólatra (Graeber, 2011, p. 57).

Em seu opúsculo em coautoria com o arqueólogo David Wengrow (2023), editado de maneira póstuma, Graeber coincide com Clastres em sua crítica aos preceitos e mitos da antropologia moderna, que responderiam a uma tradição autoritária, capitalista e colonialista do pensamento, ao rechaçar as teorias da evolução social, classificações reducionistas e especulações por uma parte degradantes (legado de Hobbes) ou, por outro lado, romantizantes (legado de Rousseau) dos povos primitivos. Ambas as tendências, influenciadas pelo evolucionismo e pelo racismo científico, se encarregaram, segundo os autores, de reduzir o potencial crítico dos povos não europeus a 'um espaço conceitual em que suas opiniões não pareciam ameaçadoras' (Graeber e Wengrow, 2023: 96). Assim, para as ciências sociais modernas:

As sociedades 'igualitárias' foram proscritas ao extremo inferior dessa escada [evolutiva], onde, no melhor dos casos, poderiam proporcionar alguma ideia acerca de como poderiam haver vivido nossos ancestrais; certamente, elas não poderiam ser imaginadas como partes iguais em um diálogo sobre como deveriam comportar-se no presente os habitantes de sociedades ricas e poderosas (Graeber e Wengrow, 2023, p. 81-82).

Desta maneira, o sentido de contar a história da humanidade de novo, desta vez desde um interesse libertário, é devolver ao 'selvagem' e ao 'ancestral' a poderosa capacidade de interpelarmos politicamente (o 'político', neste sentido, inclui o pensamento 'econômico' contra as separações modernas). Graeber e Wengrow propõem rechaçar o relato homogeneizador do passado que anula a pluralidade e a simultaneidade dos modos de organização social: política, econômica, religiosa, tecnológica; igual que ridicularizam o evolucionismo e a ditadura de uma linha do tempo onde o progresso e a civilização se encarnariam no princípio da autoridade, enquanto a liberdade e a igualdade radicais permaneceriam em um passado remoto, morto e irrelevante. Seu argumento significa permitirmos ver a história como 'um desfile de formas políticas' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 151): desde as mais anárquicas até as mais autoritárias, frequentemente em intermitências fluidas de umas às outras dentro de um mesmo grupo ('estacionalidade na vida social e política humana' [Graeber e Wengrow, 2023, p.136]). Isso,

além de negar a suposta inevitabilidade do triunfo da hierarquia, nos ajuda, por outra parte, a nos desprender de alguns mitos ácratas igualmente nocivos sobre o regresso a um ponto zero, uma época idílica de um suposto antes do surgimento da autoridade.

Graeber e Wengrow demonstram que nunca existiu tal paraíso pré-histórico, que os modos de produção não determinam automaticamente formas políticas mais ou menos livres: nem a caça e a coleta são mais libertárias, nem a agricultura mais autoritária; tampouco as formas de assentamento: bandos nômades seriam anárquicos por si só, nem o surgimento das cidades significaria sempre o nascimento do Estado, etc. Deste modo, pensamos, liberam o passado das determinações e automatismos, mostrando-nos que a única lei histórica é, paradoxalmente, a ausência de leis e a criatividade política: a anarquia do nosso devir como humanidade. Sua obra nos ajuda a repensar a antropologia libertária desde seu método e seus dilemas, apostando por uma visão, nos parece, muito mais anárquica que o reducionismo de algumas leituras 'primitivistas' ou 'contra estatais por natureza'.

Já não temos que escolher entre um início igualitário da história da humanidade e um autoritário. Despedimo-nos da 'infância da humanidade' e reconheçamos (como insistiu Lévi-Strauss) que nossos primeiros ancestrais não somente eram nossos iguais em termos cognitivos, mas também em termos intelectuais. Com toda probabilidade se depararam com os paradoxos da ordem social e da criatividade com tanta frequência como nós; e as compreenderam, ao menos os mais intelectuais deles, tão bem quanto nós, o que também significa tão mal quanto nós. Possivelmente foram mais conscientes de algumas coisas e menos de outras. Nem eram selvagens ignorantes nem sábios filhos e filhas da natureza. Eram, como disse Elena Valero sobre os Yanomami, somente pessoas como nós, tão perceptivos e tão confusas quanto nós (Graeber e Wengrow, 2023, p. 150).

Este exercício de mostrar a capacidade-criatividade política (*poiesis*) como um recurso inerentemente humana (o animal político de Aristóteles): 'a capacidade de refletir conscientemente sobre as distintas direções, que poderia tomar a própria sociedade e oferecer argumentações explícitas sobre por que deveria tomar um caminho e não outro' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 111); Tem por objetivo, como Graeber já propôs em seus Fragmentos... (2011), 'derrubar os muros' entre o 'selvagem primitivo' e o 'moderno e civilizado'. Desta maneira, os autores recuperam O pensamento selvagem de Lévi-Strauss, para criticar a visão moderna sobre 'o selvagem', segundo a qual o nível de desenvolvimento técnico concebido igualmente de maneira reducionista desde o 'desenvolvimento das forças produtivas', se traduziria automaticamente no nível de desenvolvimento intelectual, cultural e político das sociedades: 'incluindo aqueles que vivem da caça a elefantes ou da colheita de botões de lótus são tão [ou até mais] céticos, imaginativos, reflexivos e capazes de análise crítica quanto

aqueles que vivem de conduzir tratores, gerenciando restaurantes ou dirigindo departamentos universitários' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 123)⁴³.

O esforço dos autores por contar novamente a história da humanidade, partindo da afirmação de que a maneira como a modernidade tem pensado a (pré-)história fala mais sobre a própria modernidade do que sobre uma história real dos povos, se deriva de sua inquietude libertária, desta vez não pela origem do 'mal' (autoridade, hierarquia, desigualdade, Estado, patriarcado, etc.), cuja busca o livro rechaça, mas por entender como, frente a riqueza interminável de diferentes formas de politicidade que tem experimentado a espécie humana ao longo de sua história, nós, os contemporâneos perdemos a capacidade de experimentação sociopolítica e naturalizamos a dominação estatal como a única forma política viável:

O que tudo isso confirma é que buscar as origens da desigualdade social é, na verdade, fazer a pergunta errada. Se os seres humanos, durante a maior parte da nossa história, temos transitado fluidamente entre distintas disposições sociais, levantando e desmantelando hierarquias de modo habitual, talvez a verdadeira questão deva ser: como ficamos presos? Como acabamos em apenas um modo de vida? Por que perdemos essa autoconsciência política, antigamente tão típica da nossa espécie? Como acabamos tratando a preeminência e a subordinação não como soluções temporárias, ou sequer como a pompa e circunstância de algum tipo de grande representação teatral estacional, mas como elementos inalteráveis da condição humana? Se começamos interpretando papéis em obras, em que momento nos esquecemos de que estávamos atuando? (Graeber e Wedrow, 2023, p. 145-146).

Assim, uma antropologia anarquista ou libertária tem como objetivo principal devolver-nos a capacidade de movimento para 'desbloquear' nossos imaginários políticos, ao mesmo tempo que lança luz sobre a 'obra' na qual somos atores e que tomamos muito a sério, fetichizando o cenário, o vestuário e o roteiro.

Brian Morris (2008), por sua parte, identifica uma 'sensibilidade anarquista' que existiu em muitos episódios da história da humanidade, um 'impulso anárquico' que se manifestou de múltiplas formas desde a Antiguidade até o dia de hoje⁴⁴, e que as ciências sociais costumavam

⁴³O anarquista peruano Manuel González Prada já havia feito um exercício parecido de crítica ao discurso da 'civilização vs. Barbárie' no ensaio 'Nossos índios', publicado no volume Horas de luta em 1908: 'Onde não há justiça, misericórdia nem benevolência; onde se proclama lei social a luta pela vida, reina a barbárie. Que vale adquirir o saber de um Aristóteles quando se guarda o coração de um tigre? Que importa possuir o talento artístico de um Miguel Ángel quando se tem a alma de um porco?'(González Prada, 1978:15). Aprofundaremos este tema no capítulo III.

⁴⁴O autor enumera desde escritos taoístas, como O caminho e seu poder de Lao Tzu, o primeiro tratado 'anarquista', o pensamento da Grécia clássica, o mutualismo das sociedades de parentesco, as seitas religiosas milenaristas, os movimentos agrários como os diggers na Inglaterra os zapatistas no México, as coletivizações da Espanha da guerra civil, até os atuais movimentos ecologista e feminista. Longe de segurar alguma sorte de anacronismo da universalidade do anarquismo (este sim moderno), nos parece que apontar as distintas formas de manifestação desta 'sensibilidade antiautoritária' é um modo de sublinhar elementos concretos de dinâmicas autoorganizativas que, em determinadas circunstâncias, poderiam ser chamadas 'anarquias empíricas'.

ocultar ou menosprezar. Vários antropólogos se dedicaram a descrever e entender este impulso ácrata presente em muitas sociedades, entre eles Evans-Pritchard, que descreve o sistema político dos Nuer como 'anarquia com ordem' (embora consideremos isso uma reiteração desnecessária, seguramente derivada dos preconceitos que pesavam sobre o termo), e Harold Barclay, que busca a anarquia em sociedades sem governo como 'o fato comprovado antropológicamente'.

Sugerirei que a anarquia não é de nenhuma maneira inusual, que é perfeitamente uma forma comum de politicidade e de organização política. Não só é comum, como é provavelmente o tipo mais antigo de politicidade e que tem caracterizado a maior parte da história humana [...] a anarquia deve ser a mais antiga e um dos tipos mais duradouros de politicidade. Há dez mil anos, todos eram anarquistas (Barclay, 1990, p. 12, 42).

E, embora pudéssemos discordar de Barclay sobre sua definição reduzida de anarquia, que se limita simplesmente à semântica do termo 'sem governo', fazendo referência a sociedades que estão em sua maioria extintas, e não inclui as chaves adicionais sugeridas pelo anarquismo, em nada desprezamos seu aporte a complexização empírica e teórica do estudo das sociedades anárquicas.

Qual seria, então, o sentido de uma antropologia (e poderíamos adicionar: arqueologia, sociologia, história, etc.) anarquista ou mais amplamente, com enfoque e interesse libertários? Segundo Staid, se trataria de: "contribuir para uma desconstrução do mito da universalidade da dominação" (Staid, 2021, p. 104). Por sua parte, Faryluk, coordenador da *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista* identifica seu objetivo como: 'Visualizar pautas de organização política, técnicas de gestão dos recursos e formas de nos relacionar com o ambiente que sejam radicalmente diferentes daquelas que temos naturalizados no sistema estatal e capitalista' (Faryluk, 2017, p. 245-246). Assim, como indica o manifesto do coletivo The Black Trowel, nossos interesses deveriam se concentrar em 'aspectos da desigualdade social como crítica às formas autoritárias de poder e como um marco para habilitar relações iguatárias e equitativas', em um esforço para 'desmantelar os modelos hierárquicos simplistas do passado' (e do presente, dizemos nós), buscando 'examinar formas de poder horizontal, o poder das pessoas trabalhando na direção de um consenso coordenado, tanto em oposição quanto em paralelo com formas de poder vertical emergentes ou existentes' (*The Black Trowel Collectiv*, 2017, p. 31, 32).

sociedades onde o político e o social não estão separados, e os processos de regulação da vida coletiva prescindem de estruturas de poder hierárquicas perenes.

