

REVISTA

TAPUIA



V: 03 N: 06 ISSN: 2965-0305

VIOLÊNCIAS



E AUTODEFESAS

Equipe editorial

COMISSÃO EDITORIAL

BEATRIZ LOPES (MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA - UERJ)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA - UERJ)
MARIA INÊS ANACHORETA (FILOSOFIA - UERJ)
PALOMA XAVIER (DOUTORANDA EM FILOSOFIA - PUC-Rio)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA - UERJ)
WELLINGTON FEDERICO (DOUTORANDO EM FILOSOFIA - UERJ)

EQUIPE EDITORIAL E TÉCNICA

BEATRIZ LOPES (MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)
PALOMA XAVIER (DOUTORANDA EM FILOSOFIA - PUC-Rio)
POLYANA MELO DE OLIVEIRA PEREIRA (GRADUANDA EM TURISMO - UERJ)

DESIGNER

BEATRIZ LOPES (MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

CONSELHO EDITORIAL E CIENTÍFICO

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS - UNIFESP)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA - UERJ)
CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA – CEFET-MG)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA - UERJ)
MARIANA PIMENTEL (ARTES - UERJ)
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA - UFSC)
RAFAEL HADDOCK-LOBO (FILOSOFIA - UFRJ)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA - UERJ)

REVISÃO

COMISSÃO EDITORIAL

INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL PELA PUBLICAÇÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EdUERJ)
Rua São Francisco Xavier, Nº 524, Cep 20550-900 - Maracanã; Rio de Janeiro, Brasil

SUMÁRIO

EDITORIAL 4

VIOLÊNCIAS E AUTODEFESAS II

QUEBRAR MÁQUINAS, DESTRUIR ESTÁTUAS: OS SENTIDOS DA VIOLÊNCIA E DA AUTODEFESA EM MANIFESTAÇÕES DE RUA

Acácio Augusto

Ana Clara da Mata 6

AMOLADAS A PEDRAS-DE-RIO E ÁGUAS: ENCRUZILHADAS DE MULHERES, LAVANDERIAS E FAMÍLIAS NA TERESINA PERIFÉRICA

Cleiane Pereira Souza dos Santos

Potyguara Alencar dos Santos 18

O HERÓI DE APENAS UMA FACE: DESCOLONIZANDO O MONOMITO NO CINEMA

Lune Pilipczuk 41

ENTRE ARCOS, FLECHAS E GUERRAS: AS SOCIEDADES INDÍGENAS DE TODOS UNS

Maxury Milena Morene 60

O CRUZAMENTO COLONIAL: UMA ANÁLISE DA CONEXÃO ENTRE AS OPRESSÕES DE RAÇA, CLASSE, GÊNERO E SEXUALIDADE SOBRE O CORPO DISSIDENTE

Brune Herculane 84

MAX STIRNER PÓS-ANARQUISTA: A INSURREIÇÃO DE SAUL NEWMAN

Ricardo Mendes Mattos 95

TRADUÇÃO

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

Gaja Joanna Makaran Kubis

Cássio Brancalone

Wellington Federico (Trad.) 115

EDITORIAL

Violências e Autodefesas II

Dois meses após a maior chacina policial da história do país, pelo menos registrada em números oficiais, comandada pelo governador do estado do Rio de Janeiro, Cláudio Castro, nas comunidades Vila Cruzeiro e Alemão, a Revista Tapuia não pode lançar seu sexto número, cujo tema é ainda ‘Violência e Autodefesas’, sem manifestar repulsa pela política de morte racista que se agrava em nossos territórios, e sem expressar profunda solidariedade com as famílias enlutadas. Lembramos sempre que ‘solidariedade’ não pode ser só uma palavra. Esta não é uma publicação neutra, tentamos dar voz aos discursos dissidentes, ao que não é dito pois segue encoberto pelo monopólio da violência do discurso dominante; buscamos criar memória e construir novos sentidos, pois acreditamos na resignificação como autodefesa. Falar em vidas vivíveis é falar em autodefesa. É compreender também que a violência simbólica; no âmbito do sentido linguístico, não se separa rigidamente da violência física, concreta, do mesmo modo que a cultura não se separa da natureza. Olhar assim já é uma mudança de perspectiva. Por isso também não estamos aqui clamando por representatividade, estamos do lado dos irrepresentáveis, dos que não negociam, pois sabemos que transformando pessoas em *valor de troca*, o capital só se reproduz. Ao lado, sempre, de uma montanha de corpos bem concretos. É tomando lado nesta guerra que os discursos aqui reunidos precisam ser considerados.

Abrimos o presente volume com *Quebrar Máquinas, Destruir Estátuas*, escrito por Acácio Augusto e Ana Clara da Mata, que nos lembra justamente da função performativa da destruição de monumentos enquanto inserida dentro de uma guerra de narrativas que disputa memórias e significações. A destruição de monumentos pode ser tomada como um *ato de fala* que permite contestar narrativas hegemônicas e tirar do lugar de absoluto o que foi instaurado como universal e indestrutível. E é ainda no âmbito da destituição de figuras e criação de novas metáforas que podemos ler o artigo de Cleiane Pereira Souza dos Santos: *Amoladas à Pedras-De-Rio e Águas*, que nos mostra como mulheres negras lavadeiras de uma zona periférica de Teresina, Piauí, transfiguram e revaloram o sentido do ‘aguentar’. Pode o ‘suportar’ ser uma forma de combate e resistência? Aqui a dimensão performativa e os rituais cotidianos, diretamente relacionados ao âmbito do cuidado, aparecem como fundamentais para escaparmos aos padrões binários – passivo x ativo – de leitura da realidade na relação com o luto. E é também como sendo sobre as possibilidades e os limites das narrativas dissidentes, dentro do

mercado cinematográfico, que podemos ler *O Herói de Apenas uma Face*. Neste artigo, a autora Lune Pilipczuk aborda o monomito de Campbell no cinema como sendo uma narrativa branca e hetero-patriarcal que se toma como universal, homogeneizando imaginários. Aqui importa ver como o monomito ganha função estruturante, mesmo que não seja por correspondência a uma forma psicológica universal, mas por imposição violenta e colonial de uma maneira de viver. Em *Arcos, Flechas e Guerras*, Maxury Milena Morene nos ajuda a sustentar como a condição histórica recorrente da manutenção das sociedades com Estado, ainda que ditas democráticas e civilizadas, sempre foi a violência. Colocando para conversar La Boétie, Pierre Clastres e Ailton Krenak, compreendemos os elementos envolvidos na guerra ainda em curso, enquanto guerra colonial, guerra entre formas de vida e ontologias: a do ‘todo um’, centralizada, hierárquica e tirânica, versus a dos ‘todos uns’, plural, igualitária e comunitária. Tal guerra aparece também em *O Cruzamento Colonial*, onde Brune Herculane enfoca a violência policial nas favelas como continuação do projeto colonial na interseção entre opressões de raça e gênero. Porém, se esta guerra de fundo, responsável pela dominação e retomada de territórios, segue vindo à tona, de modo permanente, sabemos ainda que é porque, ao lado da falha da representação, insistem rachaduras: o irrepresentável; o inefável; a singularidade. É aqui que entra a perspectiva de *Max Stirner Pós-Anarquista*, por Ricardo Mattos, que utiliza Saul Newman para retomar Stirner no contexto atual, trazendo a reflexão sobre os elementos de um anarquismo insurrecional no agora e reforçando ainda os limites das classificações impostas ao pensador.

Fechamos este número com a tradução ao português de Wellington Federico do primeiro capítulo de *Alebrijes Anárquicos: Anarquía, práxis anticolonial e autonomia na América Latina*, de Gaja Makaran e Cássio Brancaloneone. A obra estabelece convergências não sintéticas entre formas de vida contra o estado em *Abya Yala* e práticas libertárias de auto-organização que atravessam o tempo, estabelecendo aquilo que os autores denominam ‘anarquias empíricas’, e que podemos ler também como uma ética contracolonial. Esperamos que esta edição contribua para libertação de dragões e bestas coloridas que subvertam o normal naturalizado, e que estes nos permitam imaginar antes o fim da forma estatal-colonial e capitalista do que o fim do mundo.

Que em 2026, nossa terra siga viva!

QUEBRAR MÁQUINAS, DESTRUIR ESTÁTUAS: OS SENTIDOS DA VIOLÊNCIA E DA AUTODEFESA EM MANIFESTAÇÕES DE RUA

BREAKING MACHINES, DESTROYING STATUES: THE MEANINGS OF VIOLENCE AND SELF-DEFENSE IN STREET PROTESTS

Acácio Augusto¹
Ana Clara da Mata²

Resumo

O presente artigo é resultado de uma pesquisa de conclusão de curso que analisa os movimentos pela abolição da polícia após a morte de George Floyd, e se insere nesse debate ao propor outras formas de analisar tais táticas radicalizadas de protesto, explorando os sentidos possíveis do uso da violência, bem como seu manejo à serviço da ordem estabelecida. No limite, defende-se o resguardo do termo para definir a violência propagada pelo Estado. Para isso, se debruça sobre movimentos sociais que a mobilizaram como prática de resistência, desde um recorte radicalizado do movimento operário do século XIX, até as manifestações recentes que ocuparam as ruas do mundo todo sob o lema do *black lives matter*.

Palavras-chave: Estátuas; Revolta; Violência; Autodefesa; Resistências.

Abstract

This article, which is the result of final research that analyzes the movements for the abolition of the police after the death of George Floyd, is part of this debate by proposing other ways to analyze such radicalized tactics of protest, exploring the possible meanings of the use of violence, as well as its management at the service of the established order. At the limit, it defends the restriction of the term to define violence propagated by the State. For this, it focuses on social movements that mobilized it as a practice of resistance, from a radicalized cut of the nineteenth-century labor movement to the recent demonstrations that occupied the streets of the world under the motto of Black Lives Matter.

Keywords: Statues; Revolt; Violence; Self-defense; Resistance.

É extensa a disputa em torno das táticas usadas em manifestações de rua, marcada pelas nuances de como estas são vistas e interpretadas aos olhos do público, bem como seu grau de

¹ Professor no Departamento de Relações Internacionais da UNIFESP, Campus Osasco, onde atualmente é coordenador do curso de Relações Internacionais. Professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES, desde 2019. Coordena o Laboratório de Análise em Segurança Internacional e Tecnologias de Monitoramento (LASInTec) na UNIFESP, criado em 2019. Autor dos livros *Anarquía y lucha antipolítica ayer y hoy*. Barcelona: NoLibros, 2019 e *Política e polícia: cuidados, controles e penalizações de jovens*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

² Bacharel em Relações Internacionais pela EPPEN-UNIFESP, campus Osasco, e pesquisadora no Laboratório de Análise em Segurança Internacional e Tecnologias de monitoramento (LASInTec - <https://lasintec.unifesp.br/>).

legalidade frente às estruturas jurídicas. Ambos oscilam conforme os níveis de perturbação causados à vida cotidiana do cidadão médio e à propriedade privada, além de serem permeados por entendimentos comuns sobre o uso da violência. Esse olhar se molda a partir de um padrão de legitimidade ancorado na moderação e no conservadorismo, os quais, compatíveis com mudanças superficiais que acalmam os ânimos da multidão, garantem a manutenção das relações vigentes de poder e dominação. Segundo essa perspectiva, táticas de revolta ditas *violentas*, como a quebra de símbolos de opressão, são lidas como um desvio dos objetivos de um protesto, algo externo a ele e que o desqualifica. Esse rechaço, no entanto, vem acompanhado de um apoio fervoroso à repressão, encarceramento e morte de manifestantes pela polícia. Tal ambiguidade se torna possível a partir do manejo discursivo do conceito de violência, que se inverte a depender do sujeito que pratica a ação, servindo de muleta para o sufocamento de levantes populares e de tentativas de afirmação e existência de grupos minoritários.

O presente artigo se insere nesse debate ao propor outras formas de analisar táticas radicalizadas de protesto, explorando os sentidos possíveis do uso da violência, bem como seu manejo à serviço da ordem estabelecida. No limite, defende-se o resguardo do termo para definir a violência propagada pelo Estado. Para isso, se debruça sobre movimentos sociais que a mobilizaram como prática de resistência, desde um recorte radicalizado do movimento operário do século XIX, até as manifestações recentes que ocuparam as ruas do mundo todo sob o lema do *black lives matter*.

Black lives matter e a queda de estátuas

Para além da dispersão do COVID-19 e das medidas de distanciamento e isolamento sociais, o ano de 2020 ficou marcado pelos levantes que sucederam a execução de George Floyd em Minneapolis, nos EUA. Inserido em um histórico já extenso de violências propagadas pela polícia no país, seguidas de manifestações públicas de repúdio, o caso resguarda sua singularidade na extensão e caráter dos protestos de rua que se disseminaram mundo afora. Segundo o levantamento de Pressman e Devin (2022), foram registradas 726 manifestações de rua, em 93 cidades diferentes, nas quais se questionava a morte de Floyd e os respectivos contextos nacionais de violências policial e racial. Também singularizam essas mobilizações as táticas utilizadas pelos manifestantes. Apesar de grande parte das mobilizações de 2020 terem se restringido a um caráter pacífico ou reformista em relação à atuação policial e as formas de se combater o racismo, destaca-se um recorte minoritário que se radicalizou a partir de táticas

autônomas e libertárias como recurso de resistência contra a violência de Estado, além da proposição que ultrapassava os reclames pelo controle da violência policial, demandando a abolição da polícia.

Entre as táticas empregadas por esses grupos, destaca-se a prática iconoclasta de quebra de estátuas que homenageiam figuras históricas controversas, as quais, em certa medida, representam e reforçam narrativas que legitimam as violências que mataram George Floyd. Essa onda de derrubada de monumentos se inicia no Tennessee, no dia 30 de maio, com a queda de Edward Carmack, um político dos anos 1900, com passagens como editor em três jornais locais da época. Nessa posição, incitou linchamentos contra homens negros, além de se voltar contra figuras proeminentes do movimento dos direitos civis, como Ida B. Wells. A partir desse momento, até outubro de 2020, outras 113 estátuas foram derrubadas apenas nos EUA. A prática não se restringiu às fronteiras estadunidenses, mas foi adotada em outros países por onde se espalharam os protestos daquele verão. Pode-se mencionar a derrubada de Josephine, primeira mulher de Napoleão, na Martinica – estátua que já estava decapitada desde 1991; do imperialista Cecil Rhodes, na África do Sul; os piches sobre Indro Montanelli³, na Itália, e Piet Hein⁴, na Holanda; e a queda de Edward Colston, na Inglaterra. Essa última obteve grande repercussão na Europa, se tornando uma representação da abordagem que varreu também o continente europeu.

Colston foi um traficante de pessoas escravizadas do século XVII e recebeu como homenagem seu busto, até então localizado na cidade portuária de Bristol. No dia 7 de junho de 2020, no entanto, a imagem de 6 metros de altura foi derrubada, pisoteada e arrastada até o cais do porto. O destino da estátua, como tantas outras ao redor do mundo, já era discutido muito antes dos protestos despontarem em 2020, sendo alvo de ativistas que demandavam sua retirada a partir de trâmites burocráticos com o governo local. Apesar de anos de disputa, a única concessão que lograram foi a adição de uma nova placa ao monumento, reconhecendo a participação de Colston no tráfico de escravizados. É a partir das revoltas estadunidenses que a disputa em torno dessa figura reacende, catalisando a tomada de *ação direta*⁵ pelos manifestantes. Mais do que a retirada da estátua em si, vê-se nos registros imagéticos o peso

³ Soldado voluntário na invasão italiana à Etiópia, onde participou ativamente do sistema de escravização, comprando e se casando com uma menina abissínia de 12 anos à época.

⁴ Almirante fomentador do regime colonial.

⁵ A ação direta, como forma de ação e conceito, é própria dos anarquistas e da história dos anarquismos. Embora as ações de derruba de estátuas não tenha sido realizada exclusivamente por anarquistas (ainda que muitos anarquistas pelo mundo estivessem presentes nestas ações), utilizamos o termo aqui a partir da definição dada pela anarquista estadunidense Voltairine de Cleyde: “ação direta é sempre o clamor, o início, por meio do qual uma quantidade considerável de indiferentistas finalmente percebe que a opressão se ornou insuportável”, Cf. de Cleyre, 2023: 87.

performativo de cada ação tomada, refletido na euforia das pessoas engajadas na derrubada da estátua que, a partir daquele momento, olham a figura em bronze de cima para baixo para, em seguida, descartá-la no rio.

Não se trata apenas de um detalhe arquitetônico ou de um ato vazio de *vandalismo*, como retratado na mídia, mas de uma recusa das relações de poder que tais estátuas representam, bem como uma reivindicação de uma posição ativa no jogo discursivo que envolve essas figuras históricas e seus feitos amplamente conhecidos e reverenciados. O ato de derrubar ou pichar monumentos históricos não tem um efeito prático imediato. Isolado, não é uma tática eficaz de luta contra o racismo e a violência policial. Sua importância é a produção de efeitos performativos, discursivos e imagéticos. Monumentos erguidos em espaços públicos de administração estatal não resultam do acaso ou de aleatoriedades, são escolhas deliberadas de quais personalidades serão condecoradas por uma nação e de qual narrativa representa sua construção. Erguer homenagens a precursores da escravidão e do sistema colonial e imperial é também uma forma de estabelecer sua presença em determinado território e, consequentemente, de apagar a história daqueles que foram subjugados durante as batalhas que a fundaram. Ao derrubar esses monumentos, portanto, as pessoas engajadas nessas ações expressam que não estão mais dispostas a aceitar essas relações de poder e ser governadas a partir desse referencial de nação. É uma mensagem alegórica de expurgo da submissão que as estátuas representam, eliminando-as fisicamente do espaço público. É, também, como ação direta, uma chamada de ato àqueles que permanecem espectadores dos protestos, convocando-os à ação.

Em todas as nações, estátuas, monumentos e memoriais muitas vezes concebidos, construídos e colocados para preservar uma memória partilhada de pessoas ou um acontecimento histórico, o qual, em muitos casos, são os reflexos formais do avanço dos interesses políticos de um determinado grupo. [...] Contrário às ações do Estado, o público também reage para alterar o curso da história ou se opõe às crenças políticas dominantes. Assim, tais atos de destruição e iconoclastia por grupos de pessoas não são irracionais, mas visam abolir ícones que estão associados a valores e significados específicos (Meshkani, 2022, p. 677).

Vê-se que as ações coletivas que objetivam a derruba de estátuas não podem ser resumidas a mero ato de vandalismo ou a uma simples euforia da multidão. Essas ações são a expressão pública de uma tomada de posição que se refere não apenas ao passado e a uma pauta reivindicatória específica dos manifestantes envolvidos. Elas interpelam o presente e buscam derrubar, por meio da ação sobre a estátua, os valores, símbolos e ídolos sobre os quais esse presente está assentado. Trata-se de uma ação iconoclasta que, como tal, busca a derrubada de heróis sociais, políticos e históricos. Para além da mera violência multitudinária, como serão

acusadas, elas buscam afirmar uma outra maneira de ler a história. Assim, estão conectadas a ações do passado que as precederam.

Iconoclastia, revoltas e tecnologias de poder

De forma direta, iconoclastia se refere à destruição de imagens ligadas a determinado ícone, cujos significados são venerados por um grupo social específico ou por uma sociedade. Como prática de dissidência, se pauta na eliminação do físico como caminho para enfraquecer ou abalar suas representações mais amplas (Hundsdorfer, 2020). Essa tática compõe, há séculos, o repertório de movimentos sociais, principalmente em momentos de transições políticas, nos quais a destruição de monumentos de um antigo governo ou regime simboliza seu fim no imaginário social.

Uma passagem histórica emblemática desse gesto, fundante de nossa modernidade política e social, foi a quebra de símbolos monárquicos na França revolucionária do século XVIII. Após a tomada do Palácio Real de Tuileries, em meio à ebulição da revolta, a multidão se voltou contra as figuras reais que ocupavam as ruas de Paris, derrubando-as uma a uma. Dentre elas, destaca-se a imagem de Luís XIV, cuja estrutura de bronze foi reutilizada para a fabricação de canhões, além de ter sido substituída por uma homenagem aos mortos da revolução francesa. Assim, o povo livra o espaço urbano dos representantes de um regime que pressupunha sua subordinação, e se opõe à opressão que eles carregam ao removê-los de um lugar passível de condecoração. Ainda, ao erguer no lugar do busto um tributo àqueles que lutaram pela libertação, se escolhe valorizar essas perdas em detrimento do antigo regime, abrindo espaço para a república que viria a se formar. É a escolha da narrativa que será contada e passada às próximas gerações sobre o que foi à monarquia e do que se sacrificou em nome da liberdade.

Mais recentemente, em 2013, multidões ucranianas se valeram da mesma tática para se opor ao alinhamento do governo de Viktor Yanukovych à Rússia de Vladimir Putin. O episódio, que ficou conhecido como *Euromaidan*, estoura com a ocupação estudantil da praça Maidan, em Kiev, após a recusa do presidente em assinar um acordo de associação à União Europeia. É a partir da repressão violenta da polícia, no entanto, que os manifestos escalonam, seguindo em uma crescente até a resignação de Yanukovych, em 2014. Sem se intimidar com a tropa de choque que dispersava, prendia e até matava, os manifestantes mantiveram sua organização autônoma e horizontal, estabelecendo hospitais de campanha para tratar dos feridos e ocupando bases da polícia e prédios da administração do governo, onde se reuniam para debater os próximos passos do movimento. Entre tantas ações de resistência, foi categórica a derrubada

generalizada dos bustos de Lênin que se espalhavam pelo território ucraniano. Até o fim dos levantes, em agosto de 2014, 740 monumentos haviam sido derrubados, o que se estendeu mesmo após a dispersão dos protestos, contabilizando, até 2022, 1717 estátuas levadas ao chão (Meshkani, 2022). É evidente que o sucesso obtido pelos ucranianos se concentra na resistência aos confrontos contra o governo, porém “o gesto de remoção e depredação das estátuas age como porta-voz da recusa ucraniana frente à dominação russa sobre o país, a qual esses monumentos reforçam e mantêm sempre presente” (Da Mata, 2025, p. 27). É um ato discursivo que compõe a revolta. Aqui, a limpeza visual do espaço urbano é um passo adiante rumo à libertação ucraniana, após um longo histórico de dominação e subtração de sua própria cultura.

A escolha do caso ucraniano não é fortuita, na medida em que, hoje, o país se encontra em uma guerra que se arrasta há anos, iniciada com uma ação militar especial de ocupação empreendida pelo governo russo sob a alegação da Ucrânia estar servindo como *proxy* dos interesses da OTAN. Para os objetivos desse artigo, não cabe a discussão que leve a um juízo de valor sobre o que seria a resultante das manifestações do *Euromaiden*, tampouco nos interessa a descrição dos manifestantes como marionetes de interesses geopolíticos ocultos. O que interessa, como exemplo da amplitude discursiva presente na derrubada de estátuas e monumentos, é como essas ações interferem e expressam a mudança em um determinado discurso público de verdade.

Por isso, para compreender a força prefigurativa presente nesses monumentos, evoca-se a noção de *regime de verdade*, elaborada por Michel Foucault, como expressão de uma determinada relação entre poder e saber. Segundo o filósofo francês, a verdade é sempre um enunciado produzido, derivado e expressivo de relações de poder que se fortalecem em um ciclo contínuo. O discurso não é apenas o meio pelo qual se comunica poder como expressão de uma disputa, mas é o próprio campo da disputa e aquilo pelo que se luta. Mesmo os procedimentos que regulam e permitem o discernimento do que é considerado verdadeiro estão inseridos nesse regime, de forma que não existe verdade “fora do poder ou sem poder” (Foucault, 2004, p. 10). Esse mecanismo se dá a partir do plano discursivo no qual a verdade, produto de lutas e submetido às limitações e contingentes dessas lutas, se reproduz e se sedimenta no imaginário social, assumindo um estatuto irrefutável. Assim, é a produção do que Foucault chama de *discurso de verdade*, que pode ir desde enunciado científico ao senso comum, e se fundamenta como uma forma expressiva das relações poder e de saber, que produzem efeitos de hegemonias sociais, culturais e econômicas. Ambos, discursos de verdade e relações de poder, se retroalimentam e garantem sua continuidade.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 2004, p. 10).

Essa forma expressa a dualidade do funcionamento do poder que, para além de seus efeitos repressivos, também é composto por um aspecto produtivo. A partir dessa construção de discursos, de saberes, o poder *induz*. Induz comportamentos, vontade e prazer. É nos séculos XVII e XVIII que o uso extensivo dessa produtividade do poder como tecnologia de governo é desbloqueado, não apenas pelo peso de aparelhos burocráticos de Estado, mas também com uma nova “economia” do poder, ou seja, “procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e "individualizada" em todo o corpo social” (Foucault, 2004: 8). Essa forma de funcionamento conforma relações de governo e de dominação mais eficazes e, conseqüentemente, menos dispendiosa, na medida em que exige menos gastos econômicos, é mais consistente e menos suscetível a resistências (Idem).

A durabilidade dessas relações depende, para além de sua inscrição nos corpos e inconsciente dos sujeitos, sua presença na vida cotidiana e nos espaços que habitam (Mbembe, 2020). Tal aspecto é particularmente reproduzido nas antigas colônias, onde as estátuas do colonizador erguidas no espaço urbano, tornam sempre presente, tanto no ambiente físico como no imaginário social, a dominação da metrópole. Essa tática foi amplamente utilizada pelos europeus no processo de formação territorial das colônias africanas, ao apagar os signos da história e cultura local e impor, no lugar, novas figuras de poder que comporiam a memória popular (Labadi, 2023). Assim, se reforçava a ideia de pertencimento desses espaços à metrópole (Idem). Ao mesmo tempo, as estátuas e monumentos estrangeiros contribuíram para a garantia do controle social, bem como para a legitimação da violência que o acompanhava (Idem). Segundo Achille Mbembe (2020), elas representam a dualidade que caracteriza o projeto colonial: poder de destruição e encobrimento.

A presença desses mortos funestos no nosso espaço público visa garantir que o princípio do assassinato e da crueldade que eles personificaram continuem a assombrar nossa memória, a saturar nosso imaginário e nossos espaços de vida, provocando assim em nós um estranho eclipse da consciência e nos impedindo, ipso facto, de pensar com toda a clareza. O papel das estátuas e dos monumentos coloniais

é, portanto, fazer ressurgir, sobre a cena do presente, os mortos que, em vida, atormentaram, frequentemente pelo uso da espada, a existência dos africanos. Essas estátuas operam à maneira de ritos de evocação dos defuntos aos olhos dos quais nossa humanidade não vale nada. Essas estátuas celebram, a cada manhã de nossa vida, o fato de que, na lógica colonial, fazer a guerra às “raças inferiores” era necessário para o progresso da “civilização”. Que tantos monumentos sejam consagrados à glória dos soldados e dos militares indica a que nível de profundidade jaz agora, no nosso inconsciente coletivo, a naturalização do massacre (Mbembe, 2020).

Assumindo as estátuas como efeitos de uma tecnologia de poder que mobiliza, atualiza e transforma formas históricas de controles individuais e coletivos de corpos, pode-se compreender os movimentos iconoclastas para além do mero *vandalismo*, mobilizado como categoria criminal. O que as ações iconoclastas atuais expressam é a resistência direta às relações de dominação que as estátuas encarnam. Além disso, são produtoras de atos discursivos diretos que abrem um outro espaço nesse jogo de poder, questionando os discursos de verdade que sustentam a violência propagada. Elas são a recusa da narrativa heroica imbuída nesses monumentos, a qual obriga o colonizado a celebrar o símbolo de sua dominação.

Violência como recurso de autodefesa

Para além da ação iconoclasta clássica, que têm como alvo monumentos e obras de arte, vale destacar outras formas de *ação direta* que se mobilizam a partir da quebra de elementos físicos visando contestar as relações de poder que eles representam. Presentes em manifestações de rua contemporâneas, pode-se citar a quebra de bancos, comércios de companhias de larga escala, bases da polícia e prédios institucionais. Essas práticas são frequentemente desqualificadas a partir de sua categorização como atos violentos e/ou de vandalismo, entendidos como uma depredação frívola do espaço e da propriedade privada. Tal esquema discursivo atinge os anseios públicos de proteção desta última e justifica a repressão violenta aos movimentos sociais que empreendem essas ações, como se viu na contenção dos levantes contra a polícia em 2020.