Nesse sentido, se buscaria romper com o relato hegemônico das ciências sociais, orientado ao redor dos Estados, 'grandes homens', conquistas e guerras imperiais, para ressaltar a cotidianidade das relações humanas em sua vitalidade horizontal, sua inter-relação com o entorno natural e suas formas de reprodução da vida em comum. Igualmente se rechaçaria, como postularam Clastres e Graeber, a visão positivista de progresso presente nas ciências sociais.

A metáfora do progresso correspondente a uma única trajetória linear onde transitam todos os povos e culturas do mundo, uns antes dos outros (isto é, iguais no espaço, mas separados no tempo), tem impedido conceber múltiplas trajetórias, onde povos e culturas transitam de maneira simultânea, mas diferente (iguais no tempo, mas separados no espaço). Estas trajetórias múltiplas não conformam um só caminho, mas redes com infinitas vias, algumas das quais teriam traços paralelos e outras, traços que se intersectam” (Araneda Hinrichs et al., 2017, p. 19).

Agora bem, após esta rápida, incompleta e, nesse sentido, arbitrária rota dos 'fragmentos de uma antropologia anarquista' (Graeber, 2011), nos parece crucial aprofundar os aspectos mais relevantes de sua contribuição e sua pertinência para os diálogos entre o anarquismo e os fenômenos empíricos de auto-organização e autonomia social, especialmente os que podem ser observados através das lutas e experiências indígenas e populares. O método etnográfico, necessariamente baseado na empiria, aponta para a análise antropológica uma veracidade nada desprezível, que justifica seu nome de 'ciência das práticas'. Entre seus aportes encontraremos a problematização da questão do poder, do governo e da justiça desde as sociedades não estatais, junto com o aspecto econômico da organização do trabalho, da produção e da circulação de bens e do excedente. Em ambos os casos, destaca-se a tendência de evitar, através da construção de instituições e mecanismos adequados, a concentração do poder político e do excedente econômico.

Anarquias empíricas: auto-organização social contra a dominação política e a exploração econômica.

A maioria das aproximações antropológicas à 'anarquia' faz referência às práticas das sociedades não estatais, que tendem a ser horizontais ou a serem escassamente hierarquizadas e que, embora não se definam como anarquistas, se baseiam em fundamentos ácratas. Como observa o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro:

As sociedades indígenas situadas no Brasil sempre foram sociedades com grande potencial anárquico. [...] Ou seja, eram sociedades que não tinham necessidade de produzir sistemas políticos piramidais com um líder fundamental. [...] Isso permanece nas sociedades indígenas como um impulso refratário a qualquer pessoa que fale em nome do todo (Viveiros de Castro, 2019)

Ele apoia Holterman, ao destacar 'a anarquia' e os 'fundamentos anarquistas' que podem ser observados em vários grupos étnicos de organizações não estatais:

A anarquia é, portanto, reconhecível na descrição de grupos étnicos livres de poder, sem que os grupos mesmos façam referência explícita a mesma. Por outro lado, isso cria a possibilidade de que os investigadores dotados de certa sensibilidade libertária descubram fundamentos anarquistas nos grupos antes mencionados. Qualquer que encontre termos como reciprocidade, solidariedade e equilíbrio de poder, ou que os utilize para descrever uma organização grupal indica uma tendência à organização social horizontal (Holterman, 2020, p.35).

Nas seguintes linhas tentaremos detalhar com mais detalhes os aportes da antropologia libertária enquanto dimensão política e econômica das sociedades anárquicas realmente existentes.

Exorcizando o Poder Coercitivo – A Política contra o Estado

Para Clastres, nas sociedades 'contra o Estado' existiria a ausência de poder coercitivo (e não de todos os tipos de relações de poder, coisa improvável), característica de

um enorme conjunto de sociedades onde os depositários do que em outros lugares seria chamado poder, na verdade, carecem de poder; onde o político é definido como um campo fora de toda coerção e toda violência, fora de toda subordinação hierárquica; onde, em uma palavra, não se dá nenhuma relação de ordem-obediência (Clastres, 2013, p. 12).

Em consequência, se dispõe a problematizar o conceito de poder, indicando que, embora não existam sociedades sem relações de poder, 'a coerção e subordinação não constituem a essência do poder político sempre e em todas as partes', e a organização política baseada no mando-obediência, típica das sociedades modernas capitalistas e estatais, é somente um caso particular, cultural e historicamente determinado, e de nenhuma maneira uma forma política universal (Clastres, 2013: 20). Suas reflexões, baseadas na etnografia dos povos tupi-guarani sulamericanos, se concentram nos mecanismos de dispersão do poder ('poder difuso', em Staid, 2021), nos quais os líderes sem mando são a instância moderadora e apaziguadora do grupo que, em vez de acumular poder coercitivo, buscam a resolução de conflitos e a construção de

um 'consenso difuso em toda a comunidade' (Staid, 2021, p. 58)⁴⁵.

Nesse sentido, as sociedades 'contra o Estado' careceriam de poder coercitivo não por incapacidade de forma-lo, mas por o considerarem um perigo para a vida em comum, posto que 'o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade constitui um questionamento da própria cultura; a intuição dessa ameaça tem determinado a profundidade da sua filosofia política' (Clastres, 2013, p. 39). Desta maneira, indica Clastres, algumas sociedades se empenham em construir as instituições que impedem a formação de um Estado em seu seio: 'O que mostram os selvagens é o esforço permanente para impedir que os chefes sejam chefes, a rejeição à unificação, é o trabalho de conjurar o Uno, o Estado (Clastres, 2013: 170). O seu "contra" não se refere, então, a luta contra um ente externo, algum Estado existente fora da sociedade, senão uma luta interna contra a hierarquia e a centralização do poder político. Daí, as sociedades sem/contra o Estado, que Holterman (2020) chama 'livres de dominação', embora estejam contidas pelas fronteiras estatais, mantêm uma autonomia relativa ao criarem suas próprias 'instituições que dificultam a acumulação de poder' no marco de uma cultura que rejeita a autoridade impositiva, o mando-obediência e a violência coercitiva⁴⁶.

Esse caráter horizontal das 'sociedades sem dominação', segundo Holterman, é possível graças à 'natureza mútua dos vínculos entre os setores na igualdade social entre os atores' (Holterman, 2020, p. 80). De fato, como demonstram Graeber e Wengrow em seu estudo histórico das sociedades nativas americanas, 'a igualdade é uma extensão direta da liberdade; de fato, é a sua expressão', em contraste com a 'igualdade ante a lei' dos europeus modernos, que simplesmente significava igualdade na submissão ao soberano: 'Os americanos, em vez disso, eram iguais na medida em que eram igualmente livres para obedecer ou desobedecer segundo acreditassem adequado' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 62). Os autores destacam a importância da liberdade de ação e da autonomia individual como valores máximos nessas sociedades, que só poderiam ser mantidas por uma base material comunitária. Esse 'comunismo' não apenas não contradizia a liberdade e a autonomia, como as garantias.

Os europeus lutam constantemente entre si para ter vantagens; as sociedades do norte das florestas orientais, em contraste com isso, garantiam aos seus membros os meios para uma vida autônoma, ou ao menos se asseguravam de que nenhum homem ou

⁴⁵Segundo Clastre, o que impede que o chefe se sobreponha à sociedade é a instituição da dívida que contrai com a comunidade, uma espécie de contrato político que, em troca de algumas conseqüências simbólicas e de prestígio, o obriga a tal generosidade que lhe impede a acumulação econômica que poderia resultar em uma ameaça para a horizontalidade do grupo.

⁴⁶Como assegura Clifton Ariwakehte Nicholas, cineasta kanienkehaca(mohawk): 'a maioria das comunidades mohawk rechaça a ideia de seguir a um líder.'Não é meu chefe, é meu primo', dizem'(en Depuis-Deri y Pillet, 2019;87)

mulher tivesse que subordinar-se a outro. Enquanto podemos falar de comunismo, este existia não em oposição à liberdade individual, mas sim em seu apoio. [...] Tudo funcionava para assegurar que ninguém tivesse a sua vontade subjugada pela de outro (Graeber e Wengrow, 2023: 66).

As formas básicas de liberdade social, tão apreciadas pelas sociedades com traços anárquicos, do passadas e do presente, e que, segundo os autores, a humanidade estaria perdendo em compasso ao desenvolvimento dos Estados, seriam: 'a liberdade de mudar-se de entorno', 'a liberdade de ignorar ou desobedecer ordens dadas por outros' e 'a liberdade de criar realidades sociais inteiramente novas ou de alternar entre diferentes realidades sociais' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 615).

De igual maneira, Mbah e Igariwey (2018, p. 50-51), ao observar a experiência das sociedades africanas, argumentam que, em maior ou menor grau, muitas dessas formações sociais manifestam elementos anarquistas. Os autores dedicam especial atenção ao que denominam 'comunalismo africano', um modo de vida específico caracterizado por: 1) a independência de diferentes comunidades próximas em relação de uma com a outra; 2) a autogestão econômica e política de comunidades que gerenciavam seus próprios assuntos sem interferência externa; e 3) a participação direta ou indireta dos indivíduos que integram as comunidades nos processos de tomada de decisão. Além desses traços do ambiente 'político', ressaltam características 'econômicas' como a ausência ou mínima estratificação social, o acesso pleno e igualitário à terra e outros recursos necessários para a subsistência, junto com o importante papel do parentesco e dos laços familiares na manutenção da coesão social e na regulação de conflitos.

Se tomarmos em conta que as anarquias empíricas não permitem coação ou obrigatoriedade em obedecer, podemos supor que criam outras formas de conseguir a coesão e a organização necessárias para uma vida em comum. Para Graeber e Wengrow, serão o 'debate racional, argumentos convincentes e o estabelecimento de um consenso social' (Graeber e Wengrow, 2023, p. 63), um *ethos* comum, poderíamos dizer. Nesse sentido, a 'falta' de governo como uma instituição centralizada de mando-obediência não significa uma falta de organização política, posto que, como disse Barclay: 'organização política não é sinônimo de governo. O governo não é mais que uma forma de organização política entre outras' (Barclay, 1990, p. 106). De fato, a antropologia demonstra que a organização política das sociedades horizontais costumam ser muito mais complexa do que os imaginários modernos sobre a questão.