Não é apenas na contemporaneidade, no entanto, que tal tática de ação e de mobilização de resistências pode ser notada. Já nas bases do movimento operário, no início do século XIX, um recorte radicalizado dessas mobilizações passa a organizar práticas coletivas de quebra de máquinas industriais. À época, a invenção da máquina a vapor muda drasticamente os modos de produção e, conseqüentemente, as condições de trabalho vigentes. Se antes os artesãos exerciam controle sobre a sua produção em oficinas caseiras, a partir daquele momento foram inseridos em um sistema de produção acelerado, cujo ritmo era ditado pelas máquinas e pela necessidade

de um elevado volume de produção, garantindo competitividade no mercado em ascensão. Esse processo foi acompanhado pela queda dos salários e por uma percepção, por parte dos trabalhadores, de perda de sua autonomia diante da atividade laboral, entendendo as fábricas como um antro de exploração econômica e dominação social. Como símbolo mais imediato dessas mudanças, o novo maquinário se torna alvo de grupos operários que se dividiam para invadir as fábricas e quebrar os novos inventos, ação que os cunhou o título de *quebradores de máquinas*, os ludistas.

Apesar desses atos acarretarem um prejuízo monetário aos donos das fábricas, não era essa a pretensão das investidas ludistas, muito menos a de assumir a posição dos donos de capital. Seu objetivo “não era político, mas social e moral; não queriam o poder, mas desviar a dinâmica da industrialização acelerada” (Ferrer, 2013, p. 04). Em sua organização, o ludismo foi um movimento autônomo e descentralizado, cuja mobilização se dava pela lógica da urgência (Idem). Já a tática da quebra de máquinas, mobilizada a partir do plano figurativo do que esse maquinário representava, pode ser entendida como uma evidenciação e rejeição da violência instaurada nas fábricas.

Em relação aos movimentos mais recentes de quebra de estátuas, sua aproximação se dá pela revolta contra sistemas de exploração e violência, pela recusa e destruição dos símbolos que os representam. Ambos se caracterizam pela urgência, pela descentralização e pela revolta. Também se configuram como atos discursivos, como uma forma de expressão do esgotamento de relações de poder opressivas, bem como um chamado à luta aos que se mantêm indiferentes. Mais além, pode-se caracterizar ambos ludismo e movimentos de quebras de estátuas como manifestações de *autodefesa*, aqui entendida a partir do conceito apresentado por Elsa Dorlin (2020), o qual se refere à resistência de grupos minoritários frente à violência que visa os extinguir.

Ao debater o caso de Rodney King, linchado por policiais que foram absolvidos sob alegação de legítima defesa, Dorlin identifica uma linha de demarcação, definida pela cor da pele, que segrega os corpos a partir de sua agência defensiva. Há aqueles defensáveis, aos quais, além da proteção oferecida pelo Estado, é dado o direito de se defender por quaisquer meios necessários; e aqueles definidos de antemão como “agentes de violência”, limitados a esse campo de ação, “como se a violência pudesse ser a única ação voluntária de um corpo negro, que fica proibido de qualquer defesa legítima” (Dorlin, 2020, p. 11). Dessa forma, a violência policial não é nunca lida como agressão, enquanto qualquer esforço de defesa vindo de minorias raciais é sempre visto como ameaça.

Identificar esse dispositivo [defensivo] em seus pontos de emergência, em situação colonial, permite questionar os processos de captação monopolista da violência pelos Estados que reivindicam o uso legítimo da força física: mais do que uma tendência ao monopólio, poderíamos levantar a hipótese de uma economia imperial da violência que, paradoxalmente, defende indivíduos já reconhecidos como legítimos para se defender por si mesmos. Essa economia mantém a legitimidade de determinados sujeitos para usar a força física, concede-lhes um poder de conservação e de jurisdição (autojustiça) e outorga-lhes licença para matar (Dorlin, 2020, p. 13).

Para explicar essa diferenciação na legitimidade da autodefesa, Dorlin remonta às formulações jurídico-políticas modernas desse direito, situada nas elaborações filosóficas do contrato social. Segundo o contratualismo de John Locke, a preservação de si está condicionada à noção de propriedade sobre o próprio corpo, a qual, se violada, legitima o sujeito ao uso da violência. “Nesse caso, o status de proprietário [...] é a condição de legitimidade e, portanto, de efetividade da defesa de si” (Dorlin, 2020, p. 58). Há, no entanto, uma limitação no reconhecimento de sujeitos de direito, proprietários de si mesmos. Essa categorização não é igualitária, o que impõe um cenário no qual alguns corpos estão “destinados a roubar a si próprios, caso queiram sobreviver: para eles, defender-se é, inclusive, um roubo” (Idem: 59). A possibilidade de se defender, portanto, não é um direito natural, mas um privilégio de uma minoria dominante (Idem). Mais do que a recusa de reconhecimento sobre o ato de se defender, fala-se de um dispositivo de poder que age sobre o impulso nervoso do corpo, visando controlar mesmo seus reflexos naturais de autopreservação, até convencê-lo de sua “impotência radical” (Idem: 8).

Assim, o que Dorlin pleiteia em seu livro não é a defesa como direito inscrito no contrato social, mas a autodefesa como categoria de resistência. Nesse contexto, a violência assume a forma inédita de “ato de autoconstituição necessário a pessoas cujas vidas são vividas nas sombras da negação – o que Fanon chamou de “zona de não ser” (Butler, 2020, p. 6). “A violência física é pensada aqui como necessidade vital, como práxis de resistência” (Dorlin, 2020, p. 13).

Aqui, a potência de agir, muito mais do que o corpo em si, torna-se claramente o que define e, simultaneamente, o que chama para si o poder. Esse governo defensivo esgota, preserva, cura, estimula e mata de acordo com uma mecânica complexa. Ele defende certas pessoas e deixa outras sem defesa [...] não se trata mais apenas de dificultar diretamente a ação das minorias, como na repressão soberana, nem de simplesmente deixá-las morrer, sem defesa, como ocorre no âmbito do biopoder. Trata-se de levar determinados sujeitos a se aniquilarem como sujeitos, de incentivar sua potência de agir para melhor estimulá-los, adestrá-los para a própria perda. Produzir seres que, quanto mais se defendem, mais se desgastam (Dorlin, 2020, p. 9).

Quando movimentos minoritários se radicalizam ao uso da força física, portanto, o que estão fazendo é exercer uma ação que lhes foi juridicamente bloqueada para, por meio dessa ação direta, se constituírem como sujeitos e se defenderem de violências já presentes à priori, as quais logram persistir por esse mesmo dispositivo de supressão. Importa perceber, em meio a essa batalha a um só tempo física e discursiva, o campo subjetivo pelo qual atuam os movimentos de quebra de estátuas ou destruição de propriedades, desde as mobilizações ludistas aos protestos iconoclastas contemporâneos. Importa compreender o que há em tais ações de libertário e radicalizado, como que por meio delas vai-se afirmar uma posição ativa na contestação de discursos de verdade, se opondo aos sistemas de opressão. Mais do que o visível ataque direto a monumentos e maquinários, esses levantes são eclosões de autodefesa. Eles mobilizam o uso da violência como tática de resistência contra relações de poder que minam o sujeito e seu impulso de defender sua própria existência.

Mais além, tal mecanismo de poder pautado na polissemia do conceito de violência e em seus usos políticos aclara a diferenciação de tratamento e aceitação em relação à violência exercida pelo Estado e àquela mobilizada por movimentos de resistência. Enquanto há uma naturalização das mortes e torturas propagadas pela polícia e pelo exército, um simples pneu em chamas compondo um protesto de rua causa alvoroço na mídia e no imaginário popular. De maneira geral, como o sentido dado à ação se desloca conforme o sujeito que age, a reação de grupos subjugados que se opõem a relações de dominação são sempre vistos como violentos, enquanto a morte, tortura e repressão propagadas pelo Estado são amenizadas, escoltadas por justificativas jurídicas e midiáticas que as legitimam. O entendimento de violência, nesse sentido, longe de representar um conceito definido, se torna mais um campo de poder por meio do qual se reprime movimentos sociais e grupos minoritários, minando suas possibilidades de existência e expressão.

Ao reconhecer esses processos de formação e mobilização do discurso sobre a violência podemos afirmá-la como uma categoria própria do Estado, que define sua existência e sua atuação, a qual se pretende exclusiva ou destinada a formas de vida específicas. Ao passo que ações em manifestações definidas como violentas ou atos de vandalismo são uma dimensão ampliada das lutas e resistências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEN, B. *The Euromaidan Revolution: How Ukraine's 2014 grassroots rebellion changed history*. Euromaidan Press, 2024. Disponível em:

<<https://euromaidanpress.com/2024/11/21/the-euromaidan-revolution-how-ukraines-2014-grassroots-rebellion-changed-history/>>.

BUTLER, Judith. Prefácio à edição brasileira. In. DORLIN, E. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: UBU Editora, 2020.

CLEYRE, Voltairine de. *Ação Direta e outros escritos*. Tradução Marina Lins. São Paulo: Hedra, 2023.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: UBU Editora, 2020.

FERRER, Cristian. *Los destructores de maquinas*. Buenos Aires, Biblioteca Omegalfa, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2004.

HUNSDORFER, Tim. *Iconoclasm as a Form of Dissent*. Draft paper, 2020.

LABADI, Sophia. Colonial statues in post-colonial Africa: a multidimensional heritage. In: *International Journal of Heritage Studies*, n 30:3, pp. 318-331. 2024.

MATA, Ana Clara Francisco da. *Violência e revolta: um retrato das resistências anti-polícia na Europa contemporânea*. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Política, Economia e Negócios, Osasco, 2025.

MBEMBE, Achille. O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais?. In: *Revista Rosa*, 2020. Disponível em: <<https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>>.

MESHKANI, Taraneh. "Urban Iconoclasm: The Legacy of Toppled Statues." In: *ACSA 110th Annual Meeting – EMPOWER*. pp. 677- 681. 2022.

AMOLADAS A PEDRAS-DE-RIO E ÁGUAS: ENCRUZILHADAS DE MULHERES, LAVANDERIAS E FAMÍLIAS NA TERESINA PERIFÉRICA

SHARPENED WITH RIVER STONES AND WATER: CROSSROADS OF WOMEN,
LAUNDRIES AND FAMILIES IN PERIPHERAL TERESINA

Cleiane Pereira Souza dos Santos⁶
Potyguara Alencar dos Santos⁷

Resumo

Aprendi com o pensamento feminista negro que refletir sobre a experiência da mulher negra na realidade colonial e pós-colonial exige desvelar as “imagens de controle”, redesenhada pela engrenagem do estereótipo de “mulas do mundo” (que tudo “aguentam” e “suportam”), representadas como anomalias, quase animais (Davis, 2016; Collins, 2019). Em particular, ao se tratar da experiência histórica da mulher negra brasileira, Sueli Carneiro (2012) e Lélia Gonzalez (2020), advertem como a coisificação e a apropriação social das afrodescendentes encontram-se expressos nas construções das figuras da mulata, da doméstica e da mãe preta, revelando como os ideários de progresso e desenvolvimento de um país foram erigidos pelas iniquidades raciais e sociais de grupos específicos. Este artigo busca mobilizar a categoria “aguentar”, que se espalha nas falas e nos cotidianos de mulheres lavadeiras – Bindita, Josefa, Anastacia, Fátima, Carmelita, Ana e Lúcia –, de uma zona periférica de Teresina, Piauí, enquanto um movimento potente dinamizado pelas forças particulares destas sujeitas como formas de reabitar espaços de violências da vida cotidiana. É desta ambivalência que permeia o aguentar – apontado pelas feministas negras como dispositivo disciplinador e domesticador que tenta confinar e constranger corpos negros, transformando sobrevivência em obrigação – que, para as lavadeiras, se expressa como uma arte e tática das rotas dos mundos que as envolvem em defesa das vidas de seus descendentes - que esta etnografia se ocupa. Intento fiar as contribuições de intelectuais negras afro-americanas e brasileiras às interpretações traçadas por Veena Das (2020, p. 27) sob “os intrincados quadros de fazer e refazer um mundo”. Argumento que esta perspectiva analítica lançada por Das (2020), ao ler, escrever e reescrever sobre a capacidade humana em dar continuidade ao percurso da vida em ambientes desmoronados, como me revelaram as lavadeiras sob o prisma do aguentar em seus cuidados copartidos com seus familiares, suas vizinhanças e com suas práticas religiosas devocionais, podem revelar a possibilidade de constituir recomeços onde a vida seja vivível.

Palavras-chave: Aguentar; Mulheres Lavadeiras; Cotidiano.

Abstract

I learned from black feminist thought that reflecting on the experience of black women in colonial and postcolonial reality requires unveiling the “images of control,” redesigned by the machinery of the stereotype of “mules of the world” (who ‘endure’ and “bear” everything), represented as anomalies, almost animals (Davis, 2016; Collins, 2019). In particular, when it comes to the historical experience of black Brazilian women, Sueli Carneiro (2012) and Lélia Gonzalez (2020) warn how the objectification and social appropriation of Afro-descendants are expressed in the constructions of the figures of the mulatto woman, the domestic worker, and the black mother, revealing how the ideals of progress and development of a country were erected by the racial and social inequalities of specific groups. This article seeks to mobilize the category of “endurance,” which is widespread in the speech and daily lives of women laundresses—Bindita, Josefa, Anastacia, Fátima, Carmelita, Ana, and Lúcia—from a peripheral area of Teresina, Piauí, as a powerful movement driven by the particular forces of these subjects as ways of reinhabiting spaces of violence in everyday life. It is this ambivalence that permeates endurance—pointed out by black feminists as a disciplining and domesticating device that

⁶ Assistente Social. Mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: cleianeepszsantos@gmail.com.

⁷ Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE) / campus de Itapipoca. Contato: potyguara.alencar@gmail.com. O nome do coautor integra este trabalho em reconhecimento à sua relevância na minha trajetória acadêmica, pelo diálogo intelectual e pela orientação formativa oferecida ao longo do processo. A responsabilidade pela pesquisa, análise e redação é integralmente da autora.

attempts to confine and constrain black bodies, transforming survival into an obligation—that, for the laundresses, is expressed as an art and tactic of the routes of the worlds that surround them in defense of the lives of their descendants.

Keywords: Put up with; Washing women; Everyday life.

Entre pias, mercados e ladeiras – uma introdução

Este texto é fruto da etnografia realizada em 2022 com cinco mulheres periféricas, de maioria negra, trabalhadoras na Lavanderia Comunitária do bairro Três Andares, em Teresina, Piauí. A lavanderia fica localizada na rua da minha casa. Logo, eu conhecia de vista minhas companheiras de pesquisa⁸ que trabalham neste local. Minha relação com elas era de pouca intimidade, com exceção de Donas Bindita, pois a conheço desde 2009. As conheci devido o trânsito de seus corpos ao subir e descer as ladeiras da rua onde moro para chegar até a lavanderia, e porque também vez e outra cruzávamos nas filas dos pequenos estabelecimentos comerciais do nosso bairro, sempre com falas que marcavam ora as saudações diárias⁹ ora nossas reclamações com o aumento nos preços dos alimentos e demais assuntos. Fui (e sou) ensinada por Donas Bindita, Josefa, Anastacia, Fátima, Carmelita, Ana e Lúcia¹⁰, mulheres lavadeiras, sobre os miúdos da vida cotidiana em sua deterioração e potência agentiva de manterem-se vivas.

Algumas me conhecem desde a infância, e outras já me acompanham desde a gravidez de minha filha. Por esse motivo, é muito comum que, quando nos encontramos pelas ruas do bairro ou quando as visito em suas casas ou em seu local de trabalho, eu as ouça perguntar como está minha filha e lançar olhares admirados o quanto ela cresceu, já ultrapassando a minha altura. Elas lembram à minha filha que a viram na minha barriga, que a pegaram no colo, que a viram dar os primeiros passos – e que agora ela é uma moça grande e bonita, no auge dos seus onze anos. É dessa força cotidiana que perfazem as tessituras de nossas relações de que está escrita é prenhe.

Foram desses vínculos que tecemos (eu e elas) ao habitar nossos cotidianos que me levaram a sentir também as violências, dores e sofrimentos enfrentados por nós ao habitar este mundo. Revelações de segredos, desabafos, raivas, compartilhamentos de alegrias e vitórias, desabamentos de nossos corpos mediante perdas (mortes), sentimentos de medos e encorajamentos são algumas das minúcias de como se vive uma vida. Refletem seus queixumes

⁸ Opto por utilizar o termo “companheiras de pesquisa” uma vez que para mim “interlocutores” soa como algo que imprime um distanciamento.

⁹ ‘Bom dia’, ‘boa tarde’ e ‘boa noite’.

¹⁰ Ficcionalizei os nomes por respeito à preservação da identidade das minhas companheiras de pesquisa.

de como aguentar é dispendioso, *custoso, cansativo e dolorido*¹¹. Essa reclamação e compreensão que minhas companheiras de pesquisas desenvolvem sobre o aguentar, encontra-se ancorado na violência do tráfico transatlântico e da escravidão. Trata-se de uma ideologia ainda muito presente no imaginário social de que mulheres negras tudo ‘aguentam’ e ‘suportam’, são ‘sofredoras’ e ‘guerreiras’, expondo como gênero concatenado a raça, classe e seus correlatos, atuam em desvantagens sobre os corpos e as vidas de mulheres indígenas e da diáspora africana – contribuindo para a desvalorização da *mulheridade* negra (hooks, 2019; Collins, 2019).

Ser forte o tempo todo, sem direito ao descanso e sossego por entender que o racismo não dá trégua, tornando-as, como argumentou a socióloga afro-americana Patricia Hill Collins (2019), ‘mulas do mundo’, que emergem das lembranças de suas infâncias, adolescências e vida adulta. Foram das constantes idas e vindas nas memórias de suas experiências de vida que elas denunciam e descortinam a violência do sistema capitalista, colonial e patriarcal, mostrando que é justamente dos lugares periféricos, assolados por regimes brutais de silenciamento, que mulheres negras foram condicionadas a suportar a desumanização. A realidade social destas mulheres foi perfilada pelo êxodo rural – saída da zona rural para a zona urbana – na busca por melhorias de vida, condições e oportunidades.

Lembram que ainda criança conviveram com a fome, pobreza, miséria e a violência doméstica dentro de casa. Presenciaram seus irmãos a dispersarem-se pelo mundo na tentativa de fugir da morte e da escassez. Foram obrigadas a vir trabalhar na zona urbana na casa de parentes e, em muitos casos, em casas de famílias desconhecidas como empregadas domésticas sendo altamente exploradas; sendo proibidas de manter o regime escolar. O caso de Dona Bindita põe em relevo o racismo e as constantes violências às quais foi submetida ao trabalhar como empregada doméstica aos dez anos de idade, devido ao agravamento do problema de saúde de sua mãe e a ela ser a filha mais velha entre três irmãos, para os quais precisava levar o sustento para casa. Na casa dessa família, Dona Bindita recebeu o apelido racista de *negrinha de mando*, e quando sua patroa a viu grávida pela primeira vez, passou a ordenar-lhe diversos serviços que seu corpo não poderia aguentar, na intenção de levá-lo à exaustão ou à morte. Outras memórias deságuam nas lembranças da violência doméstica que algumas delas sofreram de seus companheiros por longos anos e os lutos pelas perdas dos filhos.

É dessa violenta experiência histórica da mulher negra brasileira permeada pelos discursos de que são ‘guerreiras’, ‘fortes’ e que ‘tudo aguentam e suportam’, que emerge, conforme apontam Sueli Carneiro (2012) e Lélia Gonzalez (2020), um projeto de coisificação e

¹¹ As palavras em itálico expressam as falas de Bindita, Josefa, Anastacia, Fátima, Carmelita, Ana e Lúcia.

a apropriação social das afrodescendentes. Esse projeto se expressa nas construções das figuras da ‘mulata’, da ‘doméstica’ e da ‘mãe preta’, revelando como os ideais de progresso e desenvolvimento de um país foram edificados a partir das iniquidades raciais e sociais impostas a grupos e corpos específicos.

Não há como negar que o ‘aguentar’ interseccionalizado às opressões de raça, classe e gênero é um dispositivo da colonialidade guiado na e para a manutenção das hierarquias raciais. Contudo, existe na dimensão social da vida, interpretada pelas lavadeiras, o entendimento do aguentar como ‘um tecido vivo costurado pelas vidas de sujeitas/os agentivas/os na luta pelo trabalho de viver’. As falas e compreensões das minhas companheiras de pesquisa, também tomam o aguentar como a arte e tática de combate à constante suspensão de direitos, em um compromisso não somente com suas vidas, mais principalmente com a vida de sua descendência. Quando indaguei uma a uma sobre como elas aguentavam viver uma vida com tanta dor e sofrimento e ainda assim terem forças para se manterem de pé e cuidar de tudo aquilo que lhes cercavam, elas me respondiam: *A gente aguenta que é pra ter história pra contar.*

Diante disso, aguentar é amolar-se. Amolar é um instrumento que congrega dor e potência – esta última entendida enquanto capacidade para a reinvenção do mundo. Ali, onde seus corpos encontram as águas no fluxo de seu desgaste laboral, deteriorando-se pelo uso excessivo da força de suas mãos ao bater, torcer e engomar roupas, e pela exposição excruciante de permanecerem longas horas de pé diante das pias e das pedras de passar roupas, tudo isso se consubstancia na herança colonial desse serviço ocupacional. Há também o aprimoramento para vida. A paciência, a prudência e a sabedoria da luta, em muitos momentos, desequilibra o desgaste colonial. Pois é no aprimoramento de seus corpos, de suas percepções e de suas formas de pensar e agir no mundo que a arte de viver ganha vida.

Por isso, penso ser oportuno costurar o arsenal teórico produzido pelas feministas negras às etnografias traçáveis de Saba Mahmood (2019) e Veena Das (2020). Haja vista que tomo o movimento de luta cotidiana destas senhoras (as lavadeiras) entendendo suas agências através da análise do *paradoxo da subjetivação*, este último que consiste em compreender a agência como a “capacidade de cada pessoa para realizar os seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais e coletivos.” (Mahmood, 2019, p. 148 e 149). Dito de outra forma, a intelectual diagnostica que a experiência do sujeito político do modelo liberal ancorado em padrões normativos e racionais encontra-se reduzido numa agência presa ao modelo binário da ‘subordinação ou subversão’, excluindo o âmbito “corporal, feminino, emocional, não racional e intersubjetivo” (Mahmood, 2019, p. 146). Assim, Saba (2019) faz o chamado reiterado de olharmos para a realidade vivida

dos sujeitos entrelaçado com a ordem social, bem como para as maneiras pelas quais como cada um cria sua forma de ser e estar no mundo por meio do gesto repetitivo – performativo – carregado de desejo e consciência. Nessa perspectiva, a realização espontânea e o vínculo social permitem ao indivíduo compor uma relação iterativa com a norma, expondo de antemão a fragilidade de tal estrutura – elemento fundamental para futuros estranhamentos.

Neste caminho, o treinamento antropológico desenvolvido por Veena Das (2020, p. 27) condensa discussões pertinentes nessa minha empreitada analítica, à medida que narra a vida de pessoas e comunidades indianas específicas tomando como um dos seus campos de perscrutação *o que é recolher os pedaços e viver nesse lugar de devastação?* Tal questão me oportunizou perceber que o ‘aguentar’ para as minhas companheiras de pesquisa encontra-se implicado em um “fazer e refazer que se dá na ação de compor com o meio, sem deixar que as normas e controles sociais encerrem os movimentos dos indivíduos” (ALVES, 2020, p.23). Esse respeito e atenção da autora ao cotidiano das/os sujeitas/os pauperizadas/os, segundo aponta Paula Lacerda (2023) demonstra que nessas atitudes humanas de todo o dia, dentro de práticas vistas como corriqueiras, triviais e habituais, há algo do campo da realização para essas sujeitas que torna a vida possível de ser vivida.

Ora, se o trabalho de Veena Das localiza a experiência do sujeito feminino empobrecido do contexto indiano e sua capacidade de agenciamento que se (re)faz no fluxo da vida, tomo a realidade de mulheres negras lavadeiras – estas que trazem inscrito no corpo a experiência transatlântica da escravidão, que tenta exterminar sua presença e de sua descendência – e sua produção de Encruzilhadas enquanto “palco de todos os tempos e das possibilidades” que se exercita no exercício do viver (Rufino, 2019, p. 39). Ou seja, enquanto Veena Das toma o cotidiano como espaço de (re)produção da vida, me inspiro na produção de Encruzilhadas – prática inventiva enquanto possibilidade – tecidas por elas (companheiras de pesquisa) na busca pelo “reencantamento do mundo, a afirmação da vida” (Rufino, 2019, p. 12-13).

Meu encontro com as lavadeiras do meu bairro, na verdade, foi um reencontro com as histórias de vida das mulheres negras da minha família – minha mãe, minhas tias e minha avó. Foi por meio das minhas companheiras de pesquisa que me dei conta que a experiência de vida das minhas ancestrais foram marcadas pelo trabalho de lavadeiras e empregadas domésticas, coisa que eu nunca tinha parado para refletir.

A mudança abrupta do campo de pesquisa, ancorou-se, primeiramente, nas minhas lembranças com as mulheres de minha família. Costurando o arsenal teórico de Das com a mistura da intimidade das histórias de vida das mulheres de minha família, me dei conta o quanto as tramas cotidianas delas (e a minha também), utilizando um termo de Das, eram

‘subalternas’. As pegadas deixadas pelas minhas ancestrais neste mundo foram marcadas por uma pobreza excruciante.

Todas as mulheres de minha família foram lavadeiras em uma época em que em nossa cidade as mulheres iam lavar as roupas das classes sociais mais abastadas em um dos rios que cortam a cidade, o Rio Poty. Começando pela minha avó, depois minha mãe e minhas tias, rotineiramente iam lavar roupas neste rio para levar o sustento para casa. Depois de muitos anos, o poder público do nosso estado construiu diversas lavanderias comunitárias em várias zonas da região, retirando as lavadeiras da insalubridade e riscos acarretados pela prática da lavagem nos rios. Minhas tias me contaram que aos poucos elas e minha mãe foram abandonando esse serviço. Minha mãe conseguiu um trabalho de serviços gerais em uma clínica privada e minhas tias seguiram com o trabalho doméstico.

Eu não cheguei a presenciar minha mãe exercendo a função de lavadeira nos rios. Eu não era nascida. O que eu sei são histórias contadas pelas suas irmãs (minhas tias). No que tange as cenas de lavagem de roupas executadas pela minha mãe, o que me recordo vivamente, é ela recolher todas as nossas roupas sujas acumuladas durante a semana e, no final de semana, no fundo do quintal de nossa casa, lavar todas as peças. Esse era o ritual cotidiano dos finais de semana: assistir a mamãe lavar e engomar nossas roupas. Ali também, ela me ensinava as técnicas de lavagem e de engomar, pois mais à frente, eu a substituiria.

Na adolescência, percebi que nossa realidade social foi abalada por diversos problemas. Foi à época que meu irmão foi preso, minha mãe realizava exames para investigar um caroço no seio direito, meu pai cada dia entregava-se mais ao alcoolismo e aos relacionamentos extraconjugais e minha irmã mais nova apresentava um comportamento perigoso com as drogas. Ali, na beira da pia da nossa casa, lavando nossas roupas, minha mãe queixava-se para mim dessa tormenta que estávamos vivendo. Entre as lágrimas e as águas da torneira, ela buscava forças para aguentar tudo aquilo, mesmo que fosse desabafando comigo. Eu tentava dizer palavras positivas, uma forma de consolá-la, mas pelas expressões do seu corpo, o esgotamento de tudo aquilo era visível. Num ato de aflição e desespero meus, olhando toda aquela atmosfera de tristeza (e até mesmo para mudar o assunto de nossas conversas) à nossa volta, perguntei como ela aguentava¹² viver uma vida de tanto sofrimento e, ainda assim, se dedicar a cuidar da gente e de seus parentes. Ela enxugou as lágrimas, se virou em minha direção

¹² Palavra cotidianamente falada pelas minhas mais velhas nos corredores das casas por onde fui criada ao vê-las lavando e engomando roupas. Diante disso, tomo este termo (aguentar) com a finalidade de buscar compreender as agências desenvolvidas pelas minhas companheiras de pesquisa enquanto modos de não perecer aos obstáculos da vida, do mundo.

e com um breve sorriso no canto do rosto me respondeu docemente: *Eu aguento tudo o que eu aguento que é pra ter história pra contar.*

Portanto, esse questionamento que fiz para minha mãe foi o que direcionou toda a pesquisa com as lavadeiras do meu bairro, uma vez que busquei compreender como mulheres periféricas aguentam viver uma vida com tanto sofrimento e, mesmo assim, ainda conseguem se manter de pé e ativas em seus engajamentos socioafetivos cotidianos. Essa centralidade do aguentar costurado na vida cotidiana é, justamente, uma tentativa de refletir o sentido e a força filosófica produzidas por essas mulheres atravessadas pela vida na sua crueza com os que habitam este mundo, mas também no seu encantamento cultivado e partilhado com seus descendentes e comunidades.

Águas de amoladuras: temer o luto, dar continuidade a vida¹³

É inegável a experiência aterradora do luto. A morte traz consigo a sensação de perda total, de que nada mais será como antes, de que tudo está perdido. Perder minha mãe trouxe essa gama de sentimentos. Todavia, Butler (2022) vaticina que o luto manifesta a nossa *servidão* perante o outro. Meu encontro com Dona Anastácia, Dona Josefa e Dona Ana expôs a força dessa ideia e de tantas outras como mostrarei abaixo.

Conheço Dona Anastácia desde 2018, pois seu filho e minha filha estudam na mesma escola e as progressões de turmas sempre os colocaram na mesma sala. Logo aqui e acolá, muito rapidamente, conversávamos na fila da entrada da escola ao deixarmos nossos filhos e seguirmos para nossas lutas diárias. Mãe de oito filhos/as, em 2021, deu a luz à sua filha mais nova diagnosticada com cardiopatia e síndrome *down*. A possibilidade de uma cirurgia para tratar a cardiopatia levou Anastácia e a bebê para o estado do Recife, visto que, em Teresina, esse procedimento não era realizado. Antes da intervenção cirúrgica, a criança faleceu em decorrência da doença. Sem condições financeiras para custear as despesas com o traslado do corpo e os demais ritos funerários, a vizinhança arrecadou uma boa quantia de dinheiro, permitindo enterrá-la com dignidade, destaque em sua fala:

Fui eu que limpei ela todinha. Ajeitei o vestido. Ela tava parecendo uma princesinha no caixão. Meu sentido era só esse: minha fia não vai feito bicho. Ela foi como um anjinho que ela era. Sabe, quando minha bebezinha era viva o pessoal me criticava muito...brigavam comigo dizendo pra eu ir atrás do aposento dela. Eu sempre cortava logo: não! Quando for o tempo de ir, eu vou. Eu quero saber da saúde da minha fia. Eu

¹³ Este trabalho é fruto da dissertação de mestrado defendida em 2023, pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (PPGS/UFPI).

tô correndo atrás é da saúde da minha fia em primeiro lugar. E foi o que fiz até o último dia de vida dela. Graças a Deus eu sou feliz do jeito que eu tô aqui. Eu queria tá com minha bebezinha nos braços, mas Deus sabe o que faz. Não era pra ser minha. Eu não quero que minha fia fique vagando por aí por conta da minha tristeza. Eu aproveitei cada segundo com ela. Eu e meus filhos brincava com ela, conversava com ela...Eu aproveitei mais do que o pai. Ela me ensinou que o amor de mãe é tudo, e que a gente tem que aproveitar enquanto é pequeno. Quando a saudade dela aperta, eu brinco com meus filhos, danço com eles, cheiro eles...aí aquele sentimento vai embora. Minha mãe também me ajuda muito. Sem ela, eu não sei o que seria de mim (Dona Anastácia, 2022).

A partir dos aprendizados colhidos com as etnografias de Camila Pierobon (2022) consegui sentir que esse *minúsculo gesto* de brincar com os filhos é um agenciamento gestado por ela para não sucumbir, e nem permitir que os seus pereçam. Assim, em certo sentido, conforme Veena Das (2020), a morte pode ser um lugar de cura para a mulher que perdeu a filha, embora o corpo feminino carregando para sempre essa dor dentro de si; no entanto, os demais com quem ela convive e tece suas relações, se tornarão o aparato primordial para que ela dê continuidade ao trabalho de viver. Brincar, dançar, cheirar suas crianças e a partilha da vida com a sua mãe implicados nas *rotinas e rituais cotidianos* é o que os mantém vivo para os desafios da jornada humana (Lacerda, 2023).

O foco expresso no aguentar cotidiano de mulheres lavadeiras baseado na “banalidade de pequenos atos de heroísmos” (Lacerda, 2023), não significa dizer que endosso uma rejeição a perspectiva de resistência produzida pela teoria feminista e nem que defendo que as minhas companheiras de pesquisa – as lavadeiras – salvem-se sozinhas. Isto posto, não sou indiferente às memórias das lavadeiras e os efeitos dos tentáculos do racismo e seus correlatos (raça, classe, gênero, entre outros), ancoradas em práticas sociais que restringem – nós, mulheres negras – às possibilidades inferiores de habitação, educação e saúde (Collins, 2019). Por outro lado, a forma como elas comunicam o aguentar está firmado em um hábito que as possibilitam manterem-se de pé para as batalhas cotidianas.

Evidenciando essas miríades de ressonâncias que a resistência pode enunciar, a amefricana e intelectual Lélia Gonzalez (2020, p. 54) saiu em defesa de uma *resistência passiva*, em razão de um imaginário social que fixou a mãe preta e o pai-joão enquanto exemplos de integração e harmonia raciais, quando na verdade eles foram os que transmitiram a cultura africana na sociedade brasileira, atentando para as variações existentes às formas de resistências.

Nesse fluxo, as etnografias de Das têm sido fundamentais para repensarmos nossa relação com a morte. No decorrer de meus encontros com Dona Josefa, os diálogos que

estabelecemos propiciou seu desabafo sobre as lembranças de como perdeu seu único filho – na época adolescente – para a diabetes.

Oh! Meu filinho...o pai dele não ligava pra ele. Ele morreu de diabetes. Ele não se cuidava...bebia cachaça, vivia na rua, andava com as más companhias. Todo tempo ele fazendo danação. Cansei de ir pros reggae tudim atrás de meu fi. Eu só me aquietava quando eu trazia ele, nem que ele tivesse morto de bêbado, eu trazia. Eu lutei com meu fi sozinha. Eu amava meu fi. Eu era louca pelo meu fi. Pra mim é ruim viver sem ele. Tem horas que tô aqui em casa e vejo meu fi nos cantos da casa. Quando ele morreu, eu chorei, fiquei triste...mas Deus levou...eu e minha fia tivemos sussego. Se for de ver ele na rua usando o que não presta ou que os “malas” matem ele, eu prefiro que Deus tenha levado ele (Dona Josefa, 2022).

Em todas nossas conversas, Dona Josefa relembrava as traquinagens e desobediências do filho interligada ao extremo cuidado que ela tinha por este. Uma escuta apressada imputaria o papel de ‘egoísta’, ‘mãe desnaturada’, que ‘rogou a Deus pela morte do filho’, mas, para ela, a morte do filho significa o reconhecimento de Deus mediante todo o amor que ela o dedicou na sua caminhada, resguardando-a para a batalha que se estabeleceria contra a sua doença (câncer no útero) e a doença de sua filha (transtorno psicológico), num ato que Veena Das (2020, p. 83) descreve como a “conversão da morte ruim em boa morte”, conforme aponta Dona Josefa:

Minha fia é do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial). Tem dias que ela fala sozinha...dá as crises dela e tudo, mas, sem ela, eu não sou ninguém. Hoje, samos só nós duas. Que Deus me livre, mas, eu sem minha fia, eu não quero nem viver. Fico fazendo de tudo pra viver mais, pra viver junto com a minha fia. Ela faz tudo. Mais eu não deixo ela fazer tudo, eu tenho que fazer tombém. Eu sei que vou vencer essa doença, e quando passar tudo isso, vamo eu e minha fia pra nossa casa, pro nosso cantinho que o governo vai dar. Eu ainda vou ver, se for do querer de minha fia e se Deus permitir....risos...porque ele vai, né!!...ver minha fia casada (Dona Josefa, 2022).

Ela não detinha o controle sobre *as escolhas* do filho, portanto lhe restava somente exercer o papel de mãe, mesmo tendo que assistir o definhamento do mesmo. O termo ‘sossego’ na sua fala não pode ser compreendido como um regozijo, porque se trata do entendimento de que seria um sofrimento muito maior ter que labutar com ele, se desdobrar nos cuidados com a filha e ainda conseguir manter-se de pé para vencer o câncer. Essa forma de compreender e *levar* a morte do filho são bastante semelhantes com a interpretação que as mulheres da minha família produziram quando seus irmãos mais novos faleceram afogados. Até hoje, quando minha tia relembra essas mortes, ela fala que *Deus fez certo levar seus irmãos*, pois eles já estavam se aproximando às práticas de pequenos roubos e furtos (criminalidade) e que sua mãe

– que já vivia sob os efeitos de *remédios controlados* (tarja preta) – não suportaria vê-los presos algum dia.

Chamo atenção para textura deste conhecimento tecido por Dona Josefa e minhas tias sobre determinadas mortes. É a miudeza deste pensamento que, se não mantivermos nossas percepções e lentes atentas, podemos acabar em leituras simplistas. Está forma em que Dona Josefa lê a morte do filho e minhas tias leem as mortes de seus irmãos, denunciam a *ecologia cotidiana do medo e da vigilância*, que o Estado brasileiro coloca em prática nos territórios subalternizados (Das, 2020, p. 231). É dessa natureza intermitente do controle governamental na vida ordinária – região de vulnerabilidade humana – que mulheres como Dona Josefa e minhas tias criam uma linguagem em que seus mortos possam encontrar um lar infundidas de outro afeto, que me permitiu observar o “modo de circulação por meio do qual o poder é produzido pelo Estado” nestes corpos e nestas regiões (Das, 2020, p. 237).

É desta prática política expresso na oralidade (linguagem) da apreensão das mortes de seus familiares por partes de Dona Josefa e minhas tias, que inundam suas memórias cotidianas, e que não permitem que a brutalidade do esquecimento colonial se aloje em suas vidas como um “fenômeno de puro e simples genocídio” (Nascimento, 1978, p. 69). Criar uma memória onde seus descendentes estejam presentes é confrontar a *experiência demolidora de alteridade* assenta na raça, na gestão de um Estado cujo sentido da violência, se faz na constante produção dos modos de matar grupos historicamente marginalizados (Mbembe, 2016).

Estar em seus cotidianos têm anunciado que habitar esses espaços de desmoronamento não pode ser vistos como sentenças, fins, pelo contrário, evidenciam a urgência de observarmos suas experiências traumáticas, onde a vida pode se refazer, conforme me ensinou Dona Bindita ao recordar a violência sexual sofrida há muitos anos.

Quando ele se aproximou de mim eu tinha dezenove anos. Ele se aproximou como amigo e passamos mais ou menos uns dois, três meses como amigo, depois ele me pediu em namoro e eu aceitei. Passamos três meses namorando e ele sempre batia na tecla de prova de amor. Eu nunca aceitei, pois não era o que eu queria pra mim mas, em agosto de 1999, eu fui pros festejos e lá ele me embriagou. Eu nunca tinha bebido. Ele fez o que queria fazer. Amanheci na casa dele. Ele usou da minha confiança que eu tinha por ele. Disso, eu engravidei do meu filho, que hoje tem vinte e dois anos. Só quem sabia do estupro era minha mãe, mas ela nunca acreditou em mim. Ela dizia que eu tava mentindo. Mas eu quis, tive e amo muito meu filho. Ele foi um ser que não pediu pra vim dessa forma. Eu sabia que ele vinha pra ser meu, mas não dessa forma. Eu não podia jogar meu filho no mato. O pai dele nunca me ajudou em nada. Nunca! E Graças a Deus que eu nunca precisei. Até hoje meu filho não quer nem saber se existe pai biológico. O pai dele é o pai que criou. Tu acredita que sempre quando a gente sofre... quando é tão ofendida, humilhada...Deus olha e vê que a gente tá em Terra... e que precisa de uma mão dele. As pessoas me criticam, dizem que eu vangloreio o meu

marido...Não! Mas pra mim ele foi um anjo que apareceu na minha vida. Ele me entendeu. Quando eu conheci ele, meu filho tinha três anos, e eu nunca mais tinha encostado num homem. Eu não aceitava, eu não admitia...eu tinha medo, muito medo. Eu não queria ter mais vida com homem nenhum. Eu passei três anos sem confiar em ninguém. Quando eu conheci meu marido atual, ele passou três meses só vindo conversar comigo na minha porta, sem ter contato nenhum comigo. Eu contei pra ele da violência que eu tinha passado e ele disse que esperaria a minha vontade e o meu dia. E eu fui que decidi. Eu disse pra ele que iria tentar e se eu não conseguisse, ele estaria livre pra ir pra onde ele quisesse, porque ele precisava de uma mulher que não fosse doente. Eu tentei e não consegui como de fato ele queria, mas ele soube me esperar. Ele disse: ‘não importa se você consiga ou não, eu não lhe quero por isso. Vou deixar no seu tempo, no seu dia.’ E esse dia e esse tempo ele me entendeu. Eu tive filhos com ele e vivi dezenove anos da minha vida com ele. Não vou dizer que foi só de amor, que isso não existe. Tivemos nossos percalços, nossas brigas, nossos desencontros, nossas revoltas, nossas dores... mas pra mim ele é o único homem que eu tive na minha vida (Dona Bindita, 2022).

Ao evidenciar que as mulheres violadas no evento da Partição ocupavam uma zona entre duas mortes, envolvidas por um “conhecimento venenoso, no qual mulheres bebiam a dor para que a vida pudesse prosseguir” (Das, 2022, p. 89), Dona Bindita me fez sentir que, mesmo tendo que carregar a marca da violência sexual que em um dado momento aniquilou seu corpo e seu projeto de constituir uma família – o que não é fácil –, encontrou nas relações concebidas por ela a possibilidade de reerguer um mundo capaz de lhe amparar em meio a tantas ruínas. A fala de Bindita sobre o marido¹⁴ destaca o encontro e o reconhecimento da restituição de si através do acalanto, paciência e amor de seu companheiro, enquanto combustível para reavivar seus sonhos e sua dignidade.

Minha amizade com Dona Bindita começou em outubro de 2009, ano em que minha mãe faleceu. A conheci por intermédio de meu antigo namorado que era seu amigo de infância. Ele me levou na casa dela de surpresa. Eu não sabia. Quando chegamos já era noite e ela estava com um grupo de pessoas reunidas no fundo do quintal de sua casa. Ao me aproximar, levei um grande susto, ela é Mãe de Santo na Umbanda¹⁵. No momento, ela estava trabalhando incorporada com a entidade/guia/espírito Chica Baiana¹⁶. A entidade pediu que me sentasse. Depois solicitou que eu levasse uma cadeira e sentasse na sua frente. Com um cigarro na mão direita e a vela acesa na esquerda, *puxou seu ponto*¹⁷: *Chica Baiana é boa, Chica Baiana é mal*,

¹⁴ Chamo atenção que na época dessa entrevista o marido de Dona Bindita estava com um ano de falecido, vítima de uma bactéria, segundo a mesma, contraída em uma de suas idas ao rio para pescar como era de costume fazer.

¹⁵ Religião afro-brasileira que aglutina em suas práticas litúrgicas elementos indígenas, africanos, católicos, kardecistas, juremeiros entre outros.

¹⁶ Entidade que *baixa*(chega/adentra) nos corpos das pessoas que praticam esta religião. É um espírito ligada à corrente do *povo da rua* (exus e pombogiras).

¹⁷ Todas as entidades na Umbanda têm seus *pontos* (músicas). Essas músicas seriam como uma espécie de identidade do guia, onde o canto, por muitas vezes, revela seu nome, sua falange ou história de vida.

Chica Baiana é boa mora no oco do pau...hahahahahaaaaa !! (gargalhou estridente). Em seguida, perguntou se poderia me benzer, assenti com a cabeça sem jeito, envergonhada, tímida. Me benzeu com a vela e *puxou minhas orelhas* ao advertir que na próxima vez eu deveria estar vestida decentemente. Eu não sabia que iria ao seu encontro, por isso a roupa curta. Daí em diante, entrei para sua vida e para o seu terreiro, sendo sua filha de santo.

Pinço essas lembranças e reminiscências entre mim e Dona Bindita para localizar nossa relação e tudo que nos compõe. Desde quando me tornei sua filha de santo, transitei e me afastei em diversos momentos de sua vida. Na época da minha rotineira presença em sua casa, me permitiu perceber as agruras da sua teia familiar. Em meio aos seus queixumes, choros, raivas, estavam as contendas/disputas com os irmãos, os desentendimentos com a sua mãe e a avó, as brigas cansativas com o marido, as alegrias das pequenas vitórias dos filhos, nossos momentos de descontração regados a cervejas e ao som de um bom *reggae*, os sonhos planejados de uma vida mais tranquila e tantos outros desejos seus; eu só podia ofertar minha escuta e, por vezes, alguns aconselhamentos pueris. Foram anos tentando ser apoio e colo para ela. Até que, em certo tempo, as brigas e desentendimentos com o marido adentraram o ambiente do nosso terreiro, o que causou incômodos e revoltas. Já era quase impossível finalizar nossas *baias*¹⁸ sem alguma discussão entre o casal. O ciúme doentio e as traições do marido, a revolta do mesmo por ela e as entidades que trabalham com ela não cobrarem as consultas durante os atendimentos no terreiro, alegando que ela estaria perdendo dinheiro, os irmãos sobrecarregando-a ao deixarem seus filhos pequenos (duas crianças) para ela cuidar com a finalidade de impedi-la de terminar o curso de técnica de enfermagem, este último sendo um sonho que ela carregava há anos, mas que não pôde realizar porque seus filhos eram pequenos (três filhos) e sua mãe (epilética) e sua avó já idosa demandavam constantes cuidados, tudo isso me colocou em estado de afastamento gradativo.

A chegada de seu marido em um dos momentos do terreiro, sob efeito de álcool, provocando confusão com a esposa e as entidades foi o estopim da minha saída definitiva de seu terreiro. No dia seguinte, me dirigi até sua casa e informei meu desligamento do terreiro, pois já estavam passando dos limites aquelas condutas. O semblante entristecido do seu rosto pela minha saída denunciava o seu amor por mim. Ela não aceitou, mas compreendeu. Tentou justificar o ocorrido. Mas eu já estava decidida. Na verdade, sem coragem de confessar a ela naquele tempo, minha saída se deu porque eu a achava muito submissa aos ditames e egoísmos dos irmãos, seu silêncio a maior parte do tempo frente a seus familiares me incomodava, mesmo

¹⁸ Na Umbanda do meu solo nativo, em Teresina, denominamos de *baias* o momento em que dançamos em circularidade ao som de tambores, triângulos e outros instrumentos para chamar as entidades para a terra.

que, vez ou outra, ela os afrontassem, como eu já havia presenciado. No entanto, seu silêncio era maior diante de tudo o que lhes cobravam e retiravam sem se preocuparem com seus sentimentos e opiniões.

Cortei todos os vínculos com ela. Pura arrogância e petulância minha. No ano de 2020, retomei o contato com Dona Bindita. Conversamos via redes sociais e ela me revelou que seu marido estava muito mal de saúde e então prontamente perguntei se poderia ir a sua casa para dialogarmos com mais vagar, ela aceitou. Foi nosso primeiro encontro depois do meu afastamento. Que saudades eu sentia do seu abraço! Sempre muito emocionada, era constante em sua fala o medo de perdê-lo. Ela agradeceu minha visita e assim me disse: *As pessoas perguntam por quê eu choro por um homem tão ruim como ele, mas o que as pessoas não sabem é que quem não compartilha da mesma vida de sofrimento, jamais vai compreender a cumplicidade de nossas caminhadas.* Essa frase me tocou e fui embora pensativa. Um dia depois dessa minha visita, ela me ligou para informar o falecimento do seu esposo.

A cena acima é a expressão do erro cometido por mim contra de Dona Bindita, como havia relatado no início dessa discussão. Hoje, depois de ler “Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário” de Veena Das (2020), percebo que a postura de Bindita tenha uma certa aproximação com a personagem Shanti da referida obra. Em resumo, Shanti opta pelo silêncio mediante os autoritarismos do sogro para assegurar a sobrevivência da descendência feminina (Das, 2020). Assim, pode ser que Bindita tenha recorrido ao silêncio em algumas ocasiões perante os seus familiares para garantir a sobrevivência de seus filhos, e a sua também.

Portanto, a fala de Dona Bindita sobre seu companheiro, talvez queira nos ensinar que não cabe a mim e nem a nenhum de nós determinarmos o direcionamento de suas escolhas, não temos esse direito de tratorar as caminhadas que ela traçou com ele. A tomada de alguma decisão cabe a ela, atentando ao estranhamento daquilo que não há reciprocidade, como fez Dona Josefa ao se separar do marido que preferia gastar seu dinheiro com as mulheres da rua e com cachaça do que com a família, e seguir a vida apenas ela e a filha. E o resultado do meu comportamento apressado, imprudente e desonesto com Dona Bindita me impediu (ou quase impediu?) de sentir as tessituras da vida vivida entre ela e seu esposo como algo do campo da paciência e da espera de tudo o que compartilharam um com o outro, sem desmerecer os atos mais bonitos e ricos das conexões que estabeleceram expressos na sua fala abaixo.

O Zé era bruto, machista, controlador, ciumento. Ele também bebia demais, já estava exagerando no álcool. Mesmo com esses defeitos dele, eu me divertia, tomava minha gelada com minhas amigas, ia pros baile de *reggae*...As vezes, ele queria *inflamar* (fazer confusão) e alterar comigo, eu já conversava com ele e colocava meus pontos.

Eu saía e deixava ele lá bufando. Mais tudo com respeito, considerando ele, sendo fiel. Eu saía mas deixava meus filhos e a vó, de banho tomado e bucho cheio. O Zé me salvou da morte quando eu estava grávida da minha filha. Na maternidade eu dei três eclâmpsias e os médicos fazendo pouco-caso de mim. Ele fez barraco no hospital, aí quando a equipe viu meu estado, se desesperaram pra me salvar. Sempre que eu me internava, era ele, somente ele quem ficava comigo, ninguém da minha família se prontificava a estar do meu lado. Ele sempre estava. Por isso que eu vivi com ele até o dia que Deus o levou. (Dona Bindita, 2022)

Dona Bindita, sem muito esforço, mas pela caminhada de quem vive e viveu o possível e o impossível, me ensinou que ali, em sua relação com o falecido marido, o que havia era o *estica e puxa, acocha e afrouxa, sobe e desce, negociação e renegociação* de seu mundo cotidiano com seus parentes. Mundo este que também fio com os meus. Onde eu lia uma mulher submissa e subserviente, trata-se da experiência de quem aprendeu a *dar tempo ao tempo*, como ela mesmo diz, pois nem tudo carece da ligeireza de uma resposta para momentos em que a espera precisa ser ouvida para não desembocar em algo pior. Foi nesse transcurso do tempo, onde ela e o marido compartilharam cuidados diversos que vejo o quanto é reconfortante e engrandecedor saber que ela atua no exercício da profissão que o marido tanto a impulsionou para não desistir, técnica de enfermagem. Que lhe tirou das pias e dos fogões das cozinhas das elites – o que não que é demérito dessas profissões –, permitindo dar vida ao sonho de condições melhores para sua família.

Essa perspectiva de morte, que catapulta para horizontes que possibilitem seguir com tantas dores, precisa ser alvo de mais seriedade. Nestes termos, apresento o caso de Dona Fátima e suas/seus irmãos/os. Durante a pesquisa, sua família estava vivenciando a batalha para que fosse respeitado o pedido de sua mãe feito antes de seu falecimento. Com as/os filhas/os já estabilizados na vida e cada um com suas respectivas casas, a mãe de Fátima fez a aquisição de um terreno no interior, construiu uma casa e, em vida, sempre desejou que sua herança fosse destinada para uma de suas netas, a qual sempre passou por muitas dificuldades. Entretanto, o grande empecilho para a concretização deste pedido tem sido um neto, como relata Dona Fátima.

Depois que a mamãe resolveu morar no interior de Boa Hora...que levantou sua casa...quem sempre cuidou dela lá foi minha sobrinha. Ela, toda uma vida, cuidou bem da mamãe. Em vida, a mamãe falou pros fitudim que queria que a casa ficasse com minha sobrinha. Agora, tamo aqui nessa luta de respeitar o pedido dela...e tem que ser respeitado, né ! Mas o meu sobrinho quer ficar com tudo. Nenhum de nós acha isso certo. A gente ofereceu pra ele repartir o terreno e cada um ficar com uma parte, mas ele quer o terreno todo...Não é justo! Minha sobrinha não tem onde cair morta...passa fome...sofre muito...Tô esperando chegar o final do ano pra ir lá e resolver com meus

irmãos essa questão. Pedido de falecido é sagrado. A mamãe fez de tudo pra deixar minha sobrinha bem..foi a única coisa que a mamãe pôde fazer por ela, deixar esse terreno (Dona Fátima, 2022).

Compreende-se que, para Dona Fátima, é perturbador não atender ao pedido de sua mãe (já falecida). O compromisso com a palavra é um compromisso com a vida, por isso a preocupação em honrar pelo que foi suplicado. É a vida que depois de morta pulsa na palavra. É a palavra que arregimenta a partilha; a responsabilidade com o outro. É a palavra que beneficia um parente – a sobrinha –, e que não deve ser quebrada; romper com a palavra é romper com a vida, uma vez que “se fala é força é porque ela cria uma ligação de vaivém, que gera movimento e ritmo, portanto, vida e ação” (Hampatê Bâ, 2010, p. 175).

São esses esforços constantes, esse aguentar enquanto um empenho diário de luta *contra a inação* (Butler, 2022, p.51), que está alinhado ao que Veena Das (2022, p. 91) revela: o que os sujeitos que vivem nas margens do dia a dia fazem é “construir um mundo no qual os mortos possam encontrar um lar”. Assim, o que elas parecem evidenciar nas falas em destaque é como é duro (e ao mesmo tempo necessário) estar a todo momento tendo que construir recomeços mediante a uma vida cercada por uma *sina* de pilhagem e violência, decorrente de um projeto colonial de sociedade.

Nas encruzilhas do ‘aguentar’ com suas vizinhanças e famílias

Assim como no cotidiano os sujeitos estão sempre em movimento, produzindo ou apontando saídas para diversas situações, nas encruzilhadas também vicejam os movimentos humanos, num vaivém de possibilidades e rumos a serem (re)tomados. Cotidiano e Encruzilhadas¹⁹ são os lugares do trânsito, do movimento, da vida. Imagine um cruzamento de avenidas, lá a efervescência de motoristas, pedestres são dinâmicos e ativos. Ambos são lugares onde reinventamos formas de viver.

Figura, por isso, a minha teimosia em sentir os cotidianos das lavadeiras sob a dimensão das encruzilhadas, agarrada no exemplo de que “nós também produzimos conhecimento em um modo de intimidade com nossos temas de pesquisa” (Misse *et al*, 2012, p. 343). Esse jeito de fazer antropologia de Veena Das nos auxilia e inspira para melhor entender esses momentos do campo e da escrita enquanto *compromissos de co-habitar* mundos a partir dos desdobramentos da nossa vida e da vida de muitos outros. E, para a autora, os efeitos dos caminhos que

¹⁹ Perspectiva filosófica dos cultos afro-diáspóricos centrado na figura da divindade iorubana, Exu. Sendo este local seu ponto de domínio e força. O dono das Encruzilhadas, Exu, o orixá da comunicação e do movimento me ensinou que as Encruzilhadas são locais em que se cruzam duas ou mais ruas, estradas e caminhos.

percorremos com os sujeitos da nossa pesquisa, consubstancia naquilo que ela conceitua como ‘passos de caranguejo’ (Sarti *et al*, 2022). Ao longo do tempo uma ideia ou pensamento pode se estabelecer em uma determinada direção e, anos mais tarde essa ideia pode incluir outros pensamentos, caracterizando assim os ‘passos de caranguejo’ (Sarti *et al*, 2022).

Assim como os ‘passos de caranguejo’ é o cotidiano, são as encruzilhadas. Veja a maneira como reavaliei e reescrevi uma conduta errada e precipitada que tive com minha Mãe de Santo como relatei mais acima. As encruzilhadas também são espaços em que vez e outra estamos rumando para outras avenidas e ruas ou retomando antigos caminhos, onde, muitas vezes, como me disse Exu Tranca Rua²⁰ estamos a todo momento fazendo o “erro virar acerto e o acerto virar erro²¹”, como expressão de sempre estarmos reavaliando e reescrevendo nossas relações uns com os outros.

Pensar o cotidiano a partir das encruzilhadas creio ser um rendimento salutar à medida que, como prefigura Leda Maria Martins (2021), a concepção filosófica nagô/ioruba das encruzilhadas é catalisadoras do centramento e descentramento, portanto de sentidos plurais. E, doravante a relevância da abordagem lançada por Leda, me valho das sensibilidades analíticas de Luiz Rufino (2019, p. 28) ao definir que “o mundo é uma encruzilhada e por isso é um campo de possibilidades infinitas, inacabadas, e é Exu quem comanda as estripulias”. Essa potência ontológica negro-africana que cruzou o Atlântico disseminou que “Exu e as encruzilhadas nos possibilitam reler o nosso tempo” (Rufino, 2019, p. 30).

Seguindo essa fonte de conhecimento assente em uma ‘perspectiva macumbística’ (Rufino, 2019) é que percebo os cotidianos de minhas companheiras de pesquisa a partir da produção de encruzilhadas erguidas por elas e por todas/os que a cercam, pontuado por mim abaixo.