'Como é possível encontrar soluções consensuadas graças a uma ação de comunicação coletiva apoiada por todos?' e 'Como as decisões tomadas podem ser aceitas sem necessidade

de recorrer à força?', pergunta Holterman (2020, p. 23), apoiado na etnografia dos povos do Chifre da África. Segundo o autor, o que permite o funcionamento dessas sociedades são 'formas de associação de caráter anarquista' baseada na cooperação, adaptação e integração, junto com uma organização intra e intergrupar de muitos cérebros. O princípio da policefalia, ou heterarquia, o que Barclay (1990) chama de 'uma rede acéfala de múltiplos nós' e Durkheim de "sociedade segmentada" possui grande afinidade com o princípio federativo proposto por Proudhon, segundo o qual o poder em vez de concentrar-se, se dispersa demográfica e territorialmente. De fato, se revisamos trabalhos antropológicos sobre a estrutura intercomunitária de vários povos indígenas, incluindo os que formaram parte de alguma formação hierárquizada de tipo estatal, como os impérios Inca ou Asteca, mas sobre tudo os povos nômades ou seminômades, descobrimos uma complexidade organizativa dirigida para evitar a centralização política e o desequilíbrio de forças, baseada no princípio da autonomia relativa das partes.

Assim, como indica Clastres (2009, 2013) com o exemplo Tupi-Guarani, a guerra, o conflito, o cisma a migração que fragmenta os grupos desempenham um papel importante na tarefa de exorcizar o nascimento do Uno, do poder político concentrado e separado da sociedade. Este rechaço à centralização do poder, ao reforçamento de líderes e a concentração demográfica excessiva das sociedades 'contra o Estado' o que as leva a um constante movimento centrífugo. Na mesma linha, Carolina Ramos Sobreiro, em seu 'experimento em antropologia anarquista' (2017), acompanhando o povo amazônico Mebengokré, empreende reflexões sobre o nomadismo como uma estratégia política antiautoritária vinculada estritamente com o manejo territorial e demográfico. Além da importância de seu caminhar para o desenvolvimento psicoecossocial das pessoas e do aporte ecológico em torno do qual formam parte intrínseca no marco de uma cosmopolítica própria, questão que desenvolveremos mais adiante, o nomadismo, a dispersão dos assentamentos e a liberdade de partir e criar comunidades novas⁴⁷ tiveram, segundo a autora, uma função anárquica de contradizer a política do Uno e diluir a concentração de poder: 'Este movimento demográfico de dispersão, acompanhado por cisões que diluem a concentração política, pode ser a operação de um dispositivo que evita a estatalização das comunidades, um fluxo que promove a liberdade política' (Ramos Sobreiro,

⁴⁷ Aqui Graeber e Wedrow(2023) sublinham que o nomadismo ou a dispersão, embora possam ser uma condição favorável para a manutenção de estruturas libertárias, não são sua condição automática, assim como uma estrutura mais densa demograficamente não tem por que traduzir-se irremediavelmente nos modos autoritários da política, observações úteis para evitar cair no essencialismo de certos 'primitivismos' que veriam a impossibilidade da emancipação em outros espaços que não sejam de bandos de caçadores-coletores.

2017, p. 122).

Nesse sentido, o que o olho moderno julgaria como fragmentação e debilidade, até mesmo imaturidade política, seria na verdade uma forma de evitar que as diferenças entre grupos e indivíduos que não se traduzem em consenso desencadeiem violência e/ou tentativas autoritárias de impor a unidade:

A instabilidade entre grupos, os conflitos e as divisões, ao contrário do que muitos poderiam pensar, não é resultado de um fracasso político comunitário nem nada parecido. De fato, é a forma privilegiada de transformação política e uma das formas de dar origem a novos grupos. [...] A divisão e a fundação de uma nova aldeia pode ser uma forma de compôr a distribuição demográfica de um povo de forma mais equilibrada e dispersa, seguindo o modelo de uma constelação.[...] A demografia antiautoritária de Mebengokré dilui os centros de demasiado poder e desenha a distribuição dos povos como estrelas em uma constelação (Ramos Sobreiro, 2017, p. 119).

Esse caráter (con)federalista dos povos, que se encaixaria nas abordagens e debates anarquistas sobre o tema da organização social tanto em nível de células base como a nível macro/intergrupar, é complexificado por Guilherme Falleiros que, debatendo com Clastres e baseando-se na 'dialética serial perspectivista e sem síntese' de Proudhon e sua influência na proposta de oposições binárias de Claude Lévi-Strauss, vê um movimento pendular entre as tendências centrífugas e centrípetas na organização dos povos ameríndios:

O estudo das formas políticas ameríndias mostra, por outro lado, que seu (con)federalismo se caracteriza por ciclos de maior concentração e maior dispersão: as conjunturas estruturais do 'quase-estado' seriam o ápice de um ciclo de magnificação, tendo como polo oposto de atração a fragmentação e a dispersão em pequenas coletividades[...] um desequilíbrio instável de poderes (Falleiros, 2017, p. 32-33).

Assim, o autor rechaça uma interpretação, segundo ele, maniqueísta da postura 'contraestatal' de Clastres, apoiado nos estudos de seus colegas Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman sobre as confederações e chefias dos povos amazônicos e sua proposta de 'dualismo em desequilíbrio feito política' (2009), e assegura:

Na dialética ameríndia, os polos da oposição binária que constituintes de uma série aparecem como perspectivas distintas sobre a mesma relação. [...] O problema das diferentes perspectivas na América indígena, vista por Lévi-Strauss tem como princípio a busca pela 'paridade' [...] Essa busca é um movimento que não se estabiliza, oscila entre o cíclico e o pendular, aparecendo na alternância de gerações, estacionalidade cósmica e na alternância entre 'contra-estado' [em referência a Pierre Clastres] e 'quase-estado', entre a fragmentação em pequenos coletivos e a formação de grandes ligas e confederações (Falleiros, 2017, p. 26).

Assim como os polos opostos do princípio de liberdade e de autoridade de Proudhon

(2008) que nunca se anulam e permanecem em constante movimento dialético sem síntese, os povos ameríndios, segundo Falleiros, em seus movimentos pendulares de alternância temporal, impedem a 'estabilização de totalidades hierárquicas'. Suas políticas são desestabilizantes e oscilantes, onde o centro e a periferia se alternam ('errância do centro') e as forças do Uno se contrapõem de maneira dinâmica sem se anularem do todo.

De modo semelhante, em referência às formas (pré)históricas de desenvolvimento humano, Graeber e Wedrow falam de 'estacionalidade na vida social e política humana' (2023: 136), onde, dependendo da época do ano ou da necessidade conjuntural, as sociedades tendiam a fluir entre formas mais anárquicas ou hierárquicas, com uma surpreendente capacidade de movimento entre diferentes sistemas políticos e em oposição às visões evolucionistas e unidirecionais da história:

Nossos ancestrais se comportavam de maneira muito similar aos Inuit, aos Nambikwara ou aos Crow. Passavam de umas disposições sociais para outras; construíam monumentos e os desmantelavam; permitiam o surgimento de estruturas autoritárias em certas épocas do ano, para logo deixá-las de lado... e tudo isso, ao que parece, sob o entendimento de que nenhuma ordem social era fixa nem imutável. O mesmo indivíduo podia experimentar a vida no que nos parece em ocasiões uma banda; outras vezes, uma tribo; e, em outros momentos, algo com algumas das características que identificamos com os Estados (Graeber e Wengrow, 2023, p. 141).

Essa tendência, que poderíamos denominar como anárquica, dos povos indígenas do nosso continente permite-lhes moverem-se continuamente além dos dualismos 'irreconciliáveis' e da síntese como morte, tal como definia Proudhon, e sobra magistralmente resumida nas seguintes palavras de Perrone-Moisés:

Se os mundos ameríndios fogem continuamente de definições e caracterizações inequívocas (e não apenas em relação à sua organização política), é certamente porque sua filosofia bipartida supõe o constante jogo entre possibilidades antitéticas. O que significa dizer que seus polos estão sempre presentes, e de sua presença concumitante depende o bom andamento do cosmos. Não são mundos de isto ou daquilo, mas mundos de ambos. Mundos concebidos na e pela alternância, em eterno desequilíbrio, escapam, não por casualidade, a qualquer unificação analítica. Sempre falta a síntese que na filosofia ameríndia equivaleria à morte (Perrone-Moisés; 2006).

Que consequências tem esses descobrimentos antropológicos para nossa definição de anarquias empíricas e para o próprio anarquismo como ontologia, teoria social e aposta política? Pensamos que, ao mesmo tempo que a antropologia nos ajuda a conhecer e conceitualizar a 'anarquia realmente existente', das sociedades potencialmente horizontais, nos adverte de seus claro-escuro, que habitam os espaços 'de um e do outro ao mesmo tempo que ambos e de nenhum'⁴⁸ em movimento dialético, aportando assim para a complexizar e enriquecer a teoria

⁴⁸Poderíamos comparar com a lógica trivalente aymara ou a regra do 'terceiro incluído' que nega o binarismo excludente e admite que as coisas podem ser uma e outra ao mesmo tempo. Como o chama Rivera Cusicanqui:

anarquista e sua capacidade de visualização das utopias possíveis para além do maniqueísmo ou de idealizações nocivas. Dessa maneira, podemos pensar na fragilidade da fronteira entre an-arquia e arquia (*arché*), em outras palavras, entre o princípio da liberdade e o princípio da autoridade, onde o primeiro nunca é 'natural', dado para sempre, ou emanado desde uma suposta essência libertária de 'primitivos', mas sim uma contingência, uma escolha e construção premeditada que pode ser facilmente substituída por formas políticas heterônomas, entre as quais o Estado seria somente uma delas. Como alerta Barclay:

Uma sociedade pode ser livre de governadores, polícia, cárceres e leis de todo o aparato de governo — mas isso de forma nenhuma garante que será uma sociedade livre e igualitária. A dependência das políticas anarquicas de sanções difusas e religiosas pode conduzir à tirania. As zombarias, os rumores, o ostracismo e a violência física que formam parte de tais sanções frequentemente parecem inflexíveis, implacáveis e cruéis. E, como sabemos pela nossa experiência de cidades pequenas, há pouco lugar de refúgio de tais sanções, sempre e quando um desejo permanecer dentro da comunidade (Barclay, 1990, p. 27).

Uma Economia para a Liberdade

Agora bem, a dimensão política da organização das sociedades horizontais é, sem dúvida a mais destacada pela antropologia anarquista, posto que, como afirmava Clastres, indo a contra corrente de seus colegas marxistas, é a ruptura da igualdade política e o exercício do poder coercitivo o que permite a emergência da desigualdade e da exploração econômica.

A maior divisão na sociedade, a que funda todas as demais, incluindo, sem dúvida, a divisão do trabalho, é a nova organização vertical entre a base e o ápice; é a grande ruptura política entre possuidores da força, seja bélica ou religiosa, e os submetidos a esta força. A relação política de poder precede e funda à relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política; o poder está antes do trabalho; o econômico é um derivado do político; a emergência do Estado determina o aparecimento das classes (Clastres, 2013, p. 165).