A vida de mulheres periféricas nas Encruzilhadas é marcada por múltiplos deslocamentos, que exige de cada uma, a sua maneira e, no seu tempo, destreza e firmeza em cada passo dado. Dito isso, habitar as Encruzilhadas é um exercício que não se faz solitário mediante aos eventos do luto, da doença e dos diversos problemas que acometem seus familiares, no qual as mulheres lavadeiras estão imiscuídas pela narrativa do ‘aguentar’ que, para mim, torna incapturável o controle sobre seus corpos e a vida (SOUZA DOS SANTOS, 2023, p. 42).

Orientada por essa abordagem de mulheres lavadeiras produzindo encruzilhadas na luta contra a inação, é que ressalto a convivência de Dona Josefa com a vizinhança no entorno de sua

²⁰ É um dos Exus de Umbanda mais conhecido. Como próprio nome já designa, é uma entidade que abre e fecha as ruas, caminhos e avenidas.

²¹ Essa frase é um dos ‘orikis’ (palavras carregadas de axé) de Exu que não condiz com dicotomia, mais registra a complexidade de nossas relações.

casa. Quando fui convidada pela mesma a visitar sua casa a primeira vez, me deparei com um diálogo entre ela e uma vizinha. Ao passo de minhas constantes idas a sua casa, era quase impossível não ter alguma vizinha que chegasse ou que estive com ela conversando sobre diversos assuntos. O diálogo com a vizinha dizia respeito ao pedido de uma sopa para Dona Josefa. Prontamente, Josefa fez a sopa para a vizinha e, ainda fez uma garrafa de suco natural de maracujá para colega. Sobre sua relação com a vizinhança, destaco sua fala.

Sabe, tem horas que tenho medo morrer...tu sabe, né, Creani, essa doença (câncer) mexe com o juízo de nós. Tenho medo da morte quando eu sei que fulano morreu de câncer. Eu procuro tirar meus pensamentos, pois quem olha é Deus e não é eu. Se eu andar triste, eu morro, por isso meu riso é grande. Gosto de prosear com meus vizinhos, sem eles não sou nada (Dona Josefa, 2022).

A produção de encruzilhadas por essas mulheres está inscrita nessa insistência e persistência de buscarem sempre estarem vivas ao lado dos seus e de sua comunidade, é o que há de mais belo, forte e maravilhoso em suas caminhadas, estas que animam a minha existência. Como me revelou Dona Josefa; “a gente aguenta porque é Deus que dá força e porque os outros ajuda nós”. Como na casa vivem apenas Dona Josefa e sua filha já adulta, os vizinhos constituem o suporte de ambas em muitos momentos, essa vizinha em questão é a que mais está junto de Josefa quando esta volta para casa após as sessões de quimioterapia para o tratamento do câncer, permanecendo ao seu lado até os efeitos colaterais da medicação diminuírem.

Contudo, a convivência com a vizinhança às vezes é marcada por sérios conflitos. Dona Carmelita mora na lavanderia com os dois filhos há bastante tempo. Ao se compadecer com a falta de moradia que seu irmão estava passando, resolveu ceder sua casa para o mesmo até que ele comprasse a sua. Os débitos de energia e água ficaram a cargo do irmão, conforme acordados. Anos depois seu irmão conseguiu comprar uma casa, porém deixou a casa da irmã afundada em dívidas astronômicas de água e luz, além de problemas estruturais na casa (teto em ação de ceder e o piso da casa a ponto de afundar). Dona Carmelita foi verificar o orçamento para os danos causados e percebeu que não tinha condições para arcar com tamanhos investimentos, o que levou a morar no seu próprio espaço de trabalho com os filhos. Uma das vizinhas, vendo a idade avançada de Dona Carmelita e sua luta de anos com os filhos decidiu construir nos fundos de sua casa um quarto com banheiro para Carmelita dormir.

Dona Carmelita é bastante conhecida nos entornos da lavanderia, mas ela sabe que: “na boca dos vizinhos, meus filhos não valem nada”, como ela me desabafou. Sua tristeza em saber que todos aqueles que se dizem seus amigos falam mal de seus filhos, é revelada no

descontentamento de sua fala. Até mesmo essa amiga que ergueu um quarto para ela, fala mal de seus filhos, como me disse em uma de nossas conversas enquanto ela engomava uma pilha de lençóis. Conversando com alguns dos vizinhos da lavanderia percebi que a vida de Carmelita era alvo dos escrutínios morais e julgadores dos moradores. As críticas aos filhos iam de ‘acomodados, preguiçosos’ até ‘cachaceiros e drogados’.

Dona Carmelita confidenciou-me que uma das coisas mais duras que ouvia da boca dessa sua amiga foi ouvi-la a aconselhar que abandonasse seus filhos, deixando-os *à míngua* porque eram pessoas ruins e egoístas, por não se importarem com a sua idade avançada e por não se esforçarem em dar uma casa para ela. Ela sempre me explicava que eles não eram homens ruins e que fazia tudo o que fazia por eles, por amor. A vizinhança repudiava os cuidados que ela direcionava a eles. Aos poucos fui percebendo que Carmelita cuida de seus filhos não somente porque os gerou, mas principalmente porque ela já não tem um vínculo saudável com seus parentes, então seus filhos são a razão, o motivo pelo qual ela busca se manter viva nessa Terra e que, sem eles, ela não é nada, nem ninguém. Por isso, para ela, cuidar deles é também cuidar de si.

Da mesma forma acontece com Dona Josefa e sua filha. Em uma de minhas visitas à sua casa, depois que ela me confessou – com o tom de voz bem baixinho para a filha não ouvir, – que adorava ir para as baias do terreiro, ela pontuou que parou mais de frequentar a umbanda porque a filha tacou fogo em todas as suas saias e dizia que sua mãe não ia mais se encontrar com o demônio. Josefa, ao me revelar isso, baixou a cabeça e o olhar, não sei se por vergonha que eu pensasse que ela não tivesse pulso firme com a filha, deixando que a mesma ditasse as regras da casa e de sua vida. Em nenhum momento cogitei isso, mesmo sabendo que essa visão que a filha possui sobre os diversos cultos de religiões de matrizes afro-diaspóricas são frutos de todo um legado racista de nossa sociedade. Josefa não tem um vínculo forte com os irmãos, embora um deles more próximo de sua casa, seu acalanto e porto seguro é sua filha. É ela quem dá forças para Josefa se manter firme e forte na luta contra o câncer. Em todas as visitas, sua filha sempre foi muito gentil e atenciosa comigo, sempre estava pela casa adiantando os serviços para que sua mãe pudesse descansar. Então, não carece para Josefa se indispor com a filha, uma pessoa que cuida tão bem dela.

A saída encontrada por Dona Josefa para não deixar de ir para as baias no terreiro tem sido aproveitar os momentos que a filha vai para eventos da igreja católica (retiros espirituais, excursões para igrejas em outras localidades e etc) da qual é frequentante. Josefa tem um apressado e devoção pelas entidades que lhe acompanham, pois, segundo ela, os banhos de ervas e

benzimentos, e as conversas com as entidades, têm lhe ajudado a aguentar a doença e acreditar nos processos de cura pelas forças desses espíritos.

O cuidado para elas é algo inegociável e que faz da vida um campo de possibilidades de viver com os seus, mesmo com todos os percalços, obstáculos e provações que dela decorrem. A todo momento, elas criam modos de ser e estar no mundo que são sabedorias de vida, onde nos dão ânimo para viver e continuar nossa jornada nesse mundo.

Encontrando caminho nos desafios do cuidado operacionalizados por elas nas encruzilhadas da lavanderia, de suas casas e comunidade onde habitam, Dona Ana me discorreu em muitas ocasiões sua luta com o alcoolismo do marido.

Meu marido era bom. Ele nunca bebeu cachaça. Sempre foi bom pai. Nunca deixou faltar nada *denticasa*. Só que depois dos filhos tudo crescido ele disparou a beber. Ele tá muito magro. O café dele é uma dose de cachaça. Isso lá é vida, muié? Tenho sofrido com este homem. Ele não me ajuda em nada. Quem paga tudo sou eu. Eu aguento porque eu tenho fé e esperança que um dia Deus vai acabar com todo esse meu sofrimento. Ele vai me mostrar a luz...Eu espero! (Dona Ana, 2022)

O esposo de Dona Ana é muito amigo de meu pai. Tanto ele como meu pai possuem um comportam mortífero com o consumo do álcool. Fiquei sabendo no meio de nossas conversas que ela é vizinha do meu pai. Partilhamos nossas dores com esses atravessamentos do álcool na vida de quem nós queremos bem e o quanto isso nos atinge. Sempre em tom brávio ao falar desse problema de saúde do esposo, fui percebendo que ela aguenta estar ao seu lado porque ela o ama, se importa e quer que ele viva. Por vezes, os descontentamentos e descontroles em suas falas pelas diversas atitudes do marido expressam o cansaço, ou como Venna Das (Sarti *et al*, 2022) me ensinou essa ‘exaustão da resistência’ de Ana; desta sua insistência em estar ao lado do pai de seus filhos. Comungo com Das (Sarti *et al*, 2022, p. 36) em sua reflexão sobre o ‘trabalho do abandono’ na vida das pessoas e, que essa atitude de abandonar é mais difícil do que imaginamos, pois ao se cogitar o abandono, os sujeitos parecem não conseguir abrir mão da “soma total do que é a verdade de um relacionamento”, como o que acontece com Dona Ana ao sentimento difuso que mantém em relação ao marido: de não suportar suas irresponsabilidades e amolações em decorrência do vício e, ao mesmo tempo, reconhecer os esforços e dedicações do mesmo com a família e os filhos no passado. Tudo isso tem um peso e é muito caro para ela.

Insisto no agenciamento do aguentar exercido por essas mulheres nas encruzilhadas (cotidianos) de suas casas, da lavanderia, de sua comunidade e de suas famílias, por entender que é por meio dele que elas conseguem se manter de pé ao lado dos seus. É no bojo dessa linha de pensamento que me acompanha uma vivência aguda da força pela vida, revelados na relação

entre Dona Lúcia e um vizinho. Em uma de minhas visitas à casa de Dona Lúcia, ela me revelou que um homem, já idoso, passou a frequentar sua casa para estabelecer um vínculo de amizade com a mesma, e as idas constantes na casa da amiga lhe renderam um apelido: *Beija-Flor*. O amigo confessou para ela que estava doente e precisava realizar uma cirurgia. Beija-Flor estava decidido não realizar tal procedimento, uma vez que, segundo ele, *da vida não esperava mais nada*. Em toda visita, ela insistia para ele realizar o procedimento, então ele acatou e, após sua recuperação, Beija-Flor retornou a casa de Lúcia para agradecer e revelar o quanto ele estava mais disposto a viver. Dentro dessa relação de amizade com Beija-Flor, fiquei curiosa em saber por que ela persistiu tanto para seu amigo fazer a cirurgia e logo, sem titubear, me respondeu que queria *incentivar ele para vida* e que era por isso que ela cuidava e se preocupava com ele sempre que aparecia em sua casa. Talvez seja isso, elas são incentivadoras da vida, onde o aguentar expõe essa ação.

Esse cuidado com o amigo agarrado em *incentivar ele para vida* pode ser lido a partir do diálogo com Das (2012) e sua abordagem sobre *ética ordinária*, entendido como as ações habituais dos indivíduos não como ações insignificantes, mas que são atos cotidianos banais que podem manifestar a cura. Ou seja, esse simples, pequeno, minúsculo gesto de incentivar o amigo a realizar a cirurgia, dentro de visitas rotineiras à casa da amiga, é a maior expressão dessa *ética ordinária* que oportuniza que a vida seja tecida lado a lado (Das, 2012).

A *ética ordinária* do aguentar rasga e convoca uma sabedoria potente, ao passo que denuncia a razão neoliberal pelas históricas desigualdades sociais e raciais que atravessam seus mundos. O encontro com as mulheres dessa pesquisa, aos poucos, em cada entrevista, me ocasionava surpresas. Quando perguntei para elas como aguentavam viver uma vida de sofrimento e, mesmo assim, ainda se manterem de pé, elas me responderam assim: *a gente passa por tanta coisa nessa vida porque é pra ter história pra contar*. Idêntico à resposta de minha mãe. No entendimento das mulheres dessa pesquisa, a frase ‘a gente passa por tanta coisa nessa vida porque é pra ter história pra contar’ significa que os sofrimentos e as dores que a gente vivencia nesse mundo (onde vamos apontando saídas para vencer essas dificuldades) são sabedorias de vida que vão servir como farol para os nossos descendentes também criar/inventar suas saídas, que não necessariamente serão iguais às de seus predecessores, mas darão continuidade ao trabalho de viver.

Talvez a urgência consiste em pensarmos um outro tipo de sociabilidade que estas sujeitas e suas famílias não sejam condicionadas a cidadãs/os de segunda classe, fruto de uma situação colonial, onde a espoliação é um construto social, político, histórico e econômico. Sabemos, sim, que a vida tem seus percalços, provações e surpresas, ou como diria meu tio *que*

não estamos escapes de nada nessa vida, e sabemos que temos de enfrentá-los como resultado de nossa exposição ao tempo e ao outro, mas que este enfrentamento não seja feito mediante a nossa inscrição como não-humanos.

“Onde têm aprendizado têm sofrimento” – sem conclusões

O título acima foi dito repetidas vezes por Dona Bindita. Ela e tantas outras lavadeiras narram a necessidade do sofrimento enquanto instrumento de aprimoramento, lapidação para vida e os desafios que dela decorrem. Não sei se estou naturalizando, *fetichizando* ou romantizando as dores destas mulheres. Porém, quero deixar que elas expressem a receptividade de tudo, e como viveram suas vidas, retratados nos caminhos de vidas produzidas por elas e com os seus. E permitir que elas esboquem suas compreensões de mundo mediante esse estado de coisas (pobreza, violências, morte, dor, sofrimento e etc), não significa endossar que elas se responsabilizem pelos problemas sociais que enfrentam, pelo contrário, nos estimula a perceber como essas mulheres prosseguem suas vidas em meio à aniquilação do mundo, fazendo com que “aprendamos sobre a natureza do mundo no processo de tal convívio” (DAS, 2020, p. 24).

O ponto de referência que circunda o aguentar por essas mulheres não pode estar preso em adjetivos como, ‘resilientes’, ‘guerreiras’, ‘fortes’. Me interessa muito mais apontar como o aguentar está alçado a um topo que circunda na vida dessas mulheres no seu comprometimento com sua descendência. Aguentar, para elas, está alicerçado no cuidado e no reconhecimento da importância daquelas/es com quem partilham o mundo. Elas aguentam porque *são com os seus*, e nunca sozinhas. Elas aguentam, pois compreendem muito bem a gramática da dor que atinge cada uma/um das/dos seus/suas, e não os abandonam. É esse aguentar, produzidos por elas nos espaços das Encruzilhadas, o movimento que permite a sobrevivência de sua família em meio a tantas desinquietações.

Referências Bibliográficas

ALVES, Yara. Do corpo para o mundo: força e firmeza como princípios políticos entre quilombolas mineiros. Em: VILLELA, Jorge Mattar *et al* (Orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, pp. 34-62. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/385/o/ebook-insurgencias.pdf> Acesso em 24/10/2021.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. Em: KI-ZERBO (Editor) *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO. 2020. Disponível em:

<https://nyemba.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2017/04/A-tradi%C3%A7%C3%A3o-viva-Amadou-Hampat%C3%A9-B%C3%A2-texto-basico.pdf> . Acesso em: 30/11/2025.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução: Andreas Lieber. Revisão técnica: Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica. 2022.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Em: Observatório Brasil da igualdade de gênero, Brasília*, v. ano 2, n. 4, pp. 76-81, 2012 Disponível em https://acervo.casasuelicarneiro.org.br/item/biblioteca/bsc_001080 Acesso em: 0/04/2025.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Em: Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 37, pp. 9–41. 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645006> Acesso em: 23/09/2024.

DAS, Veena. Ordinary Ethics. *Em: FASSIN, Didier (Ed.) A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 133-149, 2012.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios e Marcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar. 2020.

hooks, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Tradução: Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

LACERDA, Paula; VEENA DAS; RATTES, Kleyton, MELLO, Marcelo Moura; SILVA, Simone (organizadores) *Em: Antropologia: ensino, pesquisa e etnografia hoje*. Volume 1.– Niterói: Eduff,[recurso eletrônico]; ePUB. – (Coleção Biblioteca Básica). 2023. Disponível em: <<https://www.eduff.com.br/produto/antropologia-ensino-pesquisa-e-etnografia-hoje-volume-1-e-book-pdf-726>> Acesso em: 27/06/2023.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Em: Etnográfica*. v. 10, n. 1, p. 121-158. 2006. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 19/05/2024.

MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva. 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. [Online]. 2016. [Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993> Acesso em: 30/11/2025.

MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre; BIRMAN, Patricia; PEREIRA, Pedro Paulo; FELTRAN, Gabriel; MALVASI, Paulo. Entre palavras e vidas. Entrevista com Veena Das. *Em: Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 5, n.2, PP. 335 – 356, 2012. Disponível <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7331> .Acesso em: 01/05/2024.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PIEROBON, Camila. Traições em família: as texturas do parentesco. *Em: EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 163–192, 2022. DOI: 10.34024/exilium.v3i5.14658. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/14658>. Acesso em: 23/10/2024.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. – Rio de Janeiro. 1ª. ed. Editora: Morula, 2019.

SARTI, C.; PIEROBON, C.; FERREIRA, L.; DAS, V.; VIANNA, A.; GAMBAROTTO, B. Antropologia, desejo e texturas da vida: uma entrevista com Veena Das. *Em: EXILIUM: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 21–68, 2022. DOI: 10.34024/exilium.v3i5.14654. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/14654>. Acesso em: 20/06/2023.

SOUZA DOS SANTOS, Cleiane. *Amoladas a pedras-de-rio e águas: encruzilhadas de mulheres, lavanderias e casas na Teresina periférica*. 86f. 2023. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí.

O HERÓI DE APENAS UMA FACE: DESCOLONIZANDO O MONOMITO NO CINEMA

THE HERO WITH A SINGLE FACE:
DECOLONIZING THE MONOMYTH IN CINEMA

Lune Pilipczuk²²

Resumo

Este artigo critica a hegemonia cultural do monomito de Joseph Campbell na indústria cinematográfica, cuja forma narrativa da jornada do herói foi proposta no livro *O Herói de Mil Faces*. Questiona-se a autoproclamada universalidade do monomito, apontando seu modelo monolítico como contribuinte da invisibilização de culturas narrativas cinematográficas

²² Lune Pilipczuk é roteirista, escritora e cineasta. Graduada em Cinema pela FAAP, é ingressante no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Contato: lunepilipczuk@gmail.com.

diversas. Para tal, realiza-se uma ponte com o conceito de monoculturas da colonização enquanto parte do projeto de hegemonização cultural. Em diálogo com autorias decoloniais, posiciona-se o monomito como possível forma de monocultura colonial no campo das narrativas cinematográficas, cuja aplicação hegemônica dissemina valores norte-americanos, eurocêtricos, neoliberais e cis-masculinos. Para complemento da análise, o artigo cita pesquisas que propõem o reconhecimento de formas narrativas diversas não ocidentalizadas que resistem há centenas de anos, adotando uma postura defensiva contracolonial. Reconhece-se a necessidade de apontar para os efeitos da hegemonia do monomito, ao questionar sua autoproclamada neutralidade e universalidade. O estudo encoraja que sejam realizadas novas pesquisas críticas decoloniais ao monomito no campo do cinema, de modo a abrir espaço para a pluralidade, a valorização de nuances culturais e o protagonismo de povos autorrepresentados.

Palavras-chave: Monomito; Herói; Roteiro; Cinema; Decolonialidade.

Abstract

This article critiques the cultural hegemony of Joseph Campbell's monomyth in the film industry, whose narrative structure known as the hero's journey was proposed in *The Hero with a Thousand Faces*. The presumed universality of the monomyth is questioned, highlighting how its monolithic model contributes to the invisibilization of diverse cinematic narrative cultures. To this end, the study builds a bridge with the concept of colonial monocultures as part of broader projects of cultural hegemony. Engaging with decolonial authors, the monomyth is positioned as a potential form of colonial monoculture within cinematic storytelling, whose hegemonic application disseminates North American, Eurocentric, neoliberal and cis-masculine values. To complement this analysis, the article cites research advocating for the recognition of diverse, non-Western narrative forms that have endured for centuries by adopting anticolonial defensive strategies. It acknowledges the need to foreground the effects of the monomyth's hegemony by questioning its assumed neutrality and universality. The study encourages further decolonial critical research on the monomyth within cinema, aiming to open space for plurality, the appreciation of cultural nuance, and the protagonism of self-represented peoples.

Keywords: Monomyth; Hero; Screenwriting; Cinema; Decoloniality.

1. Introdução

O livro *O Herói de Mil Faces* de Joseph Campbell, pesquisador de mitologias e religiosidades, foi um marco de impacto global para as narrativas cinematográficas. Na obra, publicada em 1949, Campbell, um homem cisgênero branco norte americano, sistematizou uma forma narrativa que teve ampla influência sobre o cinema: o monomito. O autor analisou estudos antropológicos de culturas específicas ao redor do mundo, comparou suas mitologias e as reuniu na jornada do herói, contendo dezessete passos arquetípicos que, para o autor, representavam a essência de todas as culturas do mundo em um único mito: o monomito.

A jornada de transformação ao estado de herói é dividida em três estágios: separação,

iniciação e retorno. A separação corresponde ao afastamento do herói de seu mundo ordinário, momento em que ocorre o chamado para a aventura, a ruptura com a vida cotidiana e o início do deslocamento que o coloca diante do desconhecido. A iniciação reúne as etapas centrais da jornada, nas quais o herói enfrenta provas, obstáculos e figuras auxiliares ou adversárias. Nesse estágio, Campbell descreve rituais simbólicos de morte e renascimento, encontros com mentores, tentações e desafios que funcionam como marcos de aprendizagem e transformação. Por fim, o retorno representa sua reintegração ao ponto de origem, carregando um conhecimento, objeto ou conquista que simboliza a resolução da aventura. Esse movimento inclui sua reinserção na comunidade, agora como alguém que superou provações, derrotou inimigos e salvou o seu mundo.

Ochy Curiel (2014), mulher cisgênera e antropóloga afro-dominicana, propõe por uma inversão antropológica: uma investigação das relações de opressão onde se estuda as posições dominantes e hegemônicas, e não somente os grupos minorizados (Curiel, 2014, p. 56). Neste viés, o principal objeto de estudo crítico deste artigo é o livro *O Herói de Mil Faces*, de Joseph Campbell, cuja influência contribuiu para a homogeneização de formas narrativas no cinema. Busca-se, assim, desenvolver uma discussão crítica decolonial sobre os impactos desse modelo na construção de roteiros cinematográficos, especialmente no que se refere aos seus efeitos de padronização global.

De acordo com Campbell (1989), o propósito do livro foi o de reunir mitos, perceber suas similaridades e construir uma afirmação das verdades que historicamente serviram de parâmetro à humanidade. Sua expectativa era de que a comparação mitológica pudesse favorecer uma forma de unificação cultural global. “O herói morreu como homem moderno; mas, como homem eterno – aperfeiçoado, não específico e universal – renasceu” (Campbell, 1989, p. 28). Assim, o autor propõe que haveria um elemento intangível e arquetípico capaz de conectar toda a humanidade – o que ele denomina de ‘monomito’.

No ano de 2017, escritores e cientistas norte-americanos reuniram-se para marcar os trinta anos da morte de Joseph Campbell. O *Journal of Genius and Eminence*, do *International Center for Studies and Creativity* publicou uma edição inteiramente dedicada à obra do autor. Na introdução, Stephan Sonnenburg (2017), homem cisgênero branco alemão, e Mark Runco (2017), homem cisgênero branco norte-americano, reafirmam o método de Campbell como base narrativa da construção de roteiros da indústria norte-americana. Ao revisitar sua obra, os autores defendem a ideia de que o monomito possui alcance universal e relevância contínua, entendido como um modelo de significados amplamente compartilhados e aplicável ainda na contemporaneidade (Runco & Sonnenburg, 2017, p. 1).

Acreditando no potencial metodológico proposto por Campbell, o roteirista Christopher Vogler, homem cisgênero branco norte-americano, elaborou uma adaptação da jornada do herói destinada ao campo do roteiro cinematográfico. Vogler simplificou o modelo para doze passos e o apresentou em seu manual *A Jornada do Escritor: Estrutura Mítica para Escritores* (1992), que foi amplamente utilizado pela indústria norte-americana. Como analista de roteiro em *Hollywood*, colaborou com estúdios como *Disney*, *Fox*, *Paramount* e *Universal*, orientando narrativas a partir da jornada do herói. Vogler (2017) argumenta que é possível identificar o modelo presente em franquias de grande circulação, como *Matrix*, *Harry Potter*, *As Crônicas de Nárnia*, *Mad Max*, *Senhor dos Anéis* e *Hobbit* (Vogler, 2017, p. 16). O amplo uso do monomito em produções comerciais contribuiu para a difusão internacional desse paradigma narrativo, estendendo sua influência para além do contexto norte-americano.

A jornada do herói de Campbell e a versão reduzida de Vogler foram adotadas como manuais didáticos de roteiro em universidades ao redor do mundo. O modelo continua sendo amplamente utilizado na elaboração de roteiros de público comercial e frequentemente é apresentado como uma estrutura de aplicação universal. Ao homenagear o trabalho de Campbell, em 2017, Vogler reafirma essa universalidade, argumentando que o mito do herói serve como uma chave mestra para todas as formas de contação de histórias do globo, a todos os gêneros cinematográficos (Vogler, 2017, p. 11).

A publicação de Campbell, portanto, contribuiu para a consolidação de um modelo narrativo amplamente reproduzido pela indústria cinematográfica estadunidense e difundido para outros contextos audiovisuais globais. Contudo, sua difusão universal ocorreu a partir de referenciais culturais específicos norte-americanos, e sua centralidade se firmou em detrimento de formas plurais regionais e originárias de contação de histórias, restringindo a visibilidade de outras epistemologias e modos de construção narrativa.

O panorama acadêmico atual relativo a pesquisas críticas ao monomito de Campbell no campo do cinema é escasso. Há poucas críticas estruturais que questionem sua autoproclamada universalidade. Hegemonicamente, ainda predomina uma quantidade significativa de pesquisadores que valorizam o seu método e o utilizam como base para investigações. A pesquisa identificou artigos críticos ao monomito que apontam problemáticas dessa forma narrativa única e sugerem caminhos distintos; no entanto, tais artigos, cuja maioria data de 2021 a 2024, escritos por pesquisadores do chamado primeiro mundo, não estabelecem diálogos entre o monomito e as monoculturas da colonização, que reduzem as pluralidades culturais ao privilegiar um único modelo de sociedade, pensamento, modos de vida e construção narrativa.

A argumentação, para muitos artigos críticos a Campbell, concentra-se em propor adaptações do modelo para atender a um mercado audiovisual cada vez mais multicultural, sem, no entanto, aprofundar a discussão sobre os efeitos coloniais associados à adoção de um paradigma único. Aspectos como sua dimensão potencialmente colonial, sexista e binária raramente são problematizados de maneira mais abrangente. A falta de aprofundamento crítico sugere uma escassa investigação dos modos da colonização e de suas operações sobre o cinema, este que compõe subjetividades de populações e tem profunda influência nos modos de enxergar o mundo. Nesse sentido, o presente artigo busca analisar o monomito como uma possível forma de monocultura com efeitos colonizatórios, inserida no projeto mais amplo de homogeneização cultural, dentro do campo específico do roteiro cinematográfico.

A pensadora, psicóloga e ativista indígena Guarani Geni Núñez (2021) corrobora com o conceito de monoculturas: violentas imposições coloniais que se sustentam a partir do apagamento de outros modos de vida (Núñez, 2021b, p. 1). De acordo com Geni, elas existem em diversos planos: a monocultura da terra, cuja plantação única do colonizador elimina as pluralidades da fauna e da flora; a monocultura da fé, cujo monoteísmo cristão se impõe sobre outras crenças, impossibilitando a concomitância de divindades; e a monocultura da sexualidade e dos afetos, centradas na monogamia e no monossexismo como forma relacional que se reafirma a partir do anulamento de pluralidades afetivas (Núñez, 2021b, p. 2). O eixo central das monoculturas, portanto, é o da não concomitância, cuja existência se justifica somente quando se anulam as nuances e pluralidades de outros modos de vida e saberes (Núñez, 2021b, p. 2).

Um dos objetivos do racismo é o de homogeneizar as singularidades e diversidades étnicas, colonizando os diferentes povos à sua própria perspectiva religiosa, política e econômica. Tenho nomeado essa conjuntura de sistema de monoculturas (Núñez, 2021a, p. 67).

Este estudo apresenta um paralelo entre o monomito de Campbell e o conceito de monoculturas de pensadoras e pensadores decoloniais, em busca de compreendê-lo como possível monocultura no universo narrativo cinematográfico, que “almeja uma dissolução genérica e homogênea dos diferentes povos, forçando uma unificação que atenderia a narrativa oficial” (Núñez, 2021a, p. 68). Processos de imposição cultural suscitam respostas de preservação e defesa por parte de grupos cujas formas de representação foram historicamente marginalizadas. A partir de epistemologias decoloniais, torna-se possível observar como determinadas dinâmicas de colonização incidem sobre o cinema — esfera que influencia de modo significativo as percepções subjetivas acerca da vida.

2. Ética da Pesquisa

Grada Kilomba (2019) aponta para a academia como um potencial espaço de violência (Kilomba, 2019, p. 50). Seguindo hegemonicamente o mito do universal sem questioná-lo, a narrativa cultural branca eurocêntrica se impõe, disfarçada de neutralidade e imparcialidade, de ciência verdadeira (Kilomba, 2019, p. 53). Para a autora, a disseminação do saber, em sociedades afetadas pelo colonialismo, é um ato de poder e de autoridade racial. Enquanto mulher cisgênera negra e teórica decolonial portuguesa, Grada questiona qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas, e quem dissemina este conhecimento (Kilomba, 2019, p. 50). Em seu livro *Memórias da Plantação: Episódios de Racismos Cotidianos* (2019), reitera a importância de posicionar o sujeito da fala acadêmica em seu local sócio-político-cultural e étnico-racial, deste modo, constituindo uma postura defensiva e propositiva (Kilomba, 2019, p. 58).

Larissa Pelúcio (2012), mulher cisgênera branca e antropóloga brasileira, reitera que o posicionamento do lugar de fala têm sentidos disruptivos epistemológicos “porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada” (Pelúcio, 2012, p. 399). O sociólogo Ramón Grosfoguel (2008), homem cisgênero caribenho e porto-riquenho complementa que, na ciência ocidental, o narrador está sempre escondido da análise, e o lugar étnicorracial está desvinculado de seu trabalho acadêmico. Desta forma, o conhecimento ocidental gera um mito de universalidade verdadeira que encobre o lugar do sujeito que o pronuncia (Grosfoguel, 2008, p. 46). Em consonância com essas reflexões decoloniais sobre lugar de fala, este artigo apresenta o contexto de sua autora, indicando seu ponto de observação: pessoa não binária, branca, brasileira, sudestina, paulista, urbana, de classe média alta e com acesso à educação superior formal.

A divulgação do lugar de fala é de suma importância na academia, espaço historicamente estruturado pela predominância de homens cisgêneros, heterossexuais e brancos, que reiteram padrões eurocêntricos e norte-americanos de produção do conhecimento. Segundo Grada Kilomba (2019), quando vozes brancas eurocêntricas masculinas falam, são tomadas como científicas, universais, objetivas, neutras, racionais – como conhecimento; no entanto, quando outras vozes se manifestam, sobretudo em resposta a violência que as invisibiliza, são classificadas como a-científicas, específicas, opinativas, excessivamente

subjetivas e, portanto, insuficientemente acadêmicas. Para a pesquisadora, se tais experiências pessoais desencadeiam tensões epistemológicas na academia, isso evidencia que essas vozes propõem mudanças estruturais na maneira de se construir as narrativas do conhecimento (Kilomba, 2019, p. 52-55).

A forma deste estudo se distancia da postura acadêmica que oculta o contexto sócio-histórico de autorias referenciadas. O artigo traz em seu corpo textual informações sobre gênero, localidade, raça ou etnia – quando explícitos ou publicamente declarados – a fim de localizar sua origem étnico-racial-cultural e de gênero. Localizar autorias e visibilizar suas condições geopolíticas trata-se de uma estratégia contracolonial que visa contribuir para a ruptura do efeito universalizante que também estrutura o monomito como narrativa global.

3. Colonialidade do saber e a história do herói

Aníbal Quijano, homem cisgênero branco e sociólogo peruano, define colonialidade de poder como relações sociais de dominação e controle do trabalho, da natureza, do sexo, da reprodução, da subjetividade e do conhecimento (Curiel, 2014, p. 50). A Europa concentrou o controle cultural, reprimindo formas de produção de conhecimento dos povos colonizados e seu universo simbólico (Quijano, 2005, p. 121), este que se expressa em suas narrativas originárias. A configuração colonial da história do mundo surgiu da homogeneização de diversas histórias, articuladas em uma só ordem global em torno da hegemonia europeia e, posteriormente, norteamericana. Nesta linha histórica, povos colonizados são inferiores, logo, anteriores aos europeus, situados no passado; um passado de uma trajetória histórica linear cujo único presente possível, moderno, civilizado, é a Europa e os EUA (Quijano, 2005, p. 121-122).

Segundo Ochy Curiel (2014), a colonialidade do saber é uma maneira de produzir conhecimento científico que se assume como modelo monolítico, o único válido, que posiciona seu conhecimento como neutro, objetivo e universal (Curiel, 2014, p. 51). O narrador antropológico da história se posiciona como se estivesse em um ponto de neutralidade, cujo olhar traduziria fielmente a natureza de uma cultura exótica (Curiel, 2014:51). Assim, se constrói a narrativa universalizante na qual o pensador da Europa e dos Estados Unidos são os centros do saber, silenciando e invisibilizando outras epistemologias (Curiel, 2014, p. 51).

Joseph Campbell desenvolveu sua teoria a partir de um estudo comparativo de narrativas míticas de diferentes tradições culturais. Em *O Herói de Mil Faces* (1949), o autor propõe o conceito de monomito, segundo o qual diversos mitos ao redor do mundo compartilham de uma estrutura narrativa comum, centrada na jornada de um herói – que parte

de seu lugar de origem, enfrenta provações, recebe auxílio sobrenatural, morre simbolicamente, renasce e retorna transformado à sua comunidade. Para Campbell, essa recorrência estrutural não seria casual, mas uma expressão de padrões psicológicos universais, enraizados no inconsciente coletivo e na experiência humana compartilhada.

O mito, na perspectiva *campbelliana*, exerce funções simbólicas e pedagógicas: orienta indivíduos sobre processos de transformação, organiza a compreensão da vida e conecta o sujeito ao plano do coletivo universal. Assim, ao formular o monomito, Campbell argumenta que esse modelo estrutural sintetizaria as grandes narrativas de transformação, oferecendo uma chave interpretativa aplicável a todas as culturas humanas. Sua defesa de uma universalidade narrativa tornou o monomito uma referência influente nos estudos de mitologia e, posteriormente, na construção de narrativas cinematográficas.

Aníbal Quijano (2005) aponta que a história do mundo fora remodelada para que o centro fosse a Europa e as demais histórias foram deslocadas para posições periféricas. De forma similar, a tentativa de Campbell de elaborar uma síntese cultural única de diversas culturas não brancas, sob o olhar de um pesquisador branco e localizado geograficamente, pode reproduzir a mesma lógica de dominação, ao homogeneizar narrativas e cosmologias periféricas em uma única estrutura histórica cujo centro é a figura do herói.

É importante reconhecer, contudo, que o modelo *campbelliano* possui valor analítico e oferece uma ferramenta para estruturar trajetórias narrativas em meios que demandam uma lógica dramática específica, como o cinema comercial norte-americano. A questão não reside, portanto, na existência do modelo ou em sua aplicabilidade localizada, mas em sua transformação em monomito: um discurso universalizante que afirma representar todas as culturas do mundo, eclipsando epistemologias diversas e minimizando formas narrativas que não se enquadram em sua lógica. O problema emerge quando a proposta se torna hegemônica e exclui a legitimidade e existência de modos cosmológicos plurais de narrar, sentir e compreender o mundo.

A história do mundo, produzida sob a ótica europeia, parte da ideia de mudança como “um momento no qual uma entidade ou unidade se transforma de maneira contínua, homogênea e completa em outra coisa e abandona de maneira absoluta a cena histórica anterior” (Quijano, 2005, p. 128). Essa epistemologia de construção histórica linear e centrada nos vencedores inspira a estrutura do monomito, que segue um percurso de transformação irreversível: o protagonista se afasta de seu mundo ordinário, enfrenta provas e retorna irreversivelmente transformado, incorporando aprendizagens que se apresentam como universais. Assim como a narrativa histórica eurocêntrica reduz a pluralidade de culturas a uma trajetória única, o

monomito sintetiza uma forma narrativa única que valoriza a linearidade, a superação de obstáculos e a centralidade do herói como eixo interpretativo de toda narrativa.

No texto *A teoria da bolsa da ficção*, publicado originalmente em 1986, Ursula Le Guin, escritora norte-americana, compara o mito do herói com uma estrutura de guerra, centrado em um paradigma histórico de conquista masculina. Segundo Le Guin (2021), o ensino da história mundial exaltou a guerra e a dominação como marcos fundadores da humanidade. Neste viés, o modelo heroico linear e progressivo se faz como arma de dominação masculina hegemônica – tanto na história do mundo quanto nas narrativas literárias (Le Guin, 2021, p. 23) e audiovisuais. Para a autora, trata-se da história da ascensão masculina, do ponto de vista do assassino (Le Guin, 2021, p. 21).

O herói decretou que a forma adequada da narrativa é a da flecha ou lança, começando aqui e indo direto em linha reta e PÁ!! atingindo seu alvo (que cai morto); segundo, que a preocupação central da narrativa, incluindo o romance, é o conflito; e terceiro, que a estória não pode ser boa se ele, o herói, não estiver nela. (Le Guin, 2021, p. 22).

A tradição histórica europeia estabelece a Grécia como marco inicial da história do mundo, associando-a à fonte clássica dos saberes, em um evolucionismo linear. No estudo de roteiro e organização da história do cinema, as classificações europeias prevalecem: clássico, moderno e contemporâneo compõem parte da linha temporal-histórica cinematográfica, que situa a origem clássica do mundo narrativo na tradição grega. A construção clássica aristotélica exerceu influência nas narrativas ocidentalizadas, construindo bases para a forma hegemônica de narrar que se consolidou comercialmente e foi reiterada pelo monomito. Campbell propõe o modelo como uma integração cultural universal, concebida para reduzir divergências locais e favorecer uma compreensão compartilhada da experiência humana. No entanto, sob a perspectiva de teorias decoloniais, qualquer tentativa de universalização pode ser interpretada como um processo de imposição monolítica de visão de mundo, que reduz a diversidade cultural e epistemológica a um único modelo dominante.

Geni Núñez (2023) propõe o uso do termo *etnogenocídio* como forma de reduzir danos dos binarismos, visto que a separação entre genocídio físico e cultural é parte da violência colonial (Núñez, 2023, p. 13). Para os povos indígenas, não se pode separar a violência cometida contra sua cultura, contra o meio ambiente e fisicamente contra as pessoas: “porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas são nossa própria identidade, são nossa vida”. (Núñez, 2023, p. 14). Deste modo, *etnogenocídio* é uma violência colonial que reside no esforço de homogeneização, material e simbólica, física e cultural de diversos povos, que retira o pertencimento de um povo a sua

cultura, língua, saberes e cosmovisões, homogeneizando singularidades étnicas ao impor uma única perspectiva cultural (Núñez, 2021a, p. 67).

A proposta de integração de Campbell, que busca identificar padrões universais nas narrativas de diferentes culturas globais, pode ser compreendida como um exemplo de tentativa de homogeneização. Embora apresentada como um esforço de síntese e compreensão compartilhada, essa universalização estrutural desconsidera a diversidade cultural e epistemológica e as homogeneiza em um modelo único, alinhando-se, em termos conceituais, à forma de *etnogenocídio* descrita por Núñez.

Na chamada pela extinção das diferenças étnico-raciais, é a branquitude quem é posta ao centro, como modelo de referência: que sejam todos iguais, mas iguais aos brancos. (Núñez, 2021a, p. 71).

O *etnogenocídio* universaliza formas de vida ao impor suas monoculturas (Núñez, 2021a, p. 67). Segundo a liderança indígena Ailton Krenak (2021, p. 69), monocultura é a “imposição monolítica de um mundo só”. Para Geni Núñez, a lógica binária da branquitude euro cristã nomeou a si e sua cultura como civilizada e avançada, em contraste com os povos indígenas e quilombolas, que seriam selvagens e atrasados (Núñez, 2021a, p. 67). A pesquisadora, que se auto afirma desistente de gênero e contrária a todos os binarismos coloniais, alega que a “separação binária (tão características da lógica colonial) segue sendo responsável pela continuidade da violência contra nossos povos” (Núñez, 2023, p. 6).

No livro *O Herói de Mil Faces*, Campbell estrutura a jornada do herói com base em oposições binárias fundamentais, sem as quais o modelo não se sustentaria: mundo comum e mundo extraordinário, morte e renascimento, ignorância e sabedoria, doença e cura, heróis e vilões, perdição e salvação. O herói, símbolo do bem, confronta obstáculos e antagonistas, símbolos do mal, e sua superação individual resulta em redenção, vitória ou restauração da ordem – perante a eliminação do objeto antagonico. Essa ótica posiciona o herói como sujeito que parte de um estado considerado inferior para um estado superior, por meio da transformação individual. O modelo opera, portanto, com bases em categorias binárias e fomenta uma visão específica e individual acerca da transformação humana.

Grada Kilomba (2019) reflete sobre binarismos coloniais ao analisar a branquitude e seus mecanismos de produção de dominação. Percebe que há, no sujeito branco colonial, uma cisão interna maniqueísta entre a parte boa de seu ego, acolhedora e benevolente, que seria a representante verdadeira da branquitude, e a parte má, rejeitada e malévola, projetada sobre povos não brancos (Kilomba, 2019, p. 36). Em paralelo, a construção do herói representa este binarismo, no qual o bom sujeito elimina o objeto mau. Em consonância a essa perspectiva, a

projeção do monstro vilânico nas narrativas maniqueístas pode ser percebida como um símbolo de tudo aquilo que é exterior ao corpo branco, que deve ser expurgado, purificado ou cristianizado. No projeto colonial catequizador, o monoteísmo cristão reivindicou a si a posição de religiosidade universal, aquela que carrega o único deus legítimo; enquanto isso, outras espiritualidades são invalidadas, como se fossem falsas ou inferiores àquela única verdadeira (Núñez, 2023, p. 19). O monomito opera em lógica similar ao posicionar a figura do herói único, aquele que salva seu mundo, como símbolo universal e centro narrativo.

A invasão colonial não é perpetuada apenas com uma invasão física de um território; conta com estratégias complexas de invasão psíquica, emocional, e de valores (Núñez, 2022, p. 8). O cinema é uma poderosa forma de moldar os valores de uma sociedade, ferramenta de controle exercida historicamente, desde sua concepção, para reiterar pontos de vista específicos daqueles que ocupam posições dominantes. A dominância do monomito nas narrativas cinematográficas pode contribuir para a naturalização de uma perspectiva histórica linear, que contém em sua base formativa binarismos, paralelos à cultura monoteísta cristã, e que propõe um protagonista alinhado aos valores da branquitude ocidental.

Ao afirmar que todas as culturas cosmológicas partilham do mito do herói, Campbell contribuiu para que o monomito fosse adotado como paradigma narrativo global. Tal dominância incorre na redução da visibilidade de cosmologias plurais, de histórias que não participam desse padrão de ressurgimento heroico – que operam fora da lógica de mudança irreversível, do conflito–redenção, ou que valorizam outros modos de temporalidade, metamorfose, coletividade, continuidade e ciclicidade.

4. Outras formas de narrar

Os valores de um povo conduzem as suas formas narrativas. Histórias não ocidentalizadas e não hegemônicas seguem, há milênios, sendo contadas em estruturas diversas que se afastam do modelo *campbelliano* de herói individual, ao se pautarem em cosmologias próprias e específicas de cada cultura. Nesta seção, são apresentados contrapontos narrativos que permanecem vivos e atuantes, de modo a evidenciar caminhos epistemológicos alternativos e ampliar a compreensão sobre a pluralidade de modos de narrar.

O monomito possui o conflito como núcleo narrativo estruturante. O confronto orienta a progressão dramática: cada cena se organiza em torno de um embate entre um protagonista, movido por um objetivo específico, e uma força antagonista, que pode ser um personagem, uma instituição ou um elemento da natureza, posicionado como oposição direta. Ao fim da cena, ou

virada de cena, um ponto de vista predomina sobre outro, produzindo uma resolução que encerra a tensão instaurada. Assim, a lógica narrativa centrada no conflito fundamenta-se na presença de forças opostas e em sua superação. Segundo manuais de roteiro estadunidenses, como *Story* (1997), de Robert McKee, homem cisgênero branco norte-americano, o conflito é afirmado como base da narrativa comercial; logo, quão mais estruturada a força antagonista, mais eficaz seria o roteiro. Mas diversos teóricos decoloniais e realizadores cinematográficos contestam essa afirmação, indicando outras formas possíveis de experiências narrativas.

A cineasta Trinh T. Minh-ha (1997), mulher cisgênera vietnamita e imigrante residente nos EUA, desafia a dominância do conflito ao sugerir que este estimula discordâncias, assim, fechando espaços de conciliação das diferenças e incentivando a ótica do confronto. Judith Aston (2024), mulher cisgênera branca e professora inglesa, em estudo crítico ao monomito, alega que a presença da harmonia nos filmes é igualmente importante e fundamental para se encaixar em um mundo multicultural de aceitação das diferenças (Aston, 2024, p. 124).

A ruptura com a hegemonia do conflito enquanto força motriz é característica do *kishōtenketsu*, estrutura narrativa milenar originada de poesias chinesas, que inspira diversas obras cinematográficas do leste asiático (Arnavas, 2023, p. 26). *Kishōtenketsu* é um modelo que abre espaço para a existência harmônica das diferenças. Nesta estrutura, a experiência orgânica do viver, sem grandes reviravoltas, tradicionalmente pauta narrativas há milênios, compondo uma forma histórica e presente até os dias atuais (Arnavas, 2023, p. 26). O diretor japonês Miyazaki realizou diversas obras cinematográficas de vasto sucesso comercial ao redor do mundo; obras que rompem, em diversos pontos, com o modelo tradicional da história do herói ocidentalizado, com profunda influência do *kishōtenketsu* (Arnavas, 2023, p. 29). A essência de seus filmes não reside no conflito, e sim, no contraste e na adaptação. Os contrastes, por sua vez, não precisam ser resolvidos; coexistem harmonicamente, devido à capacidade de adaptação de personagens (Arnavas, 2023, p. 25).

Nos filmes de Miyazaki, acompanhamos episódios da vida cotidiana em um mundo fantástico sem um objetivo único definido, onde personagens vivenciam pequenas charadas temporárias, sem grandes antagonismos. A noção binária de vilões e heróis é inexistente, no qual personagens e espíritos de mundos fantásticos são simultaneamente perigosos e acolhedores (Arnavas, 2023, p. 25). Seus filmes demonstram que é possível romper com princípios base do monomito e conquistar sucesso comercial global.

Catherine Brady (2024), mulher cisgênera branca e professora australiana, aponta que a centralidade do conflito na jornada do herói carrega valores do capitalismo neoliberal. O fim da

história do herói deve ter uma resolução completa do confronto. Para a autora, essa completude é característica do modo ocidentalizado neoliberal de sociedade. Ela sugere que o final feliz resolutivo funciona como um paliativo, de modo a prevenir que as sociedades atravessem necessárias mudanças de perspectiva de mundo (Brady, 2024, p. 156).

A centralidade do conflito maniqueísta e de um protagonista único presente na jornada do herói não encontra significância cultural para diversos povos e culturas narrativas. Existem histórias milenares cujo foco no indivíduo não é predominante e o protagonismo pode se deslocar. A língua *Walpiri*, de povos originários da Austrália, por exemplo, criada para mediar as relações entre as pessoas e o espaço local, possui, em suas narrativas, uma centralidade na natureza, no qual o protagonismo humano é desafiado, com alternâncias de protagonistas dentro da mesma trama (Brady, 2024, p. 153). De modo semelhante, Ngugi wa Thiong'o (2011), homem cisgênero negro e teórico queniano, observa que as estruturas narrativas de sua região divergem do modelo individual do herói, centrando a trama na importância da cooperação para a sobrevivência, o que se articula às cosmovisões expressas em sua língua originária.

Catherine Brady (2024) argumenta que formas narrativas estão intrinsecamente conectadas à linguagem e, portanto, não poderiam ser universais, visto que esta é plural e localizada, demonstrando uma imensa variabilidade de valores simbólicos (Brady, 2024, p. 152). Nessa esteira, a cosmologia indígena Guarani demonstra esta diferença. Geni Núñez (2022) questiona a própria noção de herói, alegando que a distinção entre sobrenatural e terreno não faz sentido nas visões de mundo de seu povo. Segundo a autora, a ideia de super homem seria um sintoma do desejo de grandiosidade masculina que resulta em violência física e simbólica contra a natureza (Núñez, 2022, p. 54).

Os deuses coloniais costumam ser nomeados como sobrenaturais - eles e os demais seres que excedem de alguma forma a ordem natural das coisas. Para nós, os espíritos, os seres encantados e os humanos não estão acima do mundo, acima da natureza, pois ela é tudo que há, é o que somos. A noção de super homem dos filmes estadunidenses é um dos sintomas do desejo de ser mais e maior do que se é. Parece que ser uma pessoa comum é pouca coisa, seria necessário ser/ter algo muito maior que a banalidade da vida. [...] Sem super humano e sem sobrenatural conseguiremos parar de ferir nossa natureza (Núñez, 2022, p. 54).

Kendra Reynolds (2023), mulher cisgênera branca e pesquisadora da Irlanda do Norte, questiona o repertório narrativo e fílmico fornecido às crianças que parte exclusivamente da jornada do herói. De acordo com sua perspectiva, o herói se enquadra como uma figura privilegiada com poderes e qualidades sobrenaturais. No ensino de resiliência às crianças, a pesquisadora enxerga a narrativa heroica como um modelo que não contempla a realidade de indivíduos não privilegiados pelas estruturas políticas, econômicas, de gênero e raça (Reynolds, 2023, p. 117). A autora afirma que o arco do herói não demonstra politização e que incorre na manutenção de privilégios sociais (Reynolds, 2023, p. 113). Nesse viés, indivíduos sem

poderes sobrenaturais, simbolizados por grupos minorizados cujas condições não possibilitam cura ou transformação completa linear, não seriam devidamente representados pela jornada heróica (Reynolds, 2023, p. 117).

Como educadora infantil, Kendra Reynolds (2023) propõe o ensino da resiliência às crianças através de modelos alternativos (Reynolds, 2023, p. 113). A autora analisa obras de escritoras indígenas do povo *Lipan Apache*, nas quais a resiliência é apresentada como processo contínuo de fortalecimento identitário diante de dinâmicas de opressão. Nessas narrativas, os arcos dramáticos permanecem abertos e se aproximam de trajetórias de vida. Neste viés, a resiliência passa a ser encarada não como linha reta de final fechado e conquistado, e sim, como um processo cíclico em sua natureza, que seguirá indefinidamente (Reynolds, 2023, p. 119). A combinação da resiliência individual, coletiva e contínua da personagem com a percepção estrutural das relações de poder possibilitaria, segundo Reynolds (2023), introduzir uma dimensão política às narrativas e fornecer caminhos para que crianças e pessoas adultas de grupos historicamente minorizados possam reconhecer, em suas próprias experiências, processos de resistência e afirmação.

Existem diversas narrativas indígenas que carregam consigo experiências sensoriais distintas do modelo racional da jornada do herói. Sophia Pinheiro (2023), mulher cisgênera branca brasileira, cineasta e professora orientadora da presente pesquisa, estuda perspectivas contracoloniais às narrativas fílmicas através do cinema realizado por mulheres indígenas no Brasil. Para a autora, o *sentipensamento*, cultivado em narrativas originárias, é uma forma artesanal de se produzir conhecimento a partir do envolvimento das paixões, respiração, do coletivo, integrando todas as partes do corpo (Pinheiro, 2023, p. 21). A autora afirma que narrativas indígenas estão conectadas a suas cosmologias, tão múltiplas quanto a diversidade de povos e suas línguas, em constante movimento (Pinheiro, 2023, p. 27).

Para sustentar modos plurais de existência, torna-se relevante construir formas narrativas diversas. Para Sophia Pinheiro, a perspectiva unitária do herói gerou “mentes e corpos disciplinados, regras restritivas com códigos morais e éticos castradores e uma perigosa predisposição ao autoritarismo.” (Pinheiro, 2023, p. 33). O cinema realizado por mulheres indígenas contribui para desmilitarizar as narrativas e problematizar as hegemonias, estendendo um convite para outras maneiras de criar mundos (Pinheiro, 2023, p. 29). Diversos filmes das mulheres indígenas envolvem o cotidiano, a criação, os rituais e o cuidado, práticas do dia a dia que valorizam o âmbito doméstico e a intimidade (Pinheiro, 2023, p. 34). Nessas narrativas, opera-se uma torção: do herói que conquista e derrota inimigos externos, para uma ética do cuidado, à ótica interna, que parte de dentro; perspectiva que dialoga com o texto *Teoria da bolsa de ficção* (2021), de Ursula Le Guin.

A história do herói, tal como consolidada na tradição ocidental, privilegia conquistas e ações físicas em espaços externos ao ambiente doméstico. Nesse quadro, a casa e o universo simbólico atribuído ao feminino, são frequentemente interpretados como inertes, sem ação, sem potencial para grandes histórias (Brady, 2024, p. 156). Em contraposição, Ursula K. Le Guin, mulher cisgênera branca e escritora norte-americana, propõe uma alternativa ao modelo centrado na guerra, valorizando práticas domésticas e gestos cotidianos inspirados nas figuras das coletoras – pessoas que coletam em sua bolsa elementos diversos e o partilham a um espaço comum, a casa, entendido como local de cuidado humano (Le Guin, 2021, p. 22). Em vez de ações baseadas no confronto, essa perspectiva enfatiza narrativas orientadas pela conexão entre pessoas e território, estruturadas por temporalidades cíclicas que se distanciam do modelo linear tradicional.

Segundo Le Guin (2021), a forma apropriada a uma narrativa não precisa ser uma flecha linear: pode ser a de uma bolsa; um recipiente que contém outros elementos diversos. A bolsa simboliza o processo da coleta feminina: de vidas, de objetos e de sonhos. Para a autora,

narrar com a forma de um cesto trata-se de coletar fragmentos narrativos vivos, simbólicos, necessários a uma totalidade que não tem um caminho linear a seguir ou resolução definida. Trata-se de uma forma narrativa de busca – de um processo contínuo de coleta. Para Le Guin, existem histórias onde habitam heróis, símbolos da caça, e aquelas em que habitam pessoas – símbolos da coleta (Le Guin, 2021, p. 22).

O monomito opera a partir de um modelo de protagonismo individual, sustentado por oposições binárias, uma estrutura linear de tempo e uma resolução pautada na conquista. Seu modelo carrega uma forma de enxergar o mundo, o tempo e as relações. Ao apresentar-se como narrativa universal, pressupõe que essa epistemologia de valores culturais é partilhada globalmente, o que oculta sua localização histórica e cosmológica. A cosmologia Guarani, pautada por Geni Núñez (2022), aponta para outros caminhos: a presença do coletivismo, do pensamento não binário, da temporalidade cíclica, da ausência da noção de posse e propriedade e da oralidade na transmissão da ancestralidade (Núñez, 2022, p. 10).

A tradição deste povo está alicerçada na coletividade, na memória comunicativa que ocorre no seio coletivo, em que a comunicação oral produz o repasse de conhecimentos originados no passado, segue o seu curso no leito de enunciados, regando as pétalas da memória que possuem cores, aromas e formas diferentes, mas que se unem à mesma raiz. Os saberes instituídos por nossos antepassados que viveram há várias centenas de anos atrás continuam organizando a vida no presente e assim seguirá o curso (Núñez, 2022, p. 10).

A centralidade das narrativas orais para diversos povos originários evidencia limites significativos na abrangência teórica proposta por Campbell. O monomito, estrutura mitológica apresentada como universal, foi formulado por meio da escrita, em língua inglesa, a partir de um estudo comparativo baseado em obras antropológicas que analisam narrativas de alguns povos. Sua construção teórica, no entanto, reflete apenas o repertório escrito ao qual o autor teve acesso e desconsidera a diversidade de epistemologias que transmitem narrativas, crenças e saberes pela oralidade. Com isso, o monomito deixa de contemplar a multiplicidade de formas narrativas presentes em povos cuja transmissão se dá através da voz. Portanto, sua formulação não se sustenta como forma narrativa universal.