No entanto, isso não significa que a antropologia libertária descuide a dimensão material da reprodução da vida nas 'sociedades horizontais', onde, de fato, política e a economia necessariamente caminham juntas e compenetradas. Ao modo do 'fato social total' de Mauss, a economia dos povos não estatais forma parte intrínseca e dificilmente separável da vida social em sua totalidade, compenetrada com a organização política, a espiritualidade, a territorialidade e a subjetividade comunitária (Arai, 2023). Nesse sentido, e como já mencionamos, a liberdade

'Um tecido intermediário (taypi), uma trama que não é nem um nem o outro, mas todo o contrário, é ambas as coisas ao mesmo tempo'.

e o antiautoritarismo político vão acompanhados por uma economia comunalista que as possibilite e afiance, como vimos com Graeber e Wengrow quando vinculam a liberdade e a autonomia individual nas sociedades ameríndias com um certo nível de 'comunismo de base'⁴⁹

ou seja, comunismo como certa pressuposição de compartilhar daquilo que se pode esperar de pessoas que não são inimigas, que respondam às necessidades mútuas [...] A ajuda mútua — aquilo que os observadores europeus contemporâneos se referiam como 'comunismo' — se considerava condição necessária para a autonomia individual⁵⁰ (2023, p. 88, 167).

Daí, tal como no caso da reflexão econômica anarquista, o apoio mútuo (sistematizado por Kropotkin), a reciprocidade a solidariedade, que entram nos círculos da ética da dádiva baseada na socialização ou comunalização dos meios de produção e reprodução da vida, para além da regra de não acumulação e/ou da doação/destruição ritual do excedente acumulado, constituem os valores e instituições básicas das economias antiestatais e anticapitalistas e os fundamentos necessários da política antiautoritária.

Não cabe dúvida de que a antropologia anarquista retoma a economia da dádiva teorizada por Mauss⁵¹, com clara influência de Kropotkin e Proudhon, para, por uma parte, demonstrar uma tendência que tem existido ao longo da história humana e não humana e, por outro, propôr alternativas ao sistema capitalista que tem hegemonizado, embora todavia não tenha subsumido totalmente, nossas relações. Nesse sentido, Norihisa Arai põe em diálogo a antropologia anarquista e a obra de Mauss e, com base na investigação etnográfica realizada em comunidades atuais de Oaxaca, México, e da serra andina na Bolívia, assegura:

A relação social que constrói a dádiva/reciprocidade representa um núcleo articulador de alternativas civilizatórias. [...] a dádiva estabelecida como base do comunismo, sempre se apresenta como uma transição necessária para todas as construções alternativas ao sistema capitalista e mercantil. Se trata de um princípio básico que tem existido ao longo da história humana que ficou a margem do intercâmbio equivalente, pelo qual requer revalorar a importância dessa instituição da dádiva/reciprocidade para poder construir alguma proposta contrassistêmica (Arai, 2023, p. 5).

⁴⁹Em seu livro *Debt. The first 5000 years* de 2011, dedicado a história alternativa da economia, Graeber define o comunismo de base com a velha máxima socialista 'a cada qual, segundo suas possibilidades, a cada qual segundo as suas necessidades', se forem cumpridas algumas condições como que as pessoas envolvidas não se considerem inimigas(um nós comum), que as necessidades sejam consideravelmente grandes e os custos suficientemente razoáveis.

⁵⁰Nos parece apropriado recordar aqui a anedota clássica dos inuit do livro dos esquimós de Peter Freuchen recuperada por Graeber. Um caçador inuit responde ao antropólogo após receber seus agradecimentos por compartilhar sua caça: 'Aqui em nosso país somos seres humanos e, dado que somos humanos, nos ajudamos mutuamente. Não gostamos de escutar agradecimentos. O que eu levo hoje, você levará amanhã. Aqui dizemos que os presentes fazem escravos, e o chicote, cães'(Graeber, 2016:150)

⁵¹A economia da dádiva fomenta a competição na generosidade, que se torna sua regra principal e a fonte do prestígio político(por exemplo, o kula na Malásia, o potlatch dos nativos do Canadá).

O rechaço da propriedade privada que faz o anarquismo, iniciando com o famoso ensaio de Proudhon 'O que é a propriedade?', coincide com a conceitualização antropológica da propriedade comunal/coletiva e a tendência comunista das sociedades horizontais em quanto aos meios de produção e reprodução da vida. Isso, no entanto, não significa que não exista nestas sociedades a noção de propriedade exclusiva e intangível, que permanece fora do coletivo, significa simplesmente que ela não constitui a base da ordem social. De fato, asseguram Graeber e Wengrow a tendência, nada alheia na antropologia libertária, de buscar a origem da propriedade privada como o 'princípio do mal' carece de sentido, posto que:

Se a propriedade privada tem uma origem, é tão antiga como a ideia do sagrado, que por sua vez é tão antiga como a humanidade mesma.
A pergunta realmente pertinente não é tanto quanto aconteceu isto como quando chegou a ordenar tantos outros aspectos dos assuntos humanos (Graeber e Wengrow, 2023, p. 205).

Assim, os autores localizam a propriedade privada dentro da história humana em referência ao sagrado; ou seja, na maioria das sociedades não modernas somente os objetos sagrados eram privados, enquanto que para a civilização chamada ocidental, sobre tudo em sua faceta capitalista, ao contrário, as posses privadas se convertiam em sagradas, o que santificou a propriedade e a impôs como a regra de ouro das relações humanas:

Reconhecer esses paralelos íntimos entre a propriedade privada e as noções do sagrado é também reconhecer o que há de historicamente estranho no pensamento social europeu. Trata-se do fato de que — diferentemente das sociedades livres — tomamos essa qualidade absoluta e sagrada da propriedade privada como paradigma para todos os direitos e liberdades humanas. [...] Aqueles que não compartilhavam dessa peculiar concepção europeia do sagrado podiam ser mortos, torturados ou presos arbitrariamente (Graeber e Wengrow, 2023, p. 201).

Outro dos aspectos chave para a antropologia libertária vem a ser a crítica à visão produtivista da economia, própria das ciências modernas, incluindo a análise marxista. Assim, a suposta pobreza das sociedades 'igualitárias' e sua sobrevivência quase à margem da animalidade por encontrarem-se na fase primitiva do desenvolvimento histórico das forças produtivas, é rechaçada e substituída pela proposta de Sahlins (1973) sobre as 'sociedades da abundância'.

Começando por Clastres, as investigações antropológicas críticas vão questionar o sentido da produtividade na cultura moderna, ressaltando a capacidade dos "primitivos" de satisfazerem exitosamente suas necessidades com o menor tempo possível dedicado ao trabalho, sem produzir mais excedente do que aquele dedicado à dádiva (rituais, reciprocidade

intercomunitária). O que garante tanto a estrutura igualitária da sociedade, como a sustentabilidade de sua relação com o entorno natural. Se trataria desta maneira das 'sociedades subprodutivas' (Staid, 2021), não por serem 'atrasadas ou incapazes', mas por escolha social própria, vinculadas com os valores que sustentam sua ética econômica, como o apoio mútuo, a reciprocidade e a horizontalidade/igualdade. Daí a importância da regra de ouro do anarquismo: 'nem senhores nem escravos', que rege a organização do trabalho, seus meios e seus frutos, como expressa Clastres em referência às sociedades igualitárias:

Na sociedade primitiva, sociedade igualitária por essência, os homens são donos de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade [...] quando a atividade produtiva se torna trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que desfrutarão de seu produto, essa sociedade já não é primitiva; torna-se uma sociedade dividida entre dominantes e dominados, entre senhores e súditos, e deixa de exorcizar aquilo que a está destinado a matar: o poder e o respeito ao poder (Clastres, 2013, p. 165).

Como a serpente oróboros, que morde a própria cauda, a igualdade econômica é garantida pela inexistência de poder político capaz de obrigar os demais a trabalhar além de suas necessidades e de expropriar os meios e os frutos de seu trabalho; ao mesmo tempo que a horizontalidade política está afiançada pelo vínculo comunal baseado na solidariedade entre iguais. Assim, o que os Guaranís, descritos por Clastres costumavam chamar de mborayu, 'o espírito que nos une', para o anarquismo poderia traduzir-se como anarquia, ou seja: a existência desse espírito igualitário comum, este amor fraterno, respaldado pelas instituições hostis à acumulação de poder e capital.

Cosmopolítica e Ecologia Social

Sem dúvida, um dos aspectos mais vivos, embora paradoxalmente pouco explorados, das 'afinidades eletivas' entre antropologia e anarquismo é a ecologia. Frente a crise civilizatória que alguns, como Taibo, interpretam como um colapso (2017), tem-se dado um acelerado desenvolvimento de tendências verdes do anarquismo, que se inspiraram nas práticas dos povos indígenas para pensar relações ecossociais alternativas à mediação estatal capitalista.

Embora no presente volume não possamos desenvolver a temática ecossocial⁵² tal como ela merece, conscientes de que um tema tão exigente nos pede uma maior investigação e

⁵²Para conhecer as reflexões recentes sobre a temática publicadas na América Latina ver, por exemplo, Mellado (2019) e Diaz Hormazábal e Guíñez (2023)

dedicação, queremos pelo menos apontar alguns pontos de diálogo e intersecção entre os aportes da antropologia libertária, as cosmopolíticas dos povos indígenas e as propostas anarquistas de alternativas sociais inspiradas por elas. Vejamos.

Cosmopolítica e Perspectivismo Multinaturalista Ameríndio

Até agora, nosso olhar sobre a política e o social tem sido bastante antropocêntrico, posto que reduzimos, por uma questão de clareza expositiva, os aportes dos povos indígenas somente à forma de organização entre humanos que poderiam parecer 'dissecadas' do cosmos. Portanto, nos parece importante, ainda que de maneira breve, sublinhar que o pensamento e a práxis sociopolíticos dos povos são indissociáveis de suas cosmologias subjacentes, esfera onde o aporte da antropologia é sem dúvida imenso. Nesse sentido, o 'pensamento selvagem' (Lévi-Strauss) ou 'alma selvagem' (Viveiros de Castro) são reinterpretados e adotados pelo anarquismo para seguir destruindo a 'arché', o princípio do Uno regente do universo (anarquismo como ontologia), ao mesmo tempo que põe em dúvida a separação epistêmica moderna, tão pouco alheia a certas correntes do anarquismo novecentista, entre cultura e a natureza, razão e corpo, o racional/científico e o espiritual/mágico.

Vejamos a proposta do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2013, 2017) sobre o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo, que tem sido retomada em várias análises da antropologia libertária (Falleiros, 2017, 2020; Mellado, 2019, 2022; Sztutman: 2019; 2020), a qual nasce a partir do diálogo com a obra da antropóloga Tania Stolze Lima (1996). Trata-se de tornar visível, muito em contraste com a ontologia 'ocidental moderna', uma ontologia relacional baseada na comunidade espiritual entre os diferentes seres que povoam o cosmos e a multiplicidade de suas formas/corpos, que Viveiros chama de 'roupas', que determinam os múltiplos pontos de vista ou perspectivas:

Se trata da concepção, comum para muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. [...] não sinalizam para regiões do ser, mas sim para configurações relacionais, perspectivas mutáveis, em suma, pontos de vista (Viveiros de Castro, 2017, p.301, 303).

Daí, seu perspectivismo é, como ele mesmo o define:

O modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas,

fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos — é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e a si mesmos. [...] Em suma, os animais são pessoas ou se veem como pessoas. Essa concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) para esconder uma forma interna humana, normalmente visível somente para os olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos (Viveiros de Castro, 2017, p. 304).