5. Conclusão

O presente artigo visa ser um complemento teórico às pesquisas globais da atualidade que problematizam a universalidade do monomito, discutindo seus efeitos simbólicos e sua capacidade de invisibilizar outras formas de narrar. Ao reunir contrapontos narrativos

provenientes de diferentes tradições culturais, a análise evidencia modos de resistência e de preservação de repertórios narrativos diversos.

Segundo pensadoras e pensadores decoloniais com os quais esse artigo se embasa, não existe produção científica totalmente neutra ou desvinculada de contextos sociais e políticos. Assim, não é viável supor que um pesquisador do século XX, inserido na cultura hegemônica norte-americana, pudesse formular um modelo narrativo universal sem que sua própria localização social orientasse essa construção. Através da demonstração de formas narrativas cosmológicas diversas, esse artigo conclui que a obra de Campbell reflete os valores de seu tempo e de seu contexto, resultando em uma estrutura centrada em um protagonista ocidental e individual, alinhado a uma perspectiva de mundo binária. Esses elementos evidenciam os limites de sua pretensa imparcialidade e problematizam a noção de universalidade atribuída ao monomito e a figura do herói enquanto sujeito universal.

É fundamental que o questionamento da aplicação hegemônica do monomito de Campbell percorra os ambientes universitários e cursos especializados em cinema e roteiro, no sentido de compreendê-lo enquanto parte do processo histórico de hegemonização cultural da colonialidade. O cinema demanda abordagens que considerem o pensar em rede e a valorização de múltiplas perspectivas, em consonância ao multiculturalismo global. Visto que a hegemonia de um modelo único contribui para o apagamento de outras epistemologias narrativas, descentralizar deste modelo é essencial para ampliar o espaço de retomada de formas diversas e incentivar representações mais plurais, processos de autorrepresentação de povos e exibir outras formas de ver o mundo, narrar histórias e fazer história.

Através de manuais de roteiro que se afirmam como universais, a cultura narrativa norte-americana tende a homogeneizar produções próprias de países não hegemônicos, limitando seu espaço de autorrepresentação. Em contextos de países historicamente marcados pela colonialidade, como o Brasil, torna-se necessário questionar a reprodução acrítica desse paradigma. Esse trabalho se inscreve nesse movimento de revisão decolonial, propondo que a adoção automática de um método consolidado pela dominação cultural norte-americana dê lugar a um pensamento crítico e à ativa investigação de novas formas de narrar para as grandes telas. As formas apresentadas nesse artigo carregam consigo saberes ancestrais e multiculturais, oferecem rumos alternativos para o audiovisual e podem contribuir para deslocar visões historicamente dominantes associadas à cisgeneridade masculina e à lógica da conquista. Ao abrir espaço para percepções feministas, não binárias e plurais, amplia-se o repertório de construção de narrativas que refletem a complexidade e diversidade de experiências humanas.

A análise crítica desta pesquisa almeja apontar para novos rumos para o estudo de roteiro

cinematográfico, através de sua intersecção com os estudos decoloniais, visando desconstruir bases narrativas tidas como universalizantes e consolidadas. O intuito é a continuidade de uma construção cinematográfica coletiva, plural, cujos saberes de povos não sejam homogeneizados e que suas singularidades sejam devidamente representadas. É fundamental a abertura de caminhos epistemológicos para que se exiba nas telas mundos narrativos diversos e possíveis.

Enquanto a colonização impõe suas monoculturas, nosso povo refloresta a terra, abrindo caminhos para que não se tenha apenas o milho amarelo e homogêneo do agronegócio, mas milhos originários Guarani de todas as cores e tamanhos, representando o princípio da floresta que tem a diversidade como pressuposto da saúde (Núñez, 2023, p. 26).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAVAS, Francesca; BELLINI, Mattia. Miyazaki's Hybrid Worlds and Their Riddle-Stories: Western Tropes and Kishōtenketsu. Em: *Narrative Works*, v. 12, n. 1, p. 18-38, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/1111286ar> Acesso em: 10/04/2025.

ASTON, Judith. There's more to life than the monomyth: multiperspectival approaches to teaching narrative and story in university film and media departments. Em: *Media Practice and Education*, v. 25, n. 2, 2024, pp.123-136. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/25741136.2024.2331342> Acesso em: 10/04/2025.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces* (1989). Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 2007.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. Em: AZKUE, Irantzu Mendia; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen; GUZMÁN, Gloria; ZIRION, Iker; AZPIAZU CARBALLO, Jokin (Orgs.). *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Hegoa, 2014, pp. 45–60.

GOUGH-BRADY, Catherine. The heroic character, the neo-liberal productive citizen, and the feminist filmmaker. Em: *Media Practice and Education*, v. 25, n. 2, 2024, pp. 149–159. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/25741136.2024.2324076> Acesso em: 10/04/2025.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, 2008, pp. 115-147. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.697> Acesso em: 10/04/2025.

VOGLER, Christopher. *A jornada do escritor: estrutura mítica para escritores*. (1992) 3. ed. Tradução: Petê Rissatti. São Paulo: Aleph, 2015.

VOGLER, Christopher. Joseph Campbell Goes To the Movies: The Influence Of The Hero's Journey In Film Narrative. *Em: Journal of Genius and Eminence*, v. 2, n. 2, 2017, pp. 9–22. Disponível em: <https://doi.org/10.18536/jge.2017.02.2.2.01> Acesso em: 10/04/2025.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2008) Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yussef. *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

LE GUIN, Ursula K. *A teoria da bolsa da ficção* (1986) Tradução: Luciana Chieregati e Vivian Chieregati Costa. São Paulo: N-1 edições, 2021.

MCKEE, Robert. *Story: substância, estrutura, estilo e os princípios da escrita de roteiro*. (1997) 8. ed. Tradução: Chico Marés. Curitiba: Arte & Letra, 2006 .

MINH-HA, Trinh T. Not You/Like You: Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. *Em: Inscriptions*, v. 3-4, 1988. Disponível em: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-34/trinh-t-minh-ha/> Acesso em: 10/04/2025.

NÚÑEZ, Geni; VILHARVA, Natanael. Artesanato narrativo e as teias da palavra: Perspectivas Guarani de Resistência. *Em: Revista Feminismos*, v. 10, n. 23, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/45165> Acesso em: 10/04/2025.

NÚÑEZ, Geni. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. *Em: Revista Tecnologia & Cultura*, edição especial, pp. 65–73, 2021a. Disponível em: https://www.cefet-rj.br/attachments/article/195/revista_especialPPRER.pdf Acesso em: 10/04/2025.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Em: Revista ClimaCom Diante dos Negacionismos | Pesquisa – Ensaio*, ano 8, n. 21, 2021b. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/> Acesso em: 10/04/2025.

NÚÑEZ, Geni. Perspectivas Guarani sobre binarismos da colonização: caminhos para além das monoculturas. *Em: Tempo e Argumento*, v. 15, n. 40, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5965/2175180315402023e0101> Acesso em: 10/04/2025.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*. *Em: Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 2, n. 2, 2012, pp. 395-418. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/89> Acesso em: 10/04/2025.

PINHEIRO, Sophia. *Aquilo que é sonhado muda a estrutura das coisas: Sentir, pensar e agir para reencantar e perturbar o cinema com mulheres originárias*. Tese (doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de arte e comunicação social, programa de pós graduação em cinema e audiovisual, Niterói, 2023. Disponível em: <https://ppgcine.cinemauff.com.br/wp-content/uploads/2024/02/Sophia-Pinheiro.pdf> Acesso em: 10/04/2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), pp. 117–142, 2005. Disponível em: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14118/1/12_Quijano.pdf Acesso em: 10/04/2025.

REYNOLDS, Kendra. Re-examining the ‘Hero’s Journey’: A critical reflection on literature selection for affective bibliotherapy programs on resilience. *Em: World Literature Studies*, v.15, n.2, 2023, pp. 113–125. Disponível em: <https://doi.org/10.31577/WLS.2023.15.2.10> Acesso em: 10/04/2025.

SONNENBURG, Stephan; RUNCO, Mark. Introduction: Joseph Campbell special issue. *Em: Journal of Genius and Eminence*, v. 2, n. 2, 2017, pp. 1–8. Disponível em: <https://doi.org/10.18536/jge.2017.02.2.2.01> Acesso em: 10/04/2025.

WA THIONG’O, Ngugi. *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. (1986) Harare: Zimbabwe Publishing House, 1994.

ENTRE ARCOS, FLECHAS E GUERRAS: AS SOCIEDADES INDÍGENAS DE TODOS UNS

BETWEEN BOWS, ARROWS, AND WARS:
THE INDIGENOUS SOCIETIES OF ALL-ONES

Maxury Milena Morene²³

Resumo

O artigo propõe uma crítica à constituição do Estado a partir da obra *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, articulando-a com o pensamento de Pierre Clastres, Ailton Krenak e outras vozes indígenas. Contrapõe-se duas formas de organização sociopolítica: a sociedade do “todo um”, centralizada, hierárquica e tirânica, versus a sociedade dos “todos uns”, plural, igualitária e comunitária, exemplificada pelas sociedades indígenas sul-americanas. A análise denuncia a lógica colonial e estatal como resultado de um “mau encontro” histórico que desnatura o humano, separando-o da liberdade originária e da Mãe-Terra. Por meio da lógica dos contrários, evidencia-se que as sociedades indígenas não apenas existiram sem Estado, mas foram organizadas conscientemente para impedir seu surgimento, mantendo formas de vida livres, circulares e conectadas ao sagrado da Natureza. O texto, assim, reitera a urgência de resgatar epistemologias contra-hegemônicas que rompam com a colonialidade do poder e reafirmem a dignidade dos corpos-territórios e das Naturezas.

Palavras-chave: Estado; servidão voluntária; sociedades indígenas; liberdade.

Abstract/Resumen

The article presents a critique of the constitution of the State based on *Discourse on Voluntary Servitude* by Étienne de La Boétie, articulating it with the thought of Pierre Clastres, Ailton Krenak, and other Indigenous voices. It contrasts two forms of socio-political organization: the “all-one” society, which is centralized, hierarchical, and tyrannical, versus the “all-ones” society, plural, egalitarian, and communal, as exemplified by South American Indigenous societies. The analysis denounces colonial and statist logic as the result of a historical “bad encounter” that denatures the human being, separating it from its original freedom and from Mother Earth. Through the logic of opposites, it becomes evident that Indigenous societies not only existed without a State but were consciously organized to prevent its emergence, sustaining free, circular forms of life connected to the sacredness of Nature. The text thus reiterates the urgency of reclaiming counter-hegemonic epistemologies that break with the coloniality of power and reaffirm the dignity of body-territories and the pluralities of Nature(s).

Keywords: State; voluntary servitude; Indigenous societies; freedom.

Introdução: o estado enquanto o todo um

²³ Graduada em Filosofia, estudante de mestrado e bolsista CAPES, pela Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisadora nas áreas de Ética e Filosofia Política, com ênfase no pensamento indígena. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4635524500480981> E-mail: maxmiller@discente.ufg.br

O conceito de Estado vem ganhando novos contornos na contemporaneidade. Seria possível e interessante repensar o conceito de Estado, na atualidade, a partir de leituras e análises de obras políticas da tradição filosófica moderna e do pensamento indígena? Tal conceito tem sido constantemente revisitado desde a modernidade, tornando-se ainda mais latente na atualidade. Enquanto um conceito em permanente reformulação, a Filosofia Política, em consonância com as perspectivas contracoloniais, levanta questões que provocam fissuras em suas principais bases conceituais, evidenciando diversas fragilidades em suas possíveis definições.

Diante disso, o objetivo deste artigo não é propor mais uma nova definição para o conceito político de Estado, mas sim discutir a concepção de poder tirânico e a possibilidade de vinculá-lo à sua gênese. Para isso, recorrerei ao *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, como uma das minhas referências centrais. Além dessa delimitação teórica, destaca-se também a necessidade de criar um contraste analítico entre as sociedades governadas por um poder centralizado – as sociedades de todo um, *O Uno* – e as sociedades indígenas da América do Sul, como os Guayaki, Yanomami, Guarani etc., organizadas na ausência de uma figura unificadora de poder – a sociedade de todos uns, *os múltiplos*.

Por um lado, nem todos os Estados se configuram como expressões políticas da tirania; em outras palavras, não é correto afirmar que todo Estado seja necessariamente tirânico. Tanto La Boétie quanto Pierre Clastres sustentam uma crítica profunda e radical ao poder centralizado, indicando a tirania como uma tendência inscrita na própria lógica do Estado. Por outro lado, La Boétie não se insurge contra toda forma de autoridade política, mas especificamente contra a figura do tirano no interior do ordenamento político. Em contraste com a tirania, La Boétie faz uma análise da liberdade da República Romana e de seu povo (1999, p. 23). Inicialmente, Roma era considerada o berço da liberdade antiga, cujo espírito estava imbuído em seus cidadãos que entendiam a liberdade como inegociável. Ele traz a figura simbólica de Catão como aquele que preferiu a morte do que a submissão. Como afirma La Boétie sobre o espírito republicano de Catão, ao planejar uma estratégia suicida e heróica de libertação da cidade das mãos do tirano por meio do seu assassinato empreendido por ele:

Observou que em casa de Sila, em sua presença ou por ordem sua, prendiam-se uns, condenavam-se outros, um era banido, outro estrangulado, um pedia o confisco de um cidadão, outro a cabeça: em suma, tudo se passava ali como se fosse não a casa de um oficial de cidade, mas de um tirano de povo; e não era um tribunal de justiça, mas uma oficina de tirania. Disse então a seu mestre o jovem rapaz: por que não me dais um punhal? Eu o esconderei sob minha toga; entro com frequência no quarto de Sila antes

dele se levantar; tenho o braço bastante forte para livrar a cidade dele. Eis aí com certeza uma fala de Catão: era o começo desse personagem digno de sua morte. E, no entanto, que não se diga seu nome nem seu país, que se conte apenas o fato como é - a coisa falará por si; e se adivinhará que era Romano, nascido em Roma, quanto esta era livre (La Boétie, 1999, p. 23).

Ainda sobre a política na Roma Antiga, La Boétie analisa a transformação da República em Império e como essa mudança histórica produziu um novo tipo de cidadão romano, agora alinhado aos interesses públicos dos imperadores. Nesse processo, esses cidadãos perderam gradualmente o ímpeto de defender a liberdade republicana e passaram a se acostumar com a condição de serem servidos, abandonando a disposição de governar a si mesmos. Entre as estratégias tirânicas empregadas pelos imperadores para assegurar a submissão dos súditos, destacam-se o *pão e circo* (La Boétie, 1999, p. 27). O *pão* simbolizava os pequenos benefícios materiais concedidos pelo tirano, como a distribuição de alimentos aos miseráveis, garantindo apenas a sobrevivência básica. O *circo*, por sua vez, representava o conjunto de entretenimentos — teatros, jogos, espetáculos, combates de gladiadores, distribuição de medalhas etc. — que mantinham o povo constantemente distraído. Ambos cumpriam a função de apaziguamento social e controle político: evitavam-se revoltas ao mitigar a fome e desviavam-se as atenções da população daquilo que realmente importava em sua vida política. Assim, o povo romano se deixou corromper pela sedução do conforto e do entretenimento, abandonando os deveres cívicos outrora cultivados na República e caindo em servidão (La Boétie, 1999, p. 28).

Os tiranos romanos descobriram ainda um outro ponto: dar festas frequentes para as decúrias públicas, abusando como podiam dessa canalha que, mais que qualquer outra coisa, não resiste ao prazer da boca. O mais prudente e esperto dentre eles não teria largado sua tigela de sopa para recobrar a liberdade da república de Platão. Os tiranos prodigalizar um quarto de trigo, um sesteiro de vinho; e então dava pena ouvir gritar: Viva o rei! Os brancos não percebiam que apenas recobravam parte do que era seu e que até mesmo no que recobrar o tirano não lhes teria dado se antes não lhes tivesse tirado (La Boétie, 1999, p. 27 - 28).

Suas críticas emergem da constatação da intensa submissão dos súditos ao tirano, entendida como um fenômeno próprio dos regimes tirânicos.

Clastres, por sua vez, adota uma perspectiva antropológica ao analisar sociedades indígenas que se organizam de modo a impedir o florescimento do poder centralizado. Para ele, a impotência política do(a) chefe indígena funciona como um mecanismo que bloqueia a emergência do poder tirânico — isto é, do poder do Uno. Como afirma Clastres, “as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, barram o desejo de poder e o desejo de submissão a qualquer possibilidade de se realizarem” (1999, p. 117).

Nesse sentido, seria possível pensar uma sociedade em que, mesmo sem a presença do Estado, como entendido desde a modernidade, ainda se cultiva politicamente a liberdade e a igualdade? Quais são os limites do poder na construção de uma sociedade politicamente saudável? Quem pode exercer o poder político? Quem deve mandar e quem deve obedecer? Diante desses questionamentos, percebe-se que os conceitos de “todo um” e “todos uns” (La Boétie, 1999, p. 17) – de um lado, enquanto a unidade do exercício do poder político, e do outro lado, enquanto a pluralidade – entram em contradição mútua quando confrontados. São conceitos que, em suas formulações teóricas e em suas aplicações à análise da realidade, partem de pressupostos lógicos que impedem a coexistência de ambos.

Presentes de forma bem marcante na obra supracitada de La Boétie, o tirano representa, por um lado, a imagem de uma unidade política centralizada e hierarquizada, sustentada pelo uso da força e pelo segredo da dominação; por outro lado, enquanto um “todo um” que, na verdade, não passa de apenas um indivíduo qualquer. A ausência dessa figura, como constata Pierre Clastres, ocorre nas sociedades indígenas sul-americanas, por promover a descentralização e a desierarquização das relações de poder, em que *todos são uns*: “sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que um outro, nenhum menos que um outro, a desigualdade é proibida pois é falsa, é má” (Clastres, 1999, p. 118). A concepção de Estado configura-se, assim, como a construção de estruturas de poder, dominação e opressão de um em detrimento de muitos, estabelecendo aqueles que comandam e aqueles que são comandados, como experienciado na colonização dos povos indígenas das Américas pelos europeus. Perpetua-se, ao longo da História, um legado de barbárie que confronta a própria ideia do político como principal agente de garantia das liberdades e igualdades dos indivíduos.

Portanto, para o aprofundamento teórico e crítico das abordagens supracitadas, torna-se indispensável o diálogo com filósofos que se dedicaram ao estudo dos conceitos de Estado, tirania e liberdade. Em um primeiro momento, proponho a análise da obra *Discurso da servidão voluntária* (1999), com o objetivo de compreender como a tirania e a servidão voluntária se estabelecem como regra em uma sociedade governada por um *todo um*, o Estado. Em seguida, evoco as ideias de Pierre Clastres, especialmente em seu artigo *Liberdade, mau encontro, inominável* (1999) e em seu livro *A sociedade contra Estado* (2003), para construir um diálogo sobre temas relativos aos conceitos de *liberdade, mau encontro* e às sociedades indígenas contra o Estado. Por fim, considero fundamental mobilizar os perspectivismos ameríndios, na ânsia de conferir protagonismo às suas vozes, recorrendo à coletânea de artigos *Desnaturada* (2022), de organização de Ailton Krenak e Fabiano Piúba, a fim de explorar as complexidades do conceito de *desnaturação*.

Tiranania e servidão como fundamentos do estado moderno

Como o fogo de uma pequena chama torna-se grande e sempre cresce, e quanto mais lenha encontra mais está disposto a queimar; e sem que se jogue água para apagá-lo, é só não pôr mais lenha que ele, não tendo mais o que consumir, consome-se a si mesmo e vem sem força alguma, e não mais fogo.

(Étienne de La Boétie)

As profusões das ideias rebeldes de Étienne de La Boétie marcaram profundamente os séculos que se seguiram na história do pensamento filosófico moderno. Em sua principal obra, *Discurso da Servidão Voluntária*, La Boétie propõe diversas reflexões instigantes sobre o papel que o poder tirânico pode desempenhar em uma sociedade ordenada e estruturada por uma suposta servidão voluntária. A imagem do *tirano* como aquele que representa o "todo um" é posta em xeque, uma vez que sua presença trans-histórica contradiz a própria "natureza" do ser humano, que nasceu para a liberdade, como afirma o autor. Essa contradição não apenas se encerra em si mesma, mas também se expande, alcançando a negação deliberada da natureza humana em seu desejo paradoxal de submissão.

A negação da natureza humana evidencia como o poder tirânico assumiu contornos que violam as diversas formas de expressão da liberdade política. Essa ruptura tem origem no esquecimento, por parte das pessoas, de que um dia foram plenamente livres justamente por não viverem sob o jugo de um tirano. Esse esquecimento produziu, de acordo com La Boétie (1999, p. 19), o *mau encontro* que inseriu o ser humano na submissão e na complacência diante do tirano, uma vez que não pôde mais experienciar outra realidade que não aquela já construída pelo Estado (Clastres, 1999, p. 113 - 114). A formação do Estado, enquanto corpo político unificado e governado pelos desejos de um só, suprimiu a autonomia política das classes desfavorecidas ao concentrar o poder político nas mãos de um todo um. Essa organização do poder político instituiu uma divisão estrutural da sociedade entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem.

A unificação, assim, trouxe diversas consequências ao estabelecer uma hierarquia que deveria ser seguida sob pena de violação. Embora o tirano exerça um poder absoluto, controlando impostos, exércitos, economia e política, suas ações encontram um limite na recusa dos súditos em servi-lo. A desobediência ao poder soberano representa uma negação da ordem imposta na busca por alternativas de realidades que escapam ao pensamento dicotômico

estabelecido entre dominadores e dominados. O Estado, enquanto construção política, foi adotado por diferentes sociedades em contextos específicos como forma de legitimar a divisão entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem. Para Clastres, essa legitimação se dava por meio de leis e instituições criadas pelas classes mais abastadas, que as utilizavam para preservar e reforçar as desigualdades econômicas, políticas e sociais existentes. Assim, a divisão política constitui o fundamento primordial das demais formas de desigualdade, orientando tanto as necessidades sociais quanto os rumos que a economia seguirá ao longo de seus desdobramentos históricos. Desse modo, o Estado aparece como causa estruturante das desigualdades, sendo a divisão política anterior e determinante em relação à divisão econômica (as relações de produção, a infraestrutura). Portanto, as relações de poder que desenvolvem o Estado são responsáveis pela concentração e separação do poder, tornando o Estado em uma esfera coercitiva.

E então a ruptura política — e não a mudança econômica — que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado. E se se quiser conservar os conceitos marxistas de infra-estrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infra-estrutura é o político e que a superestrutura é o econômico. Somente uma convulsão estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado. Seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado (Clastres, 2003, p. 220)

Essa lógica não era nova, pois o Estado se apoiou em uma tradição mais antiga de instituir as desigualdades, dividindo a sociedade entre governantes e governados. Romper com essa estrutura de opressão ou não permitir o seu florescimento é reconhecer que o Estado é o principal mantenedor dessa lógica a partir do uso do poder. Em um passado remoto, o Estado não existia: havia um estado pleno de liberdade, no qual todos eram considerados iguais, sem que ninguém estivesse acima ou abaixo de ninguém.

Nesse sentido, a obra de La Boétie se inicia com uma frase forte e sintetizadora sobre o que seria esse possível "todo um": “Em ter vários senhores, nenhum bem sei; que um seja o senhor, e que um só seja o rei” (La Boétie, 1999, p. 11). Em resposta a essa declaração pública, La Boétie propõe uma visão contrária à que foi expressa acima, questionando precisamente o fundamento desse poder centralizado e a lógica da obediência a um só:

Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz (La Boétie, 1999, p. 11).

Uma das principais causas da infelicidade, segundo La Boétie, instaurada a partir do governo de um só, reside no fato de toda a vida pública está submetida à decisão última e arbitrária de um tirano. É o tirano quem detém o poder soberano de decidir sobre tudo. Nessa linha de entendimento, a ideia central que articula a obra está na tentativa de compreender como esse poder tirânico se constitui e se perpetua por meio do consentimento dos súditos — burgos, cidades e nações — que escolhem tolerá-lo em vez de resisti-lo (La Boétie, 1999, p. 12). Para La Boétie, é absurdo que milhares de pessoas escolham a servidão em nome de um só — ainda que, para isso, precisem abdicar de sua liberdade e viver sob condições miseráveis impostas por alguém que, na verdade, não passa de um homem como qualquer outro. Nesse sentido, instala-se uma relação contraditória e generalizada de amor e medo por aquele que não deveria ser amado, por encarnar um mal inerente ao tecido político, tampouco temido, por ser apenas um entre muitos.

O autor acrescenta, em sua tentativa de definir a condição dos súditos, que a obediência é substituída pela servidão, e que as pessoas não são governadas, mas tiranizadas, tendo seus direitos fundamentais — como o próprio direito à vida — vilipendiados (La Boétie, 1999, p. 13). Toda essa violação é cometida por um só, ou seja, por aquele que decide sobre tudo. Instalado nos bastidores da cena pública, o tirano é quem move as peças do jogo de poder, interferindo direta e indiretamente na organização política, social e econômica. A constatação da amplitude que o poder tirânico pode alcançar suscita questionamentos sobre se a principal causa da escolha pela servidão estaria na covardia — vista como um fator paralisante da práxis rebelde. No entanto, La Boétie analisa essa hipótese e a rejeita, recusando a covardia como causa determinante da inércia política e do desejo de servir:

Naturalmente em todos os vícios há algum limite além do qual não podem passar; dois podem temer um e talvez dez; mas mil, um milhão, mil cidades, se não se defendem de um, não é covardia, que não chega a isso, assim como a valentia não chega a que um só escale uma fortaleza, ataque um exército, conquiste um reino. Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear? (La Boétie, 1999, p. 13).

Assim, um fator decisivo da inércia operante, apontado por La Boétie, reside em uma relação entre nostalgia e esperança. Por um lado, os súditos sentem saudades de uma época mais

branda, na qual desfrutavam, no passado, de certa felicidade; por outro, alimentam o desejo de reviver essa felicidade no futuro, depositando expectativas em um porvir idealizado (La Boétie, 1999, p. 13-14). No entanto, a construção da História — narrada sob a ótica dos dominadores — revela um cenário oposto, do qual os súditos têm pouca consciência, pois são alienados a respeito de um passado que demonstra que o tirano é uma figura trans-histórica, embora se manifeste de forma impermanente. Nesse contexto, esse **progresso** não se aplica àqueles silenciados pela História. Como afirma Walter Benjamin, a noção tradicional de avanço histórico, em vez de promover libertação, perpetua desigualdades ao apagar as lutas e experiências daqueles que foram vencidos no curso da História. Como afirma Walter Benjamin, na tradução da obra de Michael Löwy em que ele analisa as teses benjaminianas sobre a História (apud Löwy, 2005, p. 48).

Então, o que foi perdido pela e na História em nome do tirano e do Estado? Qual o impacto dessa perda no enfraquecimento dos povos indígenas durante a colonização das Américas? Quais são os rostos, as vozes e as mãos que se voltaram contra as fabulações falaciosas da tirania do Estado? Quem são as vítimas do passado? Esses são alguns dos muitos questionamentos apagados de nossas reflexões quando não há uma leitura histórica crítica e condizente com os fatos e com as verdades dos oprimidos. A redenção precisa resgatar essas vozes e mantê-las vivas na memória coletiva dos derrotados pela História, de modo que as futuras gerações possam sempre rememorar-las, estabelecendo um movimento dialético que conecte as gerações por meio de uma consciência trans-histórica. Isso significa reconhecer que o futuro jamais poderá reparar plenamente os danos causados às vítimas, pois essas vidas não podem ser reduzidas a meros objetos de compensação — elas são, antes de tudo, protagonistas de suas próprias histórias.

Por essa visão benjaminiana, o combate à narrativa hegemônica, que favorece a História dos vencedores, realiza-se por meio da recusa dos oprimidos em servir ao opressor. Na verdade, esse combate nem sequer exige força ou violência, como aponta La Boétie, em contraste com Benjamin, uma vez que o próprio tirano se anula por si mesmo (La Boétie, 1999, p. 14). A imagem que ele projeta nas mentes conscientes do povo — a de um dominador inatingível — revela-se, na verdade, como a de um homem pequeno, frágil, solitário e mimado. O antídoto para descentralizar o poder está na recusa em servi-lo, assim como na recusa em admiti-lo como alguém que está acima dos outros. Sob essa perspectiva, o autor afirma:

Não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto, que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si,

contanto que nada faça contra si. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente o seu mal – melhor dizendo, persegue-o (La Boétie, 1999, p. 14)

Nessa leitura, percebe-se que o *mal* atua como uma força motriz que impulsiona as ações dos súditos justamente em direção à sua própria retroalimentação — seja pela inércia, que já se configura como uma forma de ação política; seja pela barbárie, que se expressa como a tiranização da ação. O mal, nesse contexto, torna-se um desejo inconsciente, no qual os oprimidos almejam a liberdade apenas para exercer a opressão (Lá Boétie, 1999, p. 15). Porém, trata-se de qual liberdade? Qual a relação da prática da liberdade e a tirania? Em realidade, para o autor, trata-se da perda do desejo de liberdade por parte da maioria da população. Tal constatação gera uma questão paradoxal na medida em que a perda do desejo de liberdade implica em um desejo de oprimir – mesmo sendo um oprimido. A diferença reside nos privilégios relegados pelo tirano a uma pequena minoria da população, servindo-o imperiosamente, de tal modo que se retroalimente a servidão – por não querer perder os seus próprios privilégios oriundos da opressão, perpetua-se a própria opressão do Estado ao longo da História. Portanto, o poder de opressão é entregue ao tirano pelos próprios oprimidos.

Deste modo, instala-se a servidão voluntária. Trata-se de uma imposição em que a liberdade é substituída pelo esquecimento do desejo de liberdade. A liberdade, nesse sentido, torna-se uma coisa abstrata. Por ser um valor condenado ao esquecimento, a liberdade, por meio das próprias propagandas, dos desfiles militares e festins conferidos aos tiranos, torna-se algo perigoso de se defender. Defender a liberdade significa permitir a negação das possibilidades de perpetuação do poder tirânico. Contudo, isso não é a norma em um contexto político marcado pela servidão voluntária. A chave de transformação da realidade é justamente parar de conferir poder ao tirano, relegando à apatia ao tirano como forma de inércia política. Isso implica em vilipendiar as redes de privilégios conferidos à minoria populacional – manifestada enquanto “maioria” hegemônica, por deter de consideráveis poderes políticos e econômicos –, mas também romper com a rede de lealdade.

Uma das principais estratégias que permite o tirano em se manter no poder pela servidão voluntária reside numa matemática que vê na conjunção de pequenos interesses aliados enquanto a multiplicação de seus próprios interesses. Existe uma dinâmica entre o tirano e os seus auxiliares, sendo um cálculo de interesse e uma forma de opressão em cadeia. Por meio dos privilégios e votos de lealdade, o tirano relega a um pequeno grupo, composto por no máximo seis pessoas, sendo essas representantes políticas e influentes econômicos, o exercício do seu

poder político. Além de ajudá-lo a governar, esse pequeno grupo tem a ambição de se enriquecer e ter poder, e para isso, o servem com lealdade. Mas não é a liberdade que eles buscam, e sim o poder de oprimir os outros. Neste poder de oprimir reside a multiplicação da servidão voluntária, pois agora eles possuem o poder de conferir privilégios e lealdades cem vezes a mais que o tirano conseguiria sozinho. De somente 6 aliados, há um salto para 600 aliados; e estes, por sua vez, possuem o comando sobre 6000 aliados... e assim por diante.

Assim, a servidão voluntária habita nos interesses de uma minoria hegemônica em manter seus privilégios e lealdades ao tirano, como também na voluntária submissão da maioria. Desse modo, há dois grupos: a minoria e a maioria. Por um lado, a minoria não busca a liberdade, mas sim o poder político para continuar oprimindo a maioria, recebendo licenças para o exercício de serem também tiranos. As suas liberdades residem nessa condição de também poderem ser tiranos para a manutenção de seus principais interesses, mesmo que para isso precisem abdicar de sua liberdade em função de um tirano maior, o todo um. Por outro lado, a maioria oprimida perdeu o desejo da liberdade, restando a ela o esquecimento histórico de que a liberdade fez parte da natureza humana antes da instituição do Estado. A ausência do desejo de liberdade é submetida pela naturalização das violências estatais incorporadas na cultura, nos costumes, na educação. Ou seja, o sujeito oprimido, antes de tudo, é uma própria construção daquele que oprime. A tirania, por essas duas vias, se *retroalimenta*: enquanto um grupo busca poder dominar e explorar os outros; o outro grupo não consegue entender o que significa ser livre na ausência da servidão. Um grupo não quer o fim da tirania, enquanto o outro não consegue sequer conceber outra alternativa de realidade que não seja aquela construída pela violência de Estado. A liberdade, por sua vez, torna-se ilusória: para a minoria hegemônica ela pode ser usurpada pelo *todo um*, para a maioria, ela nem sequer é viável, restando somente a cumplicidade.

Em outras palavras, a tirania não se limita à materialização de um poder ilimitado que viola corpos para satisfazer desejos arbitrários; ela também se manifesta como uma força motriz que alimenta, nos próprios oprimidos, o desejo inconsciente de continuar reproduzindo o mal como princípio orientador de conduta e ação política. A vida privada do tirano — regada a luxos, alianças, avarizas, renome e fama —, assim como sua vida pública — marcada pelo longo alcance de seu poder despótico voltado ao próprio benefício — não gera, entre os súditos, admiração e virtude cívica, mas inveja (amor ao tirano) e terror (medo ao tirano). O súdito deseja ser o tirano e, assim, realiza sua própria tirania dentro dos limites de suas possibilidades materiais. Portanto, percebe-se que a servidão voluntária ao tirano reside, em parte, no anseio inconsciente dos oprimidos de também exercerem o seu “direito” de serem tiranos.

As sociedades indígenas como uma contradição do estado

Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e os vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com o seu próprio peso e rebentar-se.

(Étienne de La Boétie)

Diante de todo esse arcabouço, a formação do pensamento dentro desse contexto dificulta as possibilidades de se conceber sociedades contra o Estado moderno. No entanto, é possível vislumbrar uma lógica do contrário, capaz de operar, *a priori*, a negação da linguagem da violência e promover uma ruptura transformadora da experiência. Segue-se que, se é possível uma sociedade em que todos obedeçam a um só — e mais do que isso, queiram obedecê-lo, enraizando-se voluntariamente em uma condição de servidão —, então também é possível pensar a sua contradição: uma organização política em que ninguém esteja acima de ninguém, e em que todos experimentem a liberdade. O ser humano é naturalmente livre.

Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos. (...) E de resto, se essa boa mãe deu-nos a todos a terra inteira por morada, alojou-nos todos na mesma casa, figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer um no outro; se ela nos deu a todos o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades; e se tratou por todos os meios de estreitar e apertar tão forte o nó de nossa aliança e sociedade; se em todas as coisas mostrou que ela não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns - não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia (La Boétie, 1999, p. 17)

De acordo com Clastres, algumas sociedades indígenas preservam essa liberdade natural, pois são constituídas a partir de concepções de guerra e de relações de cooperação e parentalidade — precisamente comunitárias — que impedem o florescimento de um poder tirânico, configurando-se, em seu cerne, como sociedades *contra-estatais*.

Nesse sentido, sociedades sul ameríndias, como os Yanomami, Nhandevá, M'biá e os Tupi-Guarani, estudadas pelo filósofo e antropólogo francês Pierre Clastres em suas visitas à América do Sul, constituem uma prova viva da possibilidade dessa contradição. As sociedades indígenas, por ele analisadas, são organizadas a partir de relações que inviabilizam a concepção

de um corpo político soberano e unificado. Em suas territorialidades indígenas, a política é exercida de forma circular, horizontal e igualitária, sem o estabelecimento de uma ordem linear, vertical e hierárquica entre aqueles que comandam e os que obedecem. O comunitarismo indígena, enraizado nas relações e práticas de parentesco com a comunidade e com a natureza — compreendida como um ser vivo e sagrado —, constitui um mecanismo dinâmico de pertencimento e equilíbrio. O ser humano, nesse contexto, não é visto como algo separado da natureza, mas sim como parte constitutiva dela. O conceito de *todos uns*, portanto, reconhece e valoriza a diversidade de formas de vida que são livres por natureza e que estão conectadas profundamente por vínculos afetivos, corpóreos e espiritualmente íntimos de identidade e pertencimento territorial, por abrigar uma profundidade dos processos biointerativos e metamórficos de vir-a-ser dos processos vitais da Natureza.

Assim, a Natureza (com N maiúsculo), entendida como Mãe-Terra, como afirma Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Célia Xakriabá, Kaká Werá, Daniel Mundurukú, Geni Nuñez, Cristine Takuá e tantos outros intelectuais indígenas, constitui uma concepção de liberdade ao integrar o ser humano aos fluxos cósmicos – dinâmicos, complexos e vitais – desse grande organismo-Terra. Ela é percebida, por várias comunidades indígenas, pelas lentes do sagrado por ser constitutiva de todas as possibilidades de vida. Tudo é natureza, como afirma Krenak (2019, p. 17). Isso significa que todos os elementos que compõem as diferentes manifestações da natureza carregam em si o sagrado da existência. Das formigas às maiores árvores do planeta, das montanhas aos rios, dos céus à terra, manifesta-se uma rede cíclica de intercomunicação da vida, que possibilita a harmonia, o equilíbrio natural e a interação saudável entre as múltiplas formas de mundos constituintes desse “todos uns”. Tudo está interligado com tudo nessa dança cósmica. As metamorfoses são os movimentos de constante vir a ser desse grande organismo-Terra, impedindo a concepção de um *todo um* por entender que não há um estado de perfectibilidade estacionário e imutável, na medida em que tudo e todos estão em constantes contraditórias de transformação. Renega-se, assim, a própria ideia do Deus cristão como o ser acima de tudo por ser dotado de perfeição.

No entanto, com o advento de um pensamento monolítico e colonial oriundo da formação do “todo um”, isto é, a formação do Estado e, conseqüentemente, da História, o processo de desnaturalização do humano em relação à natureza ganhou força. A conexão que Clastres estabelece é que o surgimento do Estado é usado, em certas análises históricas, para marcar o início da História de uma sociedade. Isso significa que, nessas perspectivas, as sociedades que não têm um Estado são consideradas “primitivas” ou “*não-históricas*”, enquanto aquelas que o adotam passam a ser vistas como “sociedades históricas” (Clastres, 1999, p. 113).

As sociedades estruturadas pela presença do Estado passaram por longos processos de desnaturalização da liberdade, como apontado por La Boétie. Nesse sentido, o filósofo indígena Ailton Krenak propõe uma leitura crítica dessa desnaturalização, compreendendo-a como motor da destruição da Natureza e marco inaugural do antropocentrismo. A humanidade passou a se perceber como proprietária da natureza, impondo-lhe os ritmos frenéticos de um sistema capitalista que não se sacia, mesmo que isso implique exterminar e consumir as diversas formas de vida do planeta, incluindo a humana. Portanto, o ser humano desnaturado, para Krenak, é aquele que nega ser filho da Mãe-terra, isto é, não se reconhece como uma parte da natureza, mas sim a parte e acima dela, com mera semelhança a Deus, dominando-a de acordo com seus interesses (Krenak, 2019, p. 20).

Fazendo coro a esse pensamento, Pierre Clastres dedicou-se ao estudo da obra de La Boétie como ferramenta analítica para compreender os ordenamentos sociais de algumas comunidades indígenas sul-americanas. Em suas visitas, Clastres observou que essas sociedades, frequentemente classificadas como “primitivas”, não apenas se organizavam sem a presença do Estado, mas, de maneira ainda mais radical, estruturavam-se – de forma deliberada – precisamente para impedir o surgimento do Estado. A descentralização do poder, portanto, emerge como uma das garantias da experiência da liberdade em outros mundos possíveis para além do mau encontro ocidental e branco, na medida em que, ao não existir nenhum tipo de Estado, não há uma vontade soberana capaz de se impor sobre os demais. Essa constatação evidencia a possibilidade de formas alternativas de organização social e política que transcendem os moldes estabelecidos por estruturas hierárquicas.

Deste modo, um ponto tangencial reside na seguinte inquietação: “como o homem pode ter algo mais caro que restabelecer-se em seu direito natural e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem?” (La Boétie, 1999, p. 14). A recusa em servir ao tirano — negando-lhe a realização de seus desejos — configura-se, assim, como uma expressão da liberdade humana em direção à sua própria Natureza. Para La Boétie, a liberdade é um dos bens mais preciosos que o ser humano pode experimentar; sua perda, portanto, representa um dos maiores males. A submissão ao tirano, sem resistência, não implica apenas uma opressão externa, mas a negação ativa da Natureza, incluindo a humana.

O resgate dessa liberdade exige a interrupção da servidão, pois é por meio da obediência dos súditos que o tirano obtém sua força: “somos nós que lhe emprestamos os olhos para vigiar, as mãos para golpear, os pés para pisar” (La Boétie, 1999, p. 16). O poder do tirano é construído sobre a conivência dos dominados: “como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco?” (Idem). Somos, nesse contexto,

receptores, cúmplices e traidores de nós mesmos. A servidão voluntária, portanto, não é apenas política, mas também existencial: nasce do esquecimento da liberdade enquanto condição originária de tudo e todos.

Essas questões elencadas por La Boétie não podem ser restringidas a uma situação histórica ou civilização específica, pois a experiência da servidão voluntária atravessa épocas e culturas, manifestando-se sob diferentes formas, como nas sociedades indígenas durante a colonização, sendo subjugadas e aculturadas pelos brancos europeus. De acordo com Pierre Clastres, a potência crítica desses questionamentos reside justamente na possibilidade de imaginar outros mundos possíveis — mundos nos quais o poder tirânico não seja o grande divisor entre quem domina e quem é dominado (Clastres, 1999, p. 110). É nesse ponto que Clastres introduz a ideia da *lógica dos contrários*, um conceito interessante para entender como o poder despótico é, em essência, instável e transitório. Seu destino está comprometido pela força da consciência histórica, que tende a desnudar a narrativa oficial e revelar os fatos sob a ótica dos vencidos.

La Boétie opera uma distinção radical entre as sociedades de liberdade, conformes à natureza do homem — ‘o único nascido de verdade para viver francamente’ —, e as sociedades sem liberdade, nas quais um manda nos outros, que o obedecem. Observe-se que no momento essa distinção permanece puramente lógica. Com efeito, ignoramos tudo a respeito da realidade histórica da sociedade de liberdade. Sabemos simplesmente que, por necessidade natural, a primeira figura da sociedade deve ter-se instituído segundo a liberdade, segundo a ausência da divisão entre tirano opressor e povo amante de sua servidão. Sobrevém, então, o mau encontro: tudo se inverte. Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que toda sociedade dividida é uma sociedade de servidão (Clastres, 1999, p. 111).

A lógica dos contrários, segundo Clastres, implica um deslocamento lógico anterior à própria constituição da História tal como a conhecemos. Nessa tomada lógica, Clastres aponta que há um deslizar *a priori* para fora da História pelo pensamento lógico, que é capaz de criar questionamentos para aquilo que era tido como naturalmente evidente dentro da convicção geral, ao apontar que outra coisa é possível para além da relação de dominação e opressão. Ela rompe com a naturalização da dominação, ao demonstrar que o que hoje parece evidente — a submissão, o Estado, a autoridade concentrada — é apenas uma possibilidade histórica entre outras. Ao fazer isso, esse pensamento opera uma inversão crítica: ele denuncia a tirania como construção política contingente e aponta para modos de existências indígenas que recusam o monopólio do poder. Essa inversão crítica não se resume a uma mera contrariedade, mas se manifesta enquanto a veemência de uma contradição que não permite a coabitação de mundos tão contraditórios, por seguirem naturezas distintas e conflitantes. A existência de um suprime a essência do outro, e vice-versa (Clastres, 1999, p. 110).

A partir da conceitualização da *lógica dos contrários*, Clastres avança para outra noção fundamental que fortalece sua crítica à naturalização do poder: o *mau encontro*. Esse conceito é apresentado como um "acidente trágico, azar inaugural cujos efeitos não cessam de ampliar-se, a tal ponto que é abolida a memória do antes, a tal ponto que o amor da servidão substitui-se ao desejo de liberdade" (Clastres, 1999, p. 110). O *mau encontro* representa, portanto, o esquecimento histórico da liberdade originária — uma liberdade vivida antes da imposição do poder coercitivo e hierárquico do Estado. Esquece-se que, em algum momento, a sociedade humana existiu sem a cisão entre os que mandam e os que obedecem. O esquecimento, silenciamento e apagamento da história dos povos indígenas, como experienciado durante a colonização até os dias de hoje, configura-se como uma excelente estratégia de dominação colonial dos corpos ao isolar a consciência histórica e crítica dos domínios dos vencidos, integrando-os, de forma violenta e nos acordes das políticas da morte, em suas culturas dominantes.

Esse esquecimento marca a transição da liberdade para a servidão, instaurando a História tal como a conhecemos: uma cronologia fundada na violência simbólica e material do Estado moderno para com os povos indígenas. A emergência do Estado moderno, nesse sentido, não responde a um processo racional ou progressivo, mas antes a uma ruptura trágica, cujos beneficiários são aqueles que conseguiram monopolizar o poder, pelo uso da força e coerção, dentro de sociedades anteriormente igualitárias. Pautado em roubos dos territórios indígenas, genocídios em suas diversas facetas de expressão — desde a morte da cultura, da espiritualidade e do meio ambiente, até a morte matada do corpo —, o surgimento do Estado moderno não apenas inaugura uma nova organização social; ele institui também um novo modelo de humanidade, no qual as subjetividades passam a ser moldadas em função da manutenção e reprodução da lógica estatal de dominação. Os indígenas, por esse entendimento, são recusados aos postos de *humanos* pelo colonialismo, condicionando-os à esfera da animalidade, selvageria e primitividade.

A servidão, nesse contexto, deixa de ser uma anomalia e passa a ser uma norma subjetiva: os indivíduos são socializados para desejar aquilo que os submete. Esse *novo humano*, porém, é um ser *inominável*, desnaturado, pois não pode ser classificado com clareza. Mas, antes de tudo, essa condição paradoxal da formação do ser para o não-ser (e vice-versa) é uma construção colonial. A imagem do *índio*, e de todos os estereótipos exóticos que carrega, são frutos do colonialismo. A ideia de raça é um construto histórico e social daqueles que dominam. É necessário impregnar a cultura e o inconsciente de uma suposta ideia de *raça superior* (a branca) e *raça inferior* (a não-branca, indígena), para dar movimento e

“legitimidade” a esse grande maquinário da dominação (Quijano, 1992). Por esses termos, o Estado moderno colocou qual a raça deve comandar e qual raça deve ser comandada, utilizando de preceitos que violam o entendimento de como as sociedades indígenas se organizavam socialmente ao aferir que são sociedade incivilizadas, atrasadas, primitivas, canibais e selvagens. *Justifica-se*, portanto, a dominação racial, mesmo que seja baseada em causas ilegítimas, tendo em vista que a principal função da colonização dizia somente sobre os interesses do Estado moderno.

O *mau encontro*, fundador da História, não foi apenas responsável por instituir a cisão entre dominantes e dominados, brancos e indígenas; ele também desvirtuou o ser humano da consciência de sua própria natureza, como afirma La Boétie, a saber: a natureza humana do ser-para-a-liberdade (Clastres, 1999, p. 111). Em outras palavras, o entendimento de La Boétie é que o humano é um ser natural e livre. Nesse pressuposto do autor, tipicamente moderno e ocidental, há uma idealização de uma natureza separada da cultura ao constatar uma liberdade inata negociável para a fundação do Estado. Tal pressuposição possui uma ancoragem colonial. Vale ressaltar que o posicionamento indígena difere da separação entre natureza e cultura, uma vez que entende que tudo é natureza, incluindo a própria cultura. Entretanto, isso não significa afirmar que há uma liberdade inata ao ser humano, mas sim a liberdade enquanto uma prática exercida pela coletividade na natureza.

Nesse sentido, para La Boétie, a perda da liberdade implica uma dupla negação de si mesmo: primeiro, o indivíduo nega sua própria natureza ao aceitar a servidão; depois, aceita sua submissão sem resistência, como se ela fosse natural ou inevitável. A essa chave de leitura, Ailton Krenak propõe uma terceira negação de si mesmo, a saber: a desconexão com a Natureza. Como afirma o autor: “fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (Krenak 2019, p. 17). Essa terceira negação de si mesmo, em realidade, em minha visão, parte do ponto inicial de todas as outras. A Natureza aqui é entendida, pelos perspectivismos ameríndios, como os Yanomami e Tupinambá, enquanto os todos uns englobalizantes e vinculantes de todos uns. A Natureza precisa ser lida pelas lentes do plural, do multinaturalismo, a dimensão do espaço-tempo-sujeito onde todos são uns, onde todos são humanos: uma cultura única (todos são ontologicamente humanos), mas múltiplas naturezas (diferentes corporalidades e habitus que expressam a cultura humana) (Castros, 2002, p. 348 - 349).

Elas vão desde os universos até os seres microscópicos, imbricando-as e relacionando-as de tal modo que a grandeza de um não reduz a pequenez de outro. Há, em cada partícula, materiais oriundos de estrelas. Em cada interioridade e exterioridade há um universo de macro-relações e micro-constelações. Nos nossos corpos-territórios e em nossos territórios-corpos há montanhas, rios, estrelas, animais etc. A antropofagia, metamórfica por excelência, é justamente a constituição do material da nossa carne com o mesmo material constituinte da Natureza. Essa matéria, por sua vez, é emprestada a nós e um dia será devolvida.

Essas naturezas são negadas pelo pensamento monolítico do Estado ao instituir uma unicidade monocultural, negando a diversidade de mundos existentes e em coabitação. São negadas, pois, primeiramente, não são consideradas enquanto sujeitos-territórios, parentes sagrados e ancestrais; e, conseqüentemente, em segundo lugar, não são tidas como corpos-territoriais e territórios-corporais dignos de direitos (Krenak, 2022, p. 161). Falar que a Natureza é um agente, assim como são os humanos, significa defender uma posição que retira o humano do centro das observações humanísticas e científicas. Somos cuidados, desde o nosso princípio, pela natureza – não o contrário. Ela não precisa de nós, somos nós quem precisamos dela. Inclusive, ela funcionaria melhor se o fim dessa humanidade falida fosse uma realidade: ela se regeneraria por completo. Então, nos situamos nos corpos da terra como vírus, parasitas, que estamos cada vez mais consumindo os recursos naturais como se fossem infinitos, sendo que não o são. Então, colocar o foco das construções do conhecimento na Natureza, significa negar o posto narcísico construído pelo Ocidente.

Opera-se, assim, uma separação do corpo humano com o corpo da Mãe-terra: o humano não se entende mais enquanto um ser natural, isto é, como uma Natureza dentre várias outras naturezas em diálogos. A ruptura desse reconhecimento dessa identidade, acompanhada por sua insensibilidade em experienciar esse mundo em comunhão com a Mãe-terra, gerou hoje o que entendemos como o Antropoceno. Essa era geológica, onde o homem se colocou como o principal agente controlador dos efeitos na natureza, evidenciando o seu narcisismo em estar no centro do universo, se demonstra, indubitavelmente, enquanto uma crise:

A crise se instaura quando a gente separa o pensamento humano dos outros seres todos. Dos peixes, dos pássaros, das árvores, das aves, de tudo. Assim, a gente vive como estranhos no organismo da Terra quando, na verdade, a humanidade viveu milhares de anos sendo Natureza. O que pode acontecer num debate sobre a Cultura, a Natureza? Isso aí seria repetir mais do mesmo. Ninguém disse nada de novo sobre Cultura e Natureza desde os anos 1940, 1950. Os filósofos franceses, europeus, encaixam-se nessa narrativa de Cultura e Natureza porque a Europa já estava totalmente pasteurizada. Eles não tinham mais essa vida que nós ainda experimentamos no século XXI, de estar subordinado a uma cadeia de eventos

naturais, os quais vão desde as Tsunamis às tempestades e aos vulcões (Krenak, 2022, p. 162)

Dessa forma, não se pode classificar a humanidade moderna nem como animal — pois até mesmo os animais domesticados, por vezes, resistem à domesticação, além de se desnaturar da Mãe-terra — nem como plenamente humana, já que nega a Natureza que a constitui. A humanidade se torna, por excelência, uma *desnaturada*: não apenas por renunciar à sua condição originária de liberdade e às Naturezas como um todo, mas por sequer ter consciência delas. Essa inconsciência, porém, não permite um retorno espontâneo ao estado anterior à dominação, pois, uma vez instaurada a força do “todo um”, como diria La Boétie, torna-se impossível retomar integralmente o estado anterior ao mau encontro. A subjetividade desnaturada, forjada após a formação do Estado moderno, é moldada em função da servidão política voluntária e da negação das relações dinâmicas de pertencimento e identidade para com a Natureza. Assim, a liberdade originária não é apenas perdida — ela é esquecida, obscurecida pelo novo modo de ser desnaturado instituído historicamente. O *mau encontro*, então, não é apenas uma tragédia histórica, mas uma mutação ontológica: aquilo que antes era livre por natureza ao se entender justamente como natureza, agora torna-se alienado por construção.

Tudo que existe no corpo da Terra sempre esteve aqui. Quem nem sempre esteve aqui somos nós. O Homo Sapiens não esteve sempre aqui. O renomado antropólogo Lévi-Strauss diz, com certeza, que a Terra já existia muito antes dos humanos e que os humanos não vão estar aqui acompanhando a história da Terra. A Terra tem bilhões de anos. Os humanos são um organismo até compatível com a vida na Terra, mas eles estão se tornando estranhos. E a gente vai ser. Nós somos Natureza, a gente sempre foi, mas, em algum momento da nossa história, isso que se chama de modernidade introduziu uma camada estranha na nossa relação com a vida na Terra. Entre nós e os oceanos e as florestas (Krenak, 2022, p. 163).

O *mau encontro*, assim, marca a cisão entre dois modos de organização social: aquele das sociedades para a liberdade, em consonância e confluências com a Natureza, incluindo a natureza humana, e aquele das sociedades sem liberdade, conforme a lógica imposta pelo “todo um” (Clastres, 1999, p. 111). Segundo Clastres, as sociedades indígenas, em suas origens ancestrais, eram essencialmente livres, pois nelas não havia hierarquia que os distinguisse entre os que mandam e oprimem e os que obedecem e são oprimidos. A liberdade é expressada na pluralidade das relações e na recusa à centralização do poder. O *mau encontro*, porém, opera uma inversão: desfaz as estruturas plurais e descentralizadas das sociedades livres para instaurar uma estrutura única, hierárquica e despótica — a sociedade sem liberdade. Assim, a sociedade dos “todos uns”, marcada pela horizontalidade e pelo pertencimento comum, é substituída pela

sociedade do “todo um”, onde um único centro de poder opressor se impõe como medida de todas as coisas:

Quer dizer, quando a gente tem a experiência corporal de descolamento da terra, nós estamos fora da órbita do planeta. Esse movimento desnatura a Terra. Ela deixa de ser Natureza. Ela passa a ser uma espécie de meta-natureza. Uma coisa da qual você pode pensar, mas ela está tão fora de você que não te afeta. É como imaginar o metaverso, que é aquele lugar onde você não está de verdade, mas a sua mente habita aquele lugar abismal. (...) Nós estamos introduzindo uma nova epistemologia no trato com esse mundo maravilhoso, que é a nossa Mãe Terra. Durante o século XX, foi plasmada a ideia consumista, extremamente materialista, de ser uma plataforma que a gente pode picotar, moer, torrar, botar num trem e mandar para outro lugar do mundo. O meu querido escudo invisível, o Carlos Drummond de Andrade, denuncia isso com uma maquinação do mundo. A devoração do mundo começou com uma escolha no século XIX, avançou no século XX e chegou ao século XXI sob o elogio da ideia de Cultura e Natureza (Krenak, 2022, p. 165-166).

A interpretação de Clastres sobre as sociedades dos “todos uns” converge com a análise de La Boétie. Para ambos os autores, “a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade e que (...) desenrolava-se necessariamente em conformidade com a natureza do homem, uma sociedade sem opressão e sem submissão” (Clastres, 1999, p. 112). O modo de existência anterior ao *mau encontro* era pautado por relações horizontais, cíclicas e circulares; após o *mau encontro*, essas relações se inverteram, passando a seguir uma lógica contraditória às naturezas: relações verticais, hierárquicas e lineares. Essas sociedades originárias viviam dessa maneira justamente por serem sociedades sem Estado. Como afirma Clastres, “as sociedades primitivas, por se desenrolarem na ignorância da divisão, são primeiras por existirem antes do fatal mau encontro” (Clastres, 1999, p. 112). Essa constatação leva à conclusão de que é o próprio Estado o grande promotor das desigualdades e das divisões — seu motor e fundamento (Clastres, 1999, p. 113).