Essas diferentes perspectivas de um cosmos humanizado (animismo) mais que um cosmos animalizado (naturalismo)—'A condição original comum dos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade' (Viveiros de Castro, 2017: 308) —deve, no entanto, permanecer separadas em seus mundos, que somente se podem juntar em condições muito específicas (xamanismo) ou por obra de seres que habitam entre os mundos.

Dito perspectivismo se une com ele o conceito de multinaturalismo ameríndio, que o antropólogo define em contraste com as 'cosmologias multiculturalistas modernas'. Estas últimas, segundo o autor, se baseiam-se no pressuposto da 'unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas', ou seja, a universalidade da matéria e na condição biológica que somos como seres vivos, e a subjetividade/particularidade espiritual como culturas. Em contraste, como diz Viveiros de Castro, 'a concepção ameríndia suporia, pelo contrário, uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma particular' (Viveiros de Castro, 2017, p. 302-303). Isso significa 'uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum a todos os seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa cambiável e descartável' (Viveiros de Castro, 2017, p. 305).

Daí, o perspectivismo multinaturalista não seria um relativismo: 'não é representar de diferentes maneiras o mesmo mundo', mas sim 'relacionalismo' (Viveiros de Castro, 2017, p. 331): 'todos os seres vêem da mesma maneira; o que muda é o mundo que eles vêem' (Viveiros de Castro, 2017, p. 328). que primeiro nega a ontologia unitária do ser ou o princípio único e, segundo, subverte a epistemologia moderna, posto que significa: 'uma unidade puramente pronominal, representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só 'cultura', múltiplas 'naturezas'; epistemologia constante, ontologia variável' (Viveiros de Castro, 2017, p. 329). Nesse sentido, o xamanismo seria 'uma política cósmica' capaz de incorporar a politicidade dos povos ameríndios à interação social com diferentes seres de um cosmos múltiplo povoado por 'intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias' (Viveiros de Castro, 2017, p. 309-310).

Os planejamentos de Viveiros de Castro têm inspirado diferentes interpretações que

explicitam sua conexão com o pensamento anarquista e seu potencial contraestatal. Assim, Renato Sztutman (2020), da Universidade de São Paulo (USP), nos propõe uma 'discussão sobre as consequências políticas do conceito de perspectivismo ameríndio', que, para ele é em conexão com Clastres, uma clara 'cosmologia contra o Estado'. É assim porque a conceituação de Viveiros de Castro nos oferece um verdadeiro 'giro ontológico', ao propôr uma ontologia multinaturalista, ou seja: 'um pluralismo ontológico' de caráter perfeitamente anárquico que supõe 'um ato político de descolonização permanente do pensamento'. Segundo Sztutman, o perspectivismo nos possibilita entender a política ameríndia como uma cosmopolítica, visto que: 'a política yanomami se definiria, em suma, como um grande esforço diplomático de composição entre mundos, que tem no xamanismo um sustentáculo fundamental' (Sztutman, 2020: 187). Essa visão, que 'politiza a natureza ao mesmo tempo que cosmologiza a política', segundo o autor, nos ajuda a ampliar nossas margens da imaginação sociopolítica desde um olhar radicalmente crítico das instituições modernas, que rechaçam a 'hierarquização do Ser' e a totalização no Uno:

O perspectivismo consiste, em suma, em um rechaço das fronteiras ontológicas e da hierarquização do Ser. É possível, como apontam os Guaraní, transitar entre perspectivas divinas e humanas, divinizar-se, o que para eles é um horizonte altamente desejado. Mas também é possível, como preferem os Yudjá apresentados por Lima, transitar entre perspectivas animais. [...] O que se conjura, em suma, é o processo mesmo de totalização: não permitir que o ponto de vista seja capturado e detido por um só sujeito ou dispositivo, e com isso fazer diferir as perspectivas, 'multiplicar o múltiplo' (Sztutman, 2020, p. 192-193).

Para Diego Mellado, por sua parte, o perspectivismo ameríndio permite conceber outras formas, muito mais anárquicas, da relação que estabelecem os sujeitos com a alteridade desde um 'campo sociocósmico povoado por pontos de vista' (Mellado, 2022, p. 31), onde a anarquia seria 'um descobrimento cosmológico contra o absoluto', como assegura em sua palestra sugestiva 'Multinaturalismo e Anarquismo: Uma Leitura Perspectivista sobre a natureza e a cultura no pensamento anarquista' (2019). O autor, além de brindar-nos com um importante e original trajeto pelo pensamento ecológico/naturalista do anarquismo começando por Kropotkin e Reclus, sublinha o aporte das cosmologias ameríndias e sua concepção plural do universo (poderíamos dizer melhor, pluriverso) a negação da *arché*, do *Uno* e do absoluto, questões tão importantes para o pensamento ácrata. Daí, a antropologia libertária confirma a crítica anarquista da 'dimensão ontológica da natureza considerada enquanto essência transcendente, substância imanente, causa de si mesma, *arché*, unidade ou progenitora única do múltiplo' (Mellado, 2019, p. 1000). Nesse sentido, o autor vê 'um interessante potencial' na proposta de Viveiros de Castro, politizada desde o anarquismo como uma cosmopolítica ou

'uma ecologia política onde se intersectam poderes e intenções fora e contra o Estado, para além do humano e em concordância com o meio' (Mellado, 2019, p. 1017). O anarquismo encontraria nas cosmovisões ameríndias um aliado para a sua crítica ao antropocentrismo, unitarismo e cientificismo moderno, como também alternativas ecológicas:

Embora o anarquismo tenha se nutrido no léxico iluminista, emancipatório e moderno, este constituiu uma forte crítica ao antropocentrismo e ao cientificismo característicos da época, elaborando uma visão ecológica em torno das relações sociais que não é somente uma posição política, mas também uma filosofia natural dotada de uma perspectiva cósmica que antes de ocupar-se de uma origem lógica, se perguntou a cerca da interação entre os componentes que povoam cada universo (Mellado, 2019, p. 1002).

Para fechar nossa breve revisão do enfoque cosmopolítico e seu possível impacto na teoria anarquista, nos parece útil propôr uma definição de cosmopolítica desde um olhar libertário. Assim, Winter (2015), rechaçando a visão antropocêntrica e retornando à noção de ontologia relacional, nos sugere que:

As sociedades e culturas, incluída a moderna ocidental, são subconjuntos de coletividades, e que não há tal coisa como sociedades ou culturas exclusivamente humanas, mas sim coletividades mistas, híbridas em que animais, plantas, microrganismos, minerais, entidades químicas, geológicas, atmosféricas e astronômicas; artefatos humanos, sistemas de signos e linguagens, pessoas humanas, ideias, conceitos e afetos interagem em um mesmo plano de agência, embora respondendo à regras autônomas, incomensuráveis e irredutíveis entre si. Essa ontologia relacional recebe o sufixo 'política' e se denomina cosmopolítica (Winter, 2015, p. 274).

No mesmo sentido, Alana Moraes, ao falar das autonomias latino-americanas como cosmopolíticas, indica que se trataria de uma 'relação interespecie inserida em uma ecologia de entrelaçamentos interdependentes' (Moraes, 2023, p. 247), onde o conceito de cosmopolítica é útil para pensar 'as formas de existência de coletivos, associações e alianças que existem para além das categorias modernas e suas grandes divisões' (Moraes, 2023, p. 252). Podemos perguntar, juntamente com Sztutman, também citado por Moraes: 'O que podemos pensar da política quando a Natureza deixa de ser Una, deixa de ser uma cúpula unificadora?' (Sztutman, 2019, p. 6).

Entre Bookchin e Krenak: O Estado como um Problema Ecológico. Alternativas Ecosociais e 'Paraquedas para o Fim do Mundo'

Nesta seção, nos propomos pôr em diálogo as propostas de dois intelectuais: Murray Bookchin (1921-2006), anarquista e comunitarista norte-americano, um dos expoentes mais

antigos e emblemáticos do 'ecoanarquismo' e Ailton Krenak, filósofo e ativista indígena do Brasil; ambos inspirados pelas práticas ecológicas das sociedades não estatais. Embora nenhum dos dois possa ser identificado como antropólogo em sentido estrito, os dois aproveitam a perspectiva antropológica (como teoria no caso do primeiro, e como experiência de vida e luta, no caso do segundo) para sustentar suas análises e propostas políticas. Desta maneira, trataremos de avistar coincidências e aproximações entre ambos e, por extensão e ao modo de alebrije, entre a proposta anarquista e a cosmopolítica indígena, em quanto alternativas que propõem enfrentar uma crise ecossocial cada vez mais impactante que pode nos levar a um inevitável 'fim do mundo', segundo a metáfora de Krenak (2019).

O enfoque anarquista, como asseguramos, propõe vincular o problema ecológico à dimensão política da organização da vida social, denunciando o Estado (entendido como sociabilidade e racionalidade política ao mesmo tempo que um conjunto de instituições) não apenas por sua incapacidade de remediar a crise, mas justamente por ser responsável por ela e constituir um problema ecológico. Essa abordagem não é nada óbvia nas ciências sociais, tomando em conta que a maioria das análises e das propostas de alternativas se concentram na dimensão econômica; isto é, o responsável do possível colapso social e ecológico seria o capitalismo e suas formas vorazes de acumulação de capital através da desapropriação, da superexploração da 'natureza barata', como diria Jason Moore (2016; Navarro, 2020), a superprodução, os modelos de consumo, a industrialização, etc.; ignorando o problema político e inclusive confiando a um suposto Estado ecossocialista a tarefa da 'salvação' ecológica⁵³.

O anarquismo, pelo contrário, propõe que o problema ecossocial não é somente econômico, mas também, em profunda conexão com a política; ou seja, não apenas importa como produzimos, mas também a forma como nos organizamos politicamente como sociedades para reproduzir a vida. Em poucas palavras: o Estado enquanto uma das formas de organização social é um problema ecológico e como tal, parece incapaz de construir uma sociedade ecológica, o trânsito para uma nova economia ecológica ou fazer qualquer tipo de 'revolução de paradigma', já que constitui parte nuclear do velho paradigma de uma modernidade autodestrutiva, insustentável e predadora.

⁵³ Assim, as correntes como o ecossocialismo/ecomarxismo com autores como, por exemplo, Michael Löwy, autor do famoso livro *Ecossocialismo. A alternativa radical à catástrofe ecológica capitalista* (2012), se concentram grosso modo em denunciar o impacto desastroso do capitalismo no equilíbrio ser humano-natureza (mantendo-se a separação) e propõe como alternativa uma mudança de sistema econômico ao socialismo com um papel importante de um Estado socialista protetor da natureza: uma espécie de bom policial verde, que regule e planifique a economia para que sirva ao ser humano e a natureza ao mesmo tempo. Junto com outros Estados a nível global, ou mesmo através de um Estado global único, seria possível uma revolução verde e a transição para um novo tipo de sociedade.

De acordo com essas premissas, Bookchin propõe a necessidade de pensar uma 'ecologia da liberdade', ou seja, conectar os aspectos de organização política com a dimensão ecológica do social. Em livros como *A ecologia da liberdade: surgimento e dissolução da hierarquia de 1982* (1999), baseado em uma exaustiva revisão de aportes arqueológicos e antropológicos sobre o trajeto histórico das sociedades, e seis teses sobre o municipalismo libertário de 1984 (2015a) expõe suas reflexões sobre a ecologia social desde os olhares libertários, profundamente anticapitalistas, por uma parte, e antiestatistas, por outro. Para fundamentar suas teses, se dedica a rastrear as origens e o desenvolvimento da hierarquia em nossas relações intraespécie e com o universo. A mensagem mais fundamental de sua ecologia social consiste em vincular a exploração e a dominação sobre a natureza com a exploração e a dominação que exercem o capital e o Estado sobre os seres humanos, ambas as dimensões atravessadas pela mesma episteme moderna. Podemos dizer, então, que as crises ecológicas é também uma crise social, e a hierarquia entre os seres humanos se estende à hierarquia imposta ao mundo natural numa espécie de unidade de dominações.

Como alternativa às formas Estado e capital inerentemente antiecológicas, propõe ele o 'municipalismo libertário', que mais tarde em sua trajetória rebatizaria como 'comunalismo', inspirado pelo princípio federativo de Proudhon. Se trataria de uma descentralização radical e anticapitalista da sociedade e da economia baseada na democracia direta e na autonomia dos municípios/comunas/comunidades, que socializariam os bens naturais e os meios de produção, teriam o controle sobre seus processos produtivos adequados às necessidades sociais e não do mercado, ao mesmo tempo que se federariam em entes maiores para estabelecer uma interdependência horizontal entre si e poder manejar problemas regionais complexos, evitando cair em uma autarquia precária e a escassez: 'Comuna, composta por muitas pequenas comunas, entrelaçadas confederalmente através dos ecossistemas, biorregiões, [...] desenhadas artisticamente para calçar em seus entornos naturais' (Bookchin, 1999, p. 469). Questões que aprofundaremos no Capítulo IV.

Nesse sentido, se trataria de uma estrutura confederada, uma 'comuna de comunas' (comunalismo) capaz de substituir o Estado e seu princípio centralista e monopolista por uma rede de autonomias autorreguladas e autogestionadas com uma consciência ecológica. Segundo o autor, só as formas do municipalismo libertário ou comunalismo permitem uma sociedade ecológica, ao evitar a centralização e a burocratização, ou seja, a expropriação da capacidade e iniciativa política que fomentam formas pouco ecológicas de desenvolvimento humano, posto que sacrificam a comunidade, o local e o vínculo direto com o território em nome dos interesses abstrato da humanidade, nação, sociedade, etc. Segundo essas abordagens, um potencial Estado

ecossocialista só poderia significar uma ditadura ecológica, onde seriam as burocracias as que decidiriam e imporiam políticas desde cima, o que facilmente poderia desembocar em um totalitarismo e terror ecológicos, com suas doses previsíveis de irracionalidade, contradição aguda e violência.

A ecologia social libertária, em vez disso, promove a descentralização e a destotalização das sociedades humanas, atualmente tendentes a se aglomerar em grandes metrópoles. Isso permitiria sua maior sustentabilidade ecológica, além da recuperação de sua capacidade política através de formas de democracia direta, posto que a ecologia, assim como a democracia direta, pode ser cultivada somente em redes extendidas e dispersas, e não em enormes centros concentrados. Segundo Bookchin, a construção das sociedades-comunidades ecológicas teria que implicar uma mudança radical de consciência e comportamento com o objetivo de não replicar os vícios da sociedade capitalista de consumo a escalas menores.

O autor visualiza uma sociedade cooperativa, em vez de competitiva, que se encarrega da produção e distribuição racional de insumos, uma vez reduzidas muitas das necessidades supérfluas despertadas pelo mercado capitalista. Baseando-se nas biorregiões com altos graus de autossuficiência local e regional (aqui poderíamos compará-la com a economia andina dos pisos ecológicos). Se trataria de uma 'desglobalização' das cadeias produtivas e de consumo contra a dependência global desde cima, substituída por uma interdependência multiescalar local, regional e até planetária entre comunidades, comunas e municípios. Esta municipalização da economia, uma economia da dádiva, complementaridade, reciprocidade e solidariedade estaria estreitamente vinculada, como temos mencionado, com a municipalização da política e do poder. Em resumo, segundo Bookchin, a questão ecológica exige uma reestruturação política profunda da sociedade contra o fetiche do Estado.

Embora Bookchin tenha elaborado sua proposta teórica e sua aposta político no contexto concreto dos Estados Unidos, suas ideias lograram transcender outras circunstâncias geográficas e sociais, ao ser lido e reinterpretado e aplicado tanto na América Latina como, por exemplo, na revolução curda de Rojava e no confederalismo democrático de Abdullah Öcalan (2012). De igual maneira cremos que pode ser posto em diálogo com o pensamento de Ailton Krenak, um dos líderes históricos destacados dentro do movimento indígena no Brasil, autor entre outras de *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *Futuro ancestral* (2021). Assim, nos apoiando nos aportes da antropologia libertária anteriormente revisadas, sobre tudo na obra de Clastres (2013), e no exercício que faz o próprio Bookchin ao analisar as formas políticas de povos não estatais, podemos estabelecer pontos de encontro entre esses dois autores e seus respectivos contextos sociais e ideológicos, um diálogo entre o anarquismo e a

ecossociabilidades/cosmopolíticas indígenas. De fato, o próprio Krenak admite a pertinência da antropologia libertária e de sua visão contraestatal para o entendimento da política indígena, quando declara, em alusão à obra de Clastres:

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com nossos parentes Nhandevá e M'biá, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado: não há nenhuma ideologia nisso; somos contra naturalmente, assim como a água de um rio faz seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para nossa saúde, educação e felicidade (Krenak citado em Stolze e Goldman, 2003, p.7).

Ele reforça sua mensagem 'contraestatal' ao rechaçar os nacionalismos e as pátrias que trancam a humanidade em Estados-nação e fomentam nossa alienação como espécie. Para isso, Krenak cita Caetano Veloso, cantor e compositor brasileiro: 'A língua é minha pátria/E eu não tenho pátria, eu tenho uma matria. E quero fratria' e adiciona 'Viva a Pacha mama e abaixo os nacionalismos' (Krenak, 2021, p. 88), em que consiste plenamente com a visão libertária de organização social sem fronteiras ou Estados.

Krenak começa sua obra (2019) pondo em dúvida as bases epistêmicas modernas, como a separação entre seres humanos e a natureza, a figura do Estado-nação e o conceito mesmo de Humanidade: 'Realmente somos uma humanidade?', pergunta ao deixar ver as origens coloniais do termo, onde uma humanidade ilustrada e moderna existe paralelamente com a outra sumida na obscuridade e na barbárie, esperando ser 'iluminada' por esta primeira. Segundo Krenak, essa outra humanidade menosprezada e descartada tem se empenhado em pertencer ao 'clube da Humanidade', o que o autor chama de 'servidão voluntária', recuperando um dos autores preferidos do anarquismo, Étienne de La Boétie. Essa alienação colonial, aspiracionista e imitativa, disse Krenak, nos tira de 'nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade' (Krenak, 2019, p. 8).

Ao revelar o falso universalismo do termo moderno Humanidade, o filósofo denuncia o acelerado processo de descomunalização, de ruptura dos vínculos locais e com o território, ou seja, o desenraizamento da humanidade globalizada, centralizada em grandes cidades, grandes Estados, em grandes ideias poderosas e grandes mercados: 'A modernização retirou a esta gente do campo e do bosque para viver em favelas e periferias, para se converterem em mão de obra nos centros urbanos. Estas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem e retiradas e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade' (Krenak, 2019, p. 9).

Segundo ele, tanto as corporações como seus Estados nos arrancam da terra, da comunidade, do vínculo social real e nos convertem em uma humanidade abstrata, alienada, enclausurada nos edifícios em grandes cidades, uma humanidade absurda, desesperada perdida

que busca salvar-se através das instituições que a afundaram em um estado de crise permanente. Pode surpreender que Bookchin, quase com as mesmas palavras, também denuncie a artificialidade da civilização atual e postule: 'não uma retribalização, mas uma recomunalização, com seu potencial libertário e criativo' (Bookchin, 1999, p. 469). Em coincidência com a proposta comunalista de Bookchin, Krenak defende a territorializar nosso pensamento, enraizando nas realidades, terras, povos, sons, cheiros, e também territorializar nossas alternativas. Esse retorno à terra e o esquecimento de formas de organização, produção e consumo alienantes representam um retorno ao vínculo comunitário e um reconhecimento de nós mesmos como 'pessoas coletivas' e não simples indivíduos (Krenak, 2019, p. 14).

Por isso, para ambos, a pergunta pela sustentabilidade ecológica não é uma pergunta sobre como sustentar a humanidade atual, mas sobre como construir outros tipos de sociedades-comunidades que sejam realmente sustentáveis: 'Desenvolvimento sustentável para quê? O que precisa ser sustentado?' (Krenak, 2019, p. 12). Nesse sentido, para o filósofo, o Estado-nação é uma ideia completamente obsoleta, 'falida desde o início' (Krenak, 2019, p. 9), que impossibilita enfrentar o 'fim do mundo'. Segundo Krenak, os povos indígenas, suas filosofias e práticas sociais são as mais adequadas para nos inspirar como formas alternativas de organização que permitem enfrentar a crise ecossocial atual, posto que já tem sobrevivido à diversas crises; cada época teve seu 'fim do mundo' que foi resistido desde as redes comunitárias. Aqui, a ideia não é impedir o colapso do sistema ('nada a sustentar'), mas preparar 'milhares de paraquedas':

Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde as pessoas podem lançar-se em paraquedas coloridos. [...] Então, talvez, o que as pessoas terão que fazer é descobrir paraquedas. Não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos e até agradáveis. (Krenak, 2019, p. 15, 31).

É interessante como essa proposta se assemelha à abordagem do anarquista espanhol Carlos Taibo em seu livro *Colapso* (2017), quando, diante da iminência inevitável da 'queda' do sistema mundo atual, busca nas formas comunitárias e horizontais promovidas pelo anarquismo, 'movimentos para a transição ecossocial', uma opção de sobrevivência diante da tendência ecofascista: 'o renascimento interconectado de formas de propriedade coletiva que constituem uma resposta tanto à situação atual como a própria do colapso. Esses grupos procurarão esquivar, para seus integrantes, a condição de vítimas, com o objetivo de transformá-los em sobreviventes' (Taibo, 2017, p. 126).

Há que sublinhar que uma grande parte da denúncia feita por Krenak à civilização capitalista moderna coincide assombrosamente com o que propõe Bookchin (1999). Ambos

partem da crítica ao paradigma moderno de separação irracional entre a humanidade e natureza, entre o social e o natural, que, segundo eles, não tem por que existir em um antagonismo forçado, mas sim em correspondência. Krenak, enraizado na cosmovisão de seu próprio povo, indica que tal distinção não existe, posto que somos natureza: a Terra e a humanidade são a mesma coisa: 'Nós fomos alienados deste organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós somos outra. [...] Não percebo onde se tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza' (Krenak, 2019: 10). 'Nós-rio, nós-montanhas, nós-terra', diz Krenak (2021, p.14). 'Esquecemos como ser organismos e perdemos a sensação de pertencer à comunidade natural', adiciona Bookchin (1999, p. 382).

Ambos reconhecem a agência e a subjetividade da natureza, que não pode ser reduzida a um objeto, um conjunto de coisas a serem exploradas, dominadas ou administradas que não somente é a visão do capitalismo predador, mas também do ambientalismo sistêmico: 'Difamamos o mundo natural quando negamos sua atividade, seu ímpeto, sua criatividade e seu desenvolvimento, bem como sua subjetividade'. 'A natureza nunca está adormecida' (Bookchin, 1999, p. 435). Aqui, enquanto o anarquista postula a 'naturalizar a humanidade', Krenak, mais bem personifica a natureza conforme a interpretação perspectivista de Viveiros de Castro que analisamos anteriormente. Sem importar o enfoque naturalista ou animista, para os dois a natureza é uma 'entidade'/sistema vivo, e nossa existência nela e com ela, e sua existência dentro de nós, exigem que repensemos a agência humana de outra maneira para superar o antagonismo não necessário entre sociedade - natureza. Nesse sentido, Bookchin, claramente evocando Kropotkin, resalta os modos não hierárquicos e complexos de organização do mundo natural baseados no apoio mútuo, na colaboração e na reciprocidade: 'O Mutualismo, a liberdade e a subjetividade não são valores e preocupações exclusivamente humanas' (Bookchin, 1999, p. 495).

Podem nossas ações não somente, não depredar a natureza ou adequar-se a ela passivamente senão contribuir no sentido de reciprocidade para sua plenitude, crescimento e biodiversidade? Se pergunta Bookchin, chamando a uma relação de ajuda mútua e reciprocidade entre o humano e o resto do mundo natural. Conclui que os humanos não têm por que serem inimigos da natureza; também podem ser seus agentes integrais, como outras espécies da flora e da fauna. Esses planejamentos negam a ideia de uma natureza virgem intocável separada dos humanos, ao socializar o natural e naturalizar o social, como afirma Bookchin.

Daí, a ecologia social é a maneira como socializamos na natureza. Ou seja, para além do que Marx identificou como o metabolismo dos processos de produção e contra o

ambientalismo capitalista e suas técnicas 'sustentáveis', o anarquismo de Bookchin se pergunta como nossas comunidades se tornam ecossistemas sociais. Propõe uma reflexão necessária sobre a tecnologia, que requer ser desmercantilizada e posta a serviço do valor de uso, e postula o fomento de técnicas úteis desde uma o ponto de vista ecológico e libertário. Isto é: técnicas inspiradas nas culturas não hierárquicas, incluindo os povos indígenas do continente americano, ecossistemas técnicos que se interpenetram com os sistemas naturais e permitem uma ótima adaptação complementar à natureza, para formar parte dela como um organismo dentro do ecossistema e não como um corpo externo e cancerígeno (Bookchin, 1999, p. 382-383).

Os dois denunciam a alienação do ser humano moderno e a monstruosidade de suas cidades de concreto e ferro, a irracionalidade de sua civilização, do capitalismo que simplifica a natureza, retrocedendo milhões de anos em sua evolução, ao mesmo tempo que simplifica o espírito e a personalidade humana, que perde a capacidade de criar, pensar, rebelar-se e ver-se como parte do mundo natural: 'A vontade do capital é empobrecer a existência. Ele quer um mundo triste e monótono no qual operemos como robôs' (Krenak, 2021, p. 38). Por sua parte, Bookchin afirma:

A civilização, tal como a conhecemos hoje em dia, é mais muda que a natureza em nome da qual pretende falar, e mais cega que as elementares forças que pretende controlar. Na realidade, a civilização vive com ódio pelo mundo e seu entorno, e com um formidável desprezo por si mesma. Suas cidades aglomeradas, suas terras estéreis, seu ar e sua água contaminados e sua abjeta ganância constituem a denúncia diária de sua odiosa imoralidade. Um mundo tão degradado bem pode estar além de toda salvação, ao menos em termos de seu próprio marco institucional e ético (Bookchin 1999, p. 497).

Esta falta de respeito da humanidade para com a natureza, 'um colapso afetivo com a Terra', diz Krenak, ao mesmo tempo significa um profundo desprezo por si mesma, pelo ser humanos como tal, que não pode desenvolver-se em sua plenitude e viver uma vida digna de ser vivida. Portanto, a revolução atual não pode limitar-se somente a 'salvar o planeta', mas sim, deveria ser considerado a construção de uma sociedade alternativa, ecológica e, por isso complexa, diversa, plural e livre. A liberdade, a 'selvageria' imprevisível da vida, sua alegria, o prazer, o amor e a voragem biótica são contrastados por ambos os autores com a hierarquia, a dominação, a simplificação, o artificial, o duro e estéril de concreto e o contaminado. Portanto, pensamos que a ecologia é necessariamente uma anarquia que se tece em liberdade e sem hierarquia entre as complexas redes do cosmos.

Para finalizar, Krenak recorda que o sonho da utopia de outros mundos por construir não pode cegar-nos para não preocupar-nos por este mundo, por se o mundo que habitamos e

que vamos deixar para as futuras gerações seja o mundo que elas possam gostar. Aqui, outra vez, a aposta anarquista por um aqui e agora não postergável, a partir de onde se constroem as alternativas. De um futuro bem enraizado no passado e no presente, um 'futuro ancestral'⁵⁴: 'Os rios, estes seres que habitam os mundos em diferentes maneiras, são o que me sugerem que, se há um futuro a considerar, esse futuro é ancestral porque já estava aqui' (Krenak, 2021, p. 11).

Apresentamos até aqui um modesto panorama teórico para situar a noção de anarquia na tradição da antropologia libertária, um esforço analítico e interpretativo para dar conta do que tentamos conceituar como 'anarquias empíricas', ou seja: determinados fenômenos de auto-organização e autonomia social que tendem a florescer de modo muito particular no seio das populações indígenas e setores populares. Não cabe dúvida que a abordagem entre o anarquismo e a antropologia, 'a ciência das práticas', derivada de seus campos de interesse e ação compartilhados, nos ajudará na tarefa de identificar e refletir sobre nossos alebrijes anárquicos, como veremos ao longo deste livro.

A principal contribuição deste diálogo é a desmistificação dos conceitos modernos de ordem e progresso identificados com a forma Estado e a forma capital e, por outro lado, o ancoramento de nossas pesquisas teóricas no contexto concreto de sociedades de práticas libertárias 'de ultramar' (Taibo, 2018) real e atualmente existentes, com todas as suas contradições, em uma dialética sem pretensões de síntese no estilo ch'ixi (Rivera, 2010; 2018). Neste sentido, o olhar antropológico nos ajudará a não cair na idealização e essencialização das sociedades anárquicas, tomando em conta suas tensões, conflitos e impurezas, ao mesmo tempo que sua contemporaneidade. Assim, isso nos distancia dos enfoques puristas que buscam a anarquia dos povos em seu passado 'natural e puro', para sempre perdido, embora consideramos que o estudo desse passado nos ofereça lições valiosas e nos permita desnaturalizar as principais categorias modernas das ciências sociais. Nos temos proposto superar as dicotomias inoperantes entre o selvagem e o civilizado, o moderno e o pré-moderno, ao considerar que a anarquia contemporânea se leva a cabo em tensão constante com a penetração estatal e capitalista de territórios, corpos e subjetividades.

Os/as anarquistas e os/as antropólogos/as, como sonhava Graeber (2009; 2011; 2015),

⁵⁴Podemos comparar esse termo com o 'futuro primitivo' do anarco-primitivista John Zerzan (2001); contudo, a similitude não vai além de uma primeira impressão, posto que para Krenak, se trata do ancestral como uma raiz, uma memória viva que nos liga a antepassados que nunca deixaram de existir no presente e que obedecem aos ritmos de um tempo circular e cíclico que se reatualiza constantemente. Enquanto Zerzan anseia por um regresso à um suposto passado primitivo, um paraíso perdido anterior ao nascimento do mal, da propriedade e da autoridade, e enxerga o futuro em termos apocalípticos, onde uma humanidade demograficamente reduzida retorna à caça e à coleta.

podem fazer frente comum para identificar ferramentas, tanto existentes como por criar, que tenham uma enorme importância na emancipação humana e não humana. Nos permitem ampliar o alcance da imaginação política para além dos limites do pensamento estadocêntrico, o mesmo que no início do século XX ridicularizava o anarquista peruano Manuel González Prada com a seguinte ironia: 'Os que nos nossos dias não concebem o movimento social sem o motor do Estado se parecem como os infelizes que em pleno século XIX, não compreendiam como um trem podia ir e vir sem tração animal' (González Prada, 1990, p. 277).

Portanto, além de confluir com o anarquismo como instrutivo para entender o funcionamento do 'trem' social sem o Estado, a aposta pela antropologia libertária pode enriquecer a visão 'clássica' do anarquismo, incorporando, entre outros, elementos anticoloniais, ecossociais e cosmopolíticos. Hoje em dia, as sociedades contra o Estado, no sentido de Clastres, se tornam automaticamente inimigas do Estado, frequentemente sem que o proponham de maneira direta. Sua autonomia, seu empenho pela defesa territorial e da natureza, as põe na mira do fuzil, assim como os ativistas ecossociais são vítimas massivas do terrorismo de Estado e do capital, como indica o informe sobre os ativistas assassinados da *Global Witness* de 2019 com o sugestivo título 'Inimigos do Estado?'. São inimigos para o Estado porque suas práticas e horizontes contradizem e potencialmente atrapalham a expropriação massiva de nossas capacidades políticas e econômicas, de nossa criatividade insubmissa como ecossistemas sociais e da imaginação de futuros alternativos à catástrofe capitalista. Nesse sentido, podemos perguntar, seguindo o antropólogo amazônico Emanuele Fabiano: 'Estamos preparados para levar a sério a existência de um pensamento cosmológico contra o Estado e aceitar que uma poderosa criatividade indígena redefina radicalmente nossa leitura, interpretação e compreensão do comportamento político?' (Staid, 2021, p. 37).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAI, Norihisa. *El don/reciprocidad como alternativas no capitalistas em la construcción de otras vías para el futuro: las experiencias de la sierra norte de Oaxaca y de los Andes bolivianos*. Tesis para optar por el grado de Doctor em Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Programa de Posgrado em Estudios Latinoamericanos de la UNAM. México, 2023.

ARANEDA HINRICHS, Nicolás; BECERRA PARRA, Rodrigo y BENÖHR RIVEROS, Jens. "La metáfora del progreso" *Palimpsestos. Revista de Arqueología y Antropología*. Catamarca, 2017, pp.13-20.

BARCLAY, Harold. *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*. London: Kahn &Averill, 1990.

BOOKCHIN, Murray. *La Ecologia de La Libertad. La emergencia y ladisolución de las jerarquias*. Madrid: Madre Tierra. 1999.

BOOKCHIN, Murray. *Seis tesis sobre el municipalismo libertário*. México: Ediciones La Social, 2015a.

BOOKCHIN, Murray. *Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo*. México: Ediciones La Social, 2015b.

BOOKCHIN, Murray. *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa*. Barcelona: Virus, 2019.

BOOKCHIN; LIGURO y STOWASSER. Seis tesis sobre el municipalismo libertario em *La utopía es posible. Experiencias contemporáneas*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007.

RANCALEONE, Cassio. *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019^a.

BRANCALEONE, Cassio. 'Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista' em MAKARAN, Gaya; LOPEZ Pabel y WAHREN, Juan (coords.) *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México. Buenos Aires: CIALC-UNAM/ Bajo Tierra/El Colectivo, 2019b, pp.47-80.

CASTORIADIS, Cornelius. *A polis grega e a criação da democracia'. As encruzilhadas do labirinto 2:os domínios do homem*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Santiago de Chile: Hueders, 2013.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia de la violencia: la guerra em las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

COLSON, Daniel(2016). *El anarquismo es extremadamente realista*. Entrevista a Daniel Colson por Amador Fernández Savater, el 7 de outubro de 2016. Disponível em: <https://www.filosofiapirata.net/daniel-colson-el-anarquismo-es-extremadamente-realista/> Acessado em 29/12/2025.

COLOMBO, Eduardo. “Anarquia e anarquismo” *Revista Verve*. 7. São Paulo, 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5026>. Consulta em 11 de novembro de 2021.

COLOMBO, Eduardo. *Democracia e poder. A escamoteação da vontade*. São Paulo:

Imaginário. 2011.

DÍAZ HORMAZÁBAL, Diego y GUÍÑEZ, Pali (Eds.). *Ecologismo indómito. Voces contra el terracidio*. Santiago de Chile: Editorial Eleuterio, 2003.

DUPUIS-DERI, Francis y PILLET, Benjamin (coords.). *L'anarcho-indigenisme*. Montreal-Quebec: Lux Editeur, 2019.

FALLEIROS, Guilherme. “Dialéctica Perspectivista Anarco-Indígena” Traducción de Leonardo Faryluk. *Revista Erosión*. N.7, año V. Santiago do Chile: Grupo de estudios Jose Domingo Gómez Rojas, 2017.

FALLEIROS, Guilherme. *Dialética perspectivista Anarcoindígena*. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2020.

FARYLUK, Leonardo. “Paisaje y Materialidad em Tuscumayo: Aproximaciones desde la Arqueología a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca-Argentina” *Palimpsestos. Revista de Arqueología y antropología Anarquista*. Catamarca, 2017 pp. 227-250.

GLADYS P. *La topografía política del anarquismo*. Des-Bordes, Otoño, Madrid. Disponible em <https://acracia.org/la-topografia-politica-del-anarquismo/>. Acessado em 29/12/2025.

GÓMEZ Müller, Alfredo. *Anarquismo y anarcosindicalismo em América Latina*. Medellín, La Carreta Editores, 2009.

GÓMEZ Müller, Alfredo. *Anarquismo: lo político y la antipolítica*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2014.

GONZÁLES PRADA, Manuel. “Nuestros Indios” *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, Núm. 29. México: CELA-FFyL, UNAM. 1978.

GRAEBER, David. *Direct Action. An ethnography*. Oakland: AK Press. 2009.

GRAEBER, David. *Fragments de antropologia anarquista*. Barcelona: Virus, 2011.

GRAEBER, David. *Um projeto de democracia*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015.

GRAEBER, David. *Dívida. Os primeiros 5000 anos*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

GRAEBER, David y WENGROW, David. *El amanecer de todo. Una nueva histtoria de la humanidad*. México: Ariel, 2023.

HOLTERMAN, Thom. *Pueblos sin Estado. Antropologia y anarquismo*. Madrid: La Neurosis o las Barricadas, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Cia das Letras, 2021.

KROPOTKIN, Piotr. *Fields, factories and workshops*. Québec: Black Rose, 1994.

KROPOTKIN, Piotr. *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Imaginário, 2000.

KROPOTKIN, Piotr. *La conquista del pan*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

KROPOTKIN, Piotr. *O princípio anarquista e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2007.

KROPOTKIN, Piotr. *O apoio mútuo: um fator de evolução*. Porto Alegre: Deriva; A Senhora Editora, 2012.

KROPOTKIN, Piotr. *A grande revolução*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2021.

LÖWY, Michael. *Ecosocialismo La alternativa radical a la catastrofe ecológica capitalista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2021.

MAKARAN, Gaya; BRANCALEONE, Cassio. *Alebrijes anárquicos: Anarquía, praxis anticolonial e autonomia em América Latina*. Chapecó: Ed UFFS; México: Bajo Tierra; Santiago de Chile: Editorial Eleuterio, 2024.

MAKIMARTTI, Mikko. *Cuando se tiene que volver a cortar la lengua': antigenealogia de la división de la Pollicia Comunitaria de Guerrero y las 'outras' teorías del poder*. 2024.

MAKIMARTTI, Mikko y MAKARAN, Gaya. “Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara,” *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, Vol.27, n. 2. Julio-Diciembre.2024.

MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio em las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009.

MBAH, Sam y IGARIWEY, I.E. *Anarquismo africano. A história de um movimento*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2018.

MELLADO GÓMEZ, Diego. *Pierre Clastres y la muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2013.

MELLADO GÓMEZ, Diego “Multinaturalismo y anarquismo. Lectura perspectivista sobre la naturaleza y la cultura em el pensamiento anarquista.” *Actas del II Congresso Internacional de*

Investigadores sobre Anarquismo(s). Montevideo: Universidad de la República Uruguay, 2019, pp.998-1019.

MELLADO GÓMEZ, Diego. “Perspectivismo Amarindio como Teoria Amazônica de lo Virtual.” *Revista de Filosofía Otro Siglo*. Vol.6. Nº1, julio-diciembre, 2022, pp.28-43.

MORAES, Alana. “O Giro das Autonomias Cosmopolíticas na América Latina: Frustrar a Catastrofe, se Esquivar do Progressismo”. Em: OLIVEIRA, Gustavo e DOWBOR, Monika (Orgs). *Movimentos Sociais e Autonomias Imaginação: experiências e teorias na América Latina*. Marília: Lutas Anticapital, 2023, pp.245-280.

MOORE, Jason W. *Anthropocene or capitalocene? - Nature, History And The Crisis Of Capitalism*. Oakland: CA PM Press, 2016.

MORRIS, Brian. “Antropologia y anarquismo: afinidades electivas”. Em: ROCA Beltrán (Coord). *Anarquismo y antropologia*. Madrid: La Malatesta. Original: MORRIS, Brian. *Antropology and Anarchy: their elective affinity*. London: Goldsmiths Anthropology Research Papers, 2008.

NAVARRO, Mina Lorena y MACHADO ARÁOZ, Horacio (Comps). *La trama de la vida em los umbrales del capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. México: Bajo Tierra Ediciones, 2020.

ÖCALAN, Abdullah. *Confederalismo Democrático*. Colonia: International Initiative Edition, 2012.

ÖCALLAN, Abdullah. *Confederalismo democrático*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2016.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz “Notas Sobre uma Certa Confederação Guianense”. *Atas do Colóquio Guiana Ameríndia História e Etnologia Belém*. 31 de outubro a 2 de novembro de 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/25332119/Notas_sobre_uma_certa_confedera%C3%A7%C3%A3o_guianense Acessado em 29/12/2025.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz y SZTUUMAN, Renato. “Dualismo em Perpétuo Desequilíbrio Feito Política: Desafios Ameríndios.” *Novos Modelos Comparativos: Antropologia Simétrica E Sociologia Pós-Social*. 33ª. Caxambu: Reunião da ANPOCS, 2009.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Idea general de la revolución*. Madrid. Editorial Stiner. 2015

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do princípio de autoridade*. São Paulo: Intermezzo, 2017.

RAMOS SOBREIRO, Carolina. *Trilhas dos Imaginários sobre os Indígenas e Demografia Antiautoritária: Um experimento de Antropologia Anarquista*. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

RECLUS, Élisée. *A Evolução, a Revolução e o Ideal Anarquista*. São Paulo: Imaginário, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “Comunidades anarquistas. Una aproximación testimonial”. Em: CRESPO, Carlos (Comp). *Anarquismo em Bolívia. Ayer y Hoy*. Cochabamba: CESU-UMSS, 2016.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos desde un Presente em Crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y LEHM ARDAYA, Zulema. *Lxs Artesanxs Libertarixs Y La Ética Del Trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2013.

ROCA, Beltrán. *Anarquismo y Antropología*. Madrid: La Malatesta, 2008.

SAHLINS, Marshall. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1973.

SCOTT, James. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.

SCOTT, James. *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Editorial Planeta, 2013.

SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2016.

STAID, Andrea. *Los Sin Estado. Poder, Economía Y Deuda Em Las Sociedades No Estatales*. Madrid: Enclave de Libros. 2021.

STOLZE LIMA, Tania. “O Dois E Seu Múltiplo: Reflexões Sobre Perspectivismo Em Uma Cosmologia Tupi” *Mana*, 2(2), 1996, pp.21-47.

STOLZE LIMA, Tania y GOLDMAN, Marcio. “Prefacio a Pierre Clastres.” *A Sociedade Contra O Estado-Pesquisas De Antropologia Política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SZTUTMAN, Renato. “Um Acontecimento Cosmopolítico: O Manifesto De Kopenawa E A Proposta De Stengers.” *Um mundo Amazônico*. 10(1), 2019.

SZTUTMAN, Renato. “Perspectivismo contra o Estado. Uma política do Conceito em Busca de um Novo Conceito de Política” *Revista De Antropologia*, 63(1), 2020, pp.185-213.

TAIBO, Carlos. *Repensar la Anarquía. Acción Directa, Autogestión, Autonomía*. Madrid: Catarata, 2015.

TAIBO, Carlos. *Colapso. Capitalismo Terminal, Transición Ecosocial, Ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2017.

TAIBO, Carlos. *Anarquistas de Ultramar. Anarquismo, Indigenismo, Descolonización*. Madrid: Catarata, 2018.

THE BLACK TROWEL COLLECTIV. “Bases para una Arqueología Anarquista: Un Manifiesto Comunitario” *Palimpsestos. Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*. Catamarca, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Estamos Assistindo a uma Ofensiva Final Contra Os Povos Indígenas” *Entrevista Concedida a Ciro Barros e Thiago Domenici*. Agência Pública. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povos-indigenas/>. Acessado em 29/12/2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância Da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *La mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

WINTER, J.D. Contribución el Pensamiento Ameríndio a una Cosmopolítica Americana. *Cuadernos de literatura*. 19(38), 2015.

ZERZAN, John. *Futuro Primitivo y outros ensayo*