Desse modo, as primeiras sociedades são, por essência, contra-estatais, pois, ao estarem em consonância com a Natureza, pautam-se por princípios igualitários que relacionam a liberdade à cooperação comunitária. São, portanto, sociedades organizadas política e socialmente para impedir, por não necessitar, o surgimento de hierarquias que desestabilizam o tecido comunitário em favor da centralização de poder no “todo um”. Elas são igualitárias por escolha, justamente por entender que a desigualdade não pode ser um princípio constituinte do político, pois desvincula a comunidade da própria comunidade, formando individualismos nocivos (Clastres, 1999, p. 113). Essa concepção é oriunda do entendimento comunitário indígena que a Mãe-terra não tem dono. Qualquer ser natural que se impõe como o dono da terra, é eliminado por ela mesma. Para além da destituição do corpo humano operado pela ira e

sede de justiça da própria Mãe-natureza – pandemias, tufões, tsunamis etc., em sua necessidade vital de regenerar e autodefender a si mesmas das destruições feitas pela “racionalidade” humana –, as sociedades indígenas, constituídas por guerreiros, não permitiam esse *mau encontro*. A instauração de qualquer privatividade que impedisse o acesso às naturezas, assim como a destruição deliberada e desrespeitosa do corpo sagrado sem antes restituir os danos, como feito por indígenas, era visto como posturas que precisavam ser eliminadas.

As sociedades indígenas, com arcos, flechas, lanças e guerras, enfrentaram esse dilema de frente, nem que para isso fosse necessário morrer. As guerras e os rituais antropofágicos foram tentativas de matar o *mau encontro* pela raiz, na ânsia de (re)existir na ancestralidade dos corpos sagrados da Natureza. Eram nas guerras em que as sociedades indígenas se reafirmaram enquanto *selvagens* por recusar o sistema moderno imposto pela colonização. Ser selvagem, em um sentido contracolonial, significa ser livre das domesticações e dos cercamentos dos corpos-territoriais e dos territórios-corporais, reivindicando não somente a liberdade das comunidades indígenas, mas sim das próprias Naturezas ancestrais e sagradas – como as árvores, animais, rios etc. –, nem que para isso fosse necessária matar e/ou morrer.

Para além do contra-ataque aos colonos, as guerras entre os indígenas ocorriam enquanto a norma política. A guerra não se resumia apenas às disputas territoriais e por recursos, mas abarcava uma dimensão política que não permitia o surgimento do Um. Isso significa afirmar que as guerras eram as principais causas que mantinham as etnias indígenas divididas em suas próprias territorialidades, culturas, religiões, idiomas etc. A guerra era um estado constante, onde as comunidades indígenas se viam enquanto rivais e, conseqüentemente, completamente divididas na ausência do todo uno – o Estado. Porém, a guerra não é um estado de desorganização política, mas sim o seu contrário, uma vez que suas belicosidades eram as principais causas de suas liberdades. Assim, uma das funções das guerras residia em não permitir o monopólio do uso do poder e a união dos grupos ao dispersar o uso do poder entre outras etnias. Por evitar a unificação de grupos poderosos em um império que subjugasse os outros, a guerra permitia que as comunidades continuassem autônomas e indivisas.

Nesse sentido, o estado constante de rivalidade formado pelas guerras enquanto um mecanismo político de não-submissão a um poder centralizado é a norma de algumas das sociedades indígenas sul-americanas, como os Guarani, M’bya, Tupinambá, Yanomami etc. Ao descentralizar o poder da mão de um todo um, reafirma-se, em realidade, que os chefes indígenas não possuem mais poderes de coerção. A função do chefe indígena reside em suas oralidades, isto é, na sua capacidade de reafirmar os costumes da comunidade através de um discurso. Por ter o poder da fala, o chefe não pode dizer mais do que óbvio, uma vez que sua

função se manifesta enquanto a reafirmação de desejos coletivos que, inclusive, não é novidade para ninguém da comunidade. Sendo assim, o chefe não é um “guerreiro” impiedoso que está acima dos outros e, portanto, pode decidir sobre as suas vidas e suas mortes, como o são os xamãs, aqueles que são responsáveis por curar e amaldiçoar. Os chefes são, antes de tudo, aqueles que mais trabalham dentro da comunidade. Sua função reside na sua capacidade em ser prover insumos e bens materiais para a comunidade através de seus esforços físicos. Então, trata-se de um homem que pode falar, mas que não pode obter quase nenhum dos bens, uma que, por ser generoso, deve fazer circular os seus próprios bens materiais. Portanto, o homem mais pobre é o chefe: aquele que consegue viver com *quase* nada.

Sendo a guerra um meio pelo qual o guerreiro consegue monopolizar o poder coercitivo da comunidade e o prestígio, então os guerreiros não podem se tornar chefes déspotas. Destitui-se dele todas as formas de poder que culminaram em suas formações enquanto déspota. A bravura do guerreiro é louvada pela comunidade, mas ele não pode fazer uso dela para atender seus próprios interesses, relegando os interesses da comunidade a um segundo patamar. Caso o fizesse, ele seria eliminado do poder pela própria comunidade: seria morto ou expulso do cargo. Nesse sentido, a guerra não é algo que deve ser superado pela criação do Estado, mas sim um estado permanente de rivalidade que não permite o surgimento político do Estado. Não permitem o surgimento do Estado não por serem *selvagens indomáveis*, como pontua as narrativas racistas, mas sim por não precisarem dele. A guerra é uma resistência à formação do Estado, do todo um. Ela torna-se necessária por garantir a liberdade e a igualdade entre os povos: a guerra é uma solução política para preservar as organizações sociais indígenas – que é essencialmente livre e horizontal, rejeitando qualquer tipo de poder coercitivo e centralizado.

Portanto, para as comunidades indígenas, como os Yanomami, Guayaki, Guarani etc., a essência do mal está na concepção do “Um”, por representar o poder centralizado, unificado e coercitivo. Trata-se da personificação do poder, que se separa sociedade e a domina. As sociedades indígenas contra-Estado não eram primitivas por não serem reguladas mediante a presença do Estado, mas sim porque elas se organizavam ativamente contra o surgimento do “Um”. A recusa do “Um” reside na recusa ao mau encontro que suscita a concentração de poder e monopólio coercitivo no exercício político do todo Um. Assim, se dá a passagem das comunidades sem Estado para a unificação de uma sociedade com Estado: a passagem de comunidades livres para uma sociedade reprimida e dividida entre os que comandam e os que obedecem. Nas comunidades indígenas sem Estado o poder é dispersado em uma horizontalidade que não permite que o chefe exerça mais poder do que qualquer outro: na verdade, ele é destituído de poderes, uma vez que ninguém é obrigado a obedecê-lo por ele

servir somente à oratória, preservando suas autonomias. Já a sociedade com Estado é reafirmada pelo monopólio do poder coercitivo daqueles que comandam contra aqueles que são comandados, legitimando politicamente as desigualdades econômicas e sociais. *O Um* é o ponto de ruptura entre uma sociedade livre para uma sociedade não-livre.

Conclusão: daqui para frente, é só para trás

As relações hierárquicas, construídas de forma piramidal — tendo como base os dominados e, no topo, os dominantes — simbolizam “o acionamento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é apenas aparência” (Clastres, 1999, p. 113). Desse modo, a essência do Estado moderno reside na própria dinâmica das relações de poder. Ele se constitui tendo como fundamentos a opressão, a servidão voluntária, a barbárie, o roubo dos territórios, o terror e os genocídios, sendo, assim, uma extensão do desejo de dominar. Em contrapartida, as sociedades contra-estatais mantêm uma organização social que impede a consolidação das relações de poder como princípio estruturante do tecido político. Assim, de um lado, estão as sociedades modernas com Estado, fundadas na lógica da dominação; de outro, as sociedades contra o Estado, organizadas a partir da ausência institucionalizada de poder. No entanto, mesmo nas sociedades em que o Estado atua de forma contundente, ainda existem brechas disruptivas que permitem a afirmação da liberdade — mesmo que essa atitude rebelde possa custar a própria vida.

O mau encontro, por sua vez, opera por meio da destruição da liberdade e da negação da Natureza, restando ao *desnaturado* apenas resquícios do uso da liberdade política em sua ação. Segundo La Boétie, trata-se de um evento irracional, cuja legitimidade é inexistente, uma vez que, por princípio natural, ele sequer deveria ter ocorrido — mas ocorreu como afirmação das desigualdades (Clastres, 1999, p. 114). A desnaturação, assim, modifica profundamente a subjetividade humana, pois a negação da Natureza implica na paradoxal afirmação de uma “natureza humana” fundada sobre a não-natureza. O humano, nesse processo violento, transita de uma natureza livre para uma natureza submissa: é a passagem da afirmação da natureza-livre para uma natureza da desnaturação. Como afirma Clastres: “a desnaturação se realiza não para cima, mas para baixo; é uma regressão” (1999, p. 114). Por isso, o desnaturado é classificado como um inominável: por habitar uma condição paradoxal que afirma, em essência, a sua própria negação.

O mau encontro dá origem à desnaturação; e esta, por sua vez, forja uma nova humanidade. A liberdade natural é substituída pela servidão nesse processo violento de

destruição da Natureza original, que dá lugar a outra natureza — desviante da liberdade e da igualdade, orientada, ao contrário, à submissão e à desigualdade. Desse modo, a vontade humana passa a seguir um novo rumo, deslocando-se na direção oposta à liberdade originária das sociedades indígenas contra-Estado. Essa nova vontade se volta à servidão ao “todo um”, eliminando, conseqüentemente, a pluralidade dos “todos uns”.

As sociedades de todos uns partem, portanto, do seguinte pressuposto: “Se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de chegar à idade adulta, assinalada pela presença do Estado, e sim devido à recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não querem saber dele” (Clastres, 1999, p. 116). Assim, a decisão de se constituírem coletivamente como sociedades de todos uns e contra-Estado é deliberada, consciente e em conformidade com a organização social do contexto comunitário. Isso se fundamenta na consciência de que, uma vez formada, essa instituição (o Estado) jamais poderá ser plenamente abolida, pois ela própria engendra o mau encontro. O Estado surgiu em um momento específico da história, influenciado por certas circunstâncias. Por isso, ele é algo que pode se transformar, como temos visto nos últimos séculos. Isso significa que, no futuro, o Estado pode ser substituído por outras formas de organização, assim como os regimes políticos do passado (a pólis grega, a república romana, as monarquias feudais e as monarquias absolutistas) deixaram de existir. No entanto, Pierre Clastres argumenta que uma vez que o Estado se estabelece em uma sociedade, é muito difícil aboli-lo completamente. Em vez disso, ele apenas muda de forma com o tempo. O Estado surge das relações sociais em determinado momento histórico e, por essa razão, modifica-se com o passar do tempo. Ele é constantemente reorganizado de diferentes formas, podendo ser mais ou menos receptivo à participação política igualitária das pessoas que estão sob sua autoridade. Clastres acredita que seria quase impossível para uma sociedade retornar à condição anterior, sem a divisão entre governantes e governados. A inexistência de um caminho não significa que algo não possa vir a existir. Do mesmo modo que o Estado um dia pareceu impossível e, ainda assim, surgiu por meio de uma ruptura histórica, também hoje certas transformações nos aparecem como inviáveis — é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Contudo, o que Clastres nos permite enxergar é justamente que aquilo que parece impossível pode, em determinadas condições, tornar-se possível.

O futuro, como aponta Ailton Krenak, só poder ser ancestral – daqui para frente, é só para trás. Mesmo que o sentido traçado pelo Estado na construção da História seja único e linear, e jamais o inverso: do não-Estado para o Estado — e não o contrário —; é da nossa

responsabilidade experienciar outros mundos possíveis que não sejam os pré-estabelecidos pelas desigualdades e opressões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Liberdade, mau encontro, inominável*. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 109-123.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

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

KRENAK, Ailton. Desnaturada. In: KRENAK, Ailton; PIÚBA, Fabiano (orgs.) *Desnaturada: cultura e natureza*. Fortaleza: Secult/Ce, 2022. p. 161-167. LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"* / Michael Löwy; Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer / imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcom Ferdinand*. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

O CRUZAMENTO COLONIAL: UMA ANÁLISE DA CONEXÃO ENTRE AS OPRESSÕES DE RAÇA, CLASSE, GÊNERO E SEXUALIDADE SOBRE O CORPO DISSIDENTE²⁴

EL CRUCE COLONIAL:
UN ANÁLISIS DE LA CONEXIÓN ENTRE LAS OPRESIONES DE RAZA, CLASE,
GÉNERO Y SEXUALIDAD SOBRE EL CUERPO DISIDENTE

Brune Herculane²⁵

Resumo

Este ensaio foi desenvolvido a partir de uma metodologia de análise teórica interseccional, com o objetivo de conectar diferentes episódios, tanto antigos quanto contemporâneos, da história. Não se buscou invisibilizar as diferenças entre os fenômenos - diferenças que são evidentes -, mas compreender de que modo o processo colonial, que não pertence apenas ao passado, constitui-se também como um processo racista, LGBTIfóbico e misógino. Procurou-se, ainda, evidenciar como os principais agentes que colocam essas formas de opressão em prática permanecem semelhantes ao longo do tempo ou, em certos casos, são exatamente os mesmos. Dessa maneira, na primeira parte do trabalho, fiz uma análise crítica de uma imagem retirada do documentário *Auto de Resistência* (2018) a partir das contribuições de Fanon (1968 [1961]). Na segunda parte, trouxe o caso público de transfobia institucional contra Erica Dakota. E, por fim, disserto sobre as “rachaduras” que as violências produzem. A crítica às abordagens policiais foram os meus principais interesses na criação desse estudo, elas perpassam todas as seções do texto. Nesse sentido, recorri a diferentes intelectuais, com foco em Fanon e abordagens anti-coloniais, para produzir essa ponte que não só conecta os opressores, como também as vítimas/sobreviventes das violências.

Palavras-chave: Violência; Transfobia; Racismo; Polícia.

Resumen

Este ensayo se desarrolló mediante una metodología de análisis teórico interseccional, con el objetivo de conectar diferentes episodios históricos, tanto antiguos como contemporáneos. El objetivo no fue ocultar las diferencias entre los fenómenos —diferencias que son evidentes—, sino comprender cómo el proceso colonial, que no pertenece únicamente al pasado, también constituye un proceso racista, LGBTIfóbico y misógino. Además, buscó destacar cómo los principales agentes que ponen en práctica estas formas de opresión se mantienen similares a lo largo del tiempo o, en ciertos casos, son exactamente los mismos. Así, en la primera parte del

²⁴ Esse ensaio foi criado a partir de reflexões que eu fiz nas aulas da professora de sociologia da UERJ, Juliana Farias, sobre processos de generificação e racialização de territórios e corpos.

²⁵ Graduada e mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ (PPCIS). E-mail: bruhercu@gmail.com.

trabajo, realicé un análisis crítico de una imagen tomada del documental **Auto de Resistência** (2018), basado en las contribuciones de Fanon (1968 [1961]). En la segunda parte, presenté el caso público de transfobia institucional contra Erica Dakota. Finalmente, analicé las "grietas" que produce la violencia. La crítica a los enfoques policiales fue mi principal enfoque en la creación de este estudio y permea todas las secciones del texto. En este sentido, recurrí a diferentes intelectuales, centrándome en Fanon y en enfoques anticoloniales, para construir este puente que conecta no sólo a los opresores, sino también a las víctimas/sobrevivientes de la violencia.

Palabras-clave: Violencia; Transfobia; Racismo; Policía.

O tiro de ontem no corpo de hoje: a violência racial ainda em curso



Frame do documentário *Auto de Resistência* (2018)

O intelectual Frantz Fanon (1925-1961) já dizia em *Os Condenados da Terra* (1968 [1961]) que processos coloniais não são derrotados a partir de uma diplomacia de ‘aperto de mão’ - parafraseando-o. Os processos coloniais, por sua vez, se constituíram por meio da matança, do estupro, do roubo e da exploração. A sobrevivência desse sistema depende totalmente da subjugação de povos (possuidores de) e culturas diversas. Nesse sentido, é óbvio que as classes dominantes que não só se beneficiaram - e ainda se beneficiam dos seus desdobramentos -, como também dirigem essa realidade, não abriram mão disso facilmente, cabendo ao povo negro africano colonizado restaurar suas dignidades plurais pelo uso da força revolucionária e, assim, destruir o colonialismo - com muitas ressalvas. Logo, a partir dessa exposição, a escrita potente de Fanon contribuirá para a refletir criticamente sobre a imagem acima (um policial em um helicóptero, em primeira pessoa, sobrevoando uma comunidade no

Brasil enquanto segura uma metralhadora prestes a atirar nas pessoas que passarem em seu campo de visão).

Em primeiro plano, trazer um olhar fanoniano sobre essa imagem é 1) racializar a análise, entendendo que se trata de um fenômeno racial, e não só social, 2) raça e classe aqui se misturam, mas, sobretudo, é a raça/etnia que vai ser um fator decisivo na possibilidade de viver ou morrer de quem aparecer no campo de visão do policial, e, 3) a favela e/ou as comunidades periféricas são os desdobramentos geográficos da lógica colonial que dividia a cidade do colono e a cidade do colonizado. Inclusive, por mais que o autor põe seu foco em países do continente africano, os processos coloniais/raciais do Brasil possuem muito mais semelhanças do que diferenças.

Assim, esse terceiro ponto nos ajuda a compreender como o “intermediário” (Fanon, p. 28) do sistema, o que pode ser entendido hoje como o policial, transforma as populações faveladas, de imensa maioria negra, em criminosas por essência. Em outras palavras, como sugere o enquadramento da imagem, bastou ser um corpo negro transitando dentro do território da favela para que fosse considerado um motivo suficiente que tenha levado o agente de segurança pública a interpretar que aquele sujeito da ação deveria neutralizado, mesmo que esse não tenha demonstrado perigo algum à sociedade. Além disso, é possível inferir que há uma limitação do comportamento de pessoas negras dentro do mundo dominado pela branquitude, como no caso da fala do policial resgatada na legenda da imagem: “Ali, correu ali!”. Essa frase tem um potencial representativo na medida em que comparamos com a vida ordinária de pessoas pretas cruzadas à ideia do “conhecimento do corpo” que Fanon aborda em *Pele Negra, Máscaras brancas* (2008 [1952]). Ao defender essa ideia, o autor vai chamar atenção para o fato de que pessoas negras, em mundos racistas, foram obrigadas através de um processo racial doloroso a limitar suas espontaneidades porque qualquer ação “incomum”²⁶ de um sujeito negro pode ser interpretada como uma ameaça e custar a sua vida. Isso não se trata apenas de um “autocontrole” que as pessoas aprenderam após diversos processos sociais no percurso da história (Elias, 1993), mas sim de uma realidade específica que atinge apenas pessoas negras de uma forma dupla: 1) são podadas das possibilidades de agir, sentir e expressar emoções e sentimentos diversos; 2) e, a partir disso, também controlam suas próprias atitudes que, segundo o autor, isso é quase que irrefletido ou “implícito” de tão devastador e penetrante que é o racismo. No caso abordado aqui, o primeiro “podador” seria esse policial, mas em diferentes

²⁶ Dentro dos limites raciais impostos à pessoa negra, como é visto na imagem, correr, ainda mais em uma favela ou periferia, ultrapassa a barreira do que é aceitável, então o “incomum” se estabelece, não como uma realidade fixa, mas como um risco iminente.

circunstâncias isso pode mudar.

Paralela a essa violência, entendendo a favela como esse desdobramento geográfico da lógica colonial, essas pessoas ainda enfrentam uma vizinhança indesejável, sendo o esgoto a céu aberto e a falta constante d'água e de luz, enquanto ainda precisam encarar a realidade de um helicóptero diariamente sobrevoando suas casas e atirando contra seus corpos. Sobre a violência perpetrada por esses agentes, utilizo a descrição feita por Fanon da violência contra o colonizado, pois nos ajuda a entender a semelhança entre os dois processos aqui comparados:

Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme [militar francês] e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contacto com o colonizado' e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado (Fanon, 1968, p. 28).

Esse é o mundo compartimentado que Fanon descreve no século passado, mas que não muda muita coisa da divisão racial do espaço no presente (Gonzalez, 1982, p. 15). Isso é muito perceptivo na cidade do Rio de Janeiro (Brasil) - mas não só -, onde mesmo na Zona Sul, considerada uma área nobre, há um abismo de desigualdade racial e social entre seus bairros, como por exemplo Copacabana e Leblon, de um lado, Rocinha e Vidigal, do outro. E isso se complexifica ainda mais quando passamos a olhar para favelas/comunidades da Zona Norte e Zona Oeste. São mundos bem diferentes dentro de uma mesma cidade.

Em outro plano, o livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2009), da filósofa Judith Butler, nos dá a possibilidade de refletir sobre a ontologia do corpo que a ponta da arma do policial aponta e, muitas vezes, atira. Essa ontologia é a do corpo negro. Ela constrói, na ótica racista, um corpo criminoso cuja morte é uma possibilidade iminente, um corpo que precisa ser neutralizado ou cerceado quando é reconhecido como algo vivo. Esse projeto não termina quando morre uma pessoa negra - ou várias, como numa chacina. Ele mata em vida, mas também mata em morte, na memória, no simbólico, transformando aquelas pessoas em monstros que precisavam ter aquele destino, quando muitas vezes as mortes poderiam ter sido evitadas, mortes de cidadãos negros, inocentes ou não, mas sempre morte de pessoas negras.

Essa ontologia criada no centro de relações sociais penetradas pelo racismo histórico, legitima tudo isso escrito acima, como também produz, segundo Butler, vidas que não serão enlutadas pela sociedade. A insistência na narrativa de vidas criminosas, sobretudo vidas

faveladas e negras, produz normalidade aos assassinatos causados por agentes de segurança pública. Resultado disso, vidas negras se tornam banais. Basta uma frase: “Aí, correu ali!”, como na legenda da imagem, que é o suficiente para executar uma pessoa negra.

O outro polo da violência

Nessa seção, abordo outro tipo de violência que não está desconectada das violências trazidas acima, pelo contrário. Começo apresentando o caso de Erica Dakota, uma mulher transexual que teve sua documentação vilipendiada pela polícia militar de São Paulo no ano de 2020, segundo a revista *Marie Claire*, da Globo. Para contextualizar, Erica e seu namorado foram abordados pelos agentes na Praça da República (Centro de SP), os quais pediram suas documentações. Em seguida, ela entregou o seu Registro Civil e, após isso, os policiais rasgaram a sua identidade e escreveram “boiola” na parte traseira do documento. Ela afirma não se recordar dos rostos dos policiais porque não estava sóbria durante a abordagem, ou seja, Erica possivelmente estava em um momento de lazer.

Esse caso não é uma transfobia isolada, ele representa mais uma das violências organizadas pelos agentes de segurança pública. Para essas autoridades, os corpos racializados e/ou trans não possuem valor. Tal acontecimento é bastante simbólico não “apenas” por ter danificado um documento importante para o exercício da cidadania brasileira, mas porque, ao recorrer à história, é impossível não associar esse fato às operações realizadas no final da Ditadura Militar (1964-1985), e início da redemocratização, no mesmo território citado.

O crime cometido contra Erica Dakota pela Polícia Militar paulista, que provavelmente não resultou em nenhuma punição aos agentes²⁷, reencena o que mulheres transexuais e travestis sofreram durante a Operação Tarântula²⁸ (1987), sendo, talvez, o conjunto mais violento de ações policiais organizadas pelo Estado contra populações travestis e transexuais na história do país. Assim como acontecia na operação, que visava “limpar” a cidade de São Paulo do que era considerado “sujo”, “desprezível” e “abjeto”, prendendo ou assassinando travestis e transexuais, negando seu direito humano de ir e vir, o caso de Erica Dakota é a reprodução disso. O corpo travesti foi desumanizado, e dentro da construção de desumanização, Erica foi

²⁷ Infelizmente, Erica faleceu durante a pandemia. Não se sabe se ela tentou levar o caso adiante, além de não haver dados públicos referentes ao processo ou algum número que possa levar à possíveis desdobramentos.

²⁸ Ler sobre em: <https://queer.ig.com.br/2023-02-27/operacao-tarantula--perseguiçao-a-pessoas-trans-e-travestis-completa-35-anos.html>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

ridicularizada, afinal, os policiais que tiveram essa atitude violenta, também fizeram por jocosidade. Esse mecanismo de envergonhamento também foi bastante utilizado no período ditatorial pelas forças policiais, como podemos ver no documentário *Meu amigo Claudia* (2009), dirigido por Dácio Pinheiro, no qual a travesti, cantora e performer Claudia Wonder conta que já foi presa aos 15 anos de idade e os policiais tiraram suas roupas e a forçaram a usar vestimentas masculinizantes. Os policiais se divertiam com as violências que cometiam. Algumas travestis chegaram a ter seus cabelos raspados no processo.

Por mais que o fato tenha sido organizado pela polícia civil (das operações anti-travestis), empiricamente não faz muito sentido classificar as duas com padrões diferentes de violência, pelo menos nesse trabalho, ou que uma bate mais do que a outra. As polícias do Brasil causam medo aos corpos e comunidades vulnerabilizados estruturalmente, e quando se volta para a questão racial, o assunto fica ainda mais complexo e perturbador. Como afirma a intelectual Jota Mombaça (2021):

O racismo contra pessoas pretas e pobres está, portanto, no DNA das polícias e das redes de controle e extermínio que se articulam em torno delas. Mas não teria sido necessário ouvir uma acadêmica branca para dar-se conta disso. Não é de hoje que movimentos políticos como Mães de Maio e Reaja ou Será Morta (o), assim como uma série de vozes implicadas nos ativismos e organizações comunitárias pretas, produzem conteúdo, denúncia e articulação para visibilizar o papel efetivo desses genocídios racistas e classistas nas gramáticas da dominação à brasileira (2021, p. 64).

A partir dessa reflexão, pensando interseccionalmente, quem vai lutar pela vida de travestis pretas pobres? quem vai sentir o luto por suas mortes? quem vai garantir que elas possam ir ao banheiro e/ou ter seus nomes respeitados? As travestis vítimas da polícia no passado, as que conseguiram se manter vivas pós-Operação Tarântula, sequer tiveram justiça, se é que isso existe mesmo. Para Mombaça: “A polícia do Brasil é uma das únicas facções criminosas que é responsável pela investigação de seus próprios crimes” (2021, p. 63). Dito isso, é possível haver justiça?

O Brasil ainda é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo²⁹, e essas pessoas ainda enfrentam problemas sociais básicos, como acesso ao banheiro ao gênero correspondente³⁰, além da burocracia estatal para garantir as retificações dos nomes nos documentos. Por isso, com base em tudo que foi escrito, é, ao mesmo tempo, hilário e triste,

²⁹ Leia sobre em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/23/ha-13-anos-no-topo-da-lista-brasil-continua-sendo-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-no-mundo>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

³⁰ Saiba mais: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2024/06/06/stf-rejeita-recurso-de-mulher-trans-barrada-em-banheiro-de-shopping.htm#:~:text=De%20acordo%20com%20o%20processo,p%C3%BAblico%20para%20retornar%20para%20casa>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

pensarmos que mais leis precisam ser criadas a fim de nos proteger enquanto corpos LGBTQI+ negros, quando toda a história nos diz justamente o contrário:

Não se considera, por exemplo, a dimensão racista estruturante do sistema prisional, cujo maior alvo segue sendo as pessoas pretas e empobrecidas, inclusive aquelas cujas posições de gênero e sexualidade poderiam ser compreendidas no espectro LGBT. A aposta nessas estruturas normativas como fonte de conforto e segurança para as comunidades agrupadas em torno da sigla LGBT é um sinal evidente da falta de imaginação política interseccional desses ativismos, que estão limitados a lutar no interior do projeto de mundo do qual temos sido reiteradamente excluídas (Mombaça, 2021, p. 68).

Logo, quando se trata do corpo que não é homem-branco-cisgênero-heterossexual, uma boa alternativa de estratégia de sobrevivência a se pensar é a redistribuição da violência (Mombaça, 2021). Isto é, “Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo, e feita contra nós” (Mombaça, p. 74). É, em primeiro momento, estar consciente de como o (cis)tema funciona e a situação social do corpo dissidente e desobediente dentro disso. Segundo, é marcar a norma e sujeitos normativos, destacando, por sua vez, os privilégios históricos de determinados grupos em detrimento de outros. Terceiro, praticar a autodefesa de acordo com as possibilidades físicas de cada corpo. “Autodefesa não é só sobre bater de volta, mas também sobre perceber os próprios limites e desenvolver táticas de fuga, para quando o fugir for necessário” (Mombaça, p. 80). E, acrescento a esses conhecimentos trazidos pela autora, o quarto conselho, que é aprender sobre as tecnologias que estão diante de nós, usá-las ao nosso benefício, gravar violências quando puder gravar, escrever sobre isso em espaços seguros com pessoas de confiança, e, ainda mais se tratando de pessoas em situação de poder institucional, mas que ao mesmo tempo se organizam a fim de lutar contra as opressões, é importante que vocês forneçam esse espaço de escuta e cuidado para combatentes-vítimas da violência estrutural. Tudo isso é redistribuição da violência e tudo isso é coletivo.

“O macho que bate em nós é o mesmo”³¹ - a assembleia da violência

Esse mundo está cheio de rachaduras que são moradas de histórias e movimentos diversos. Em uma rachadura, estão as mães negras que choram pela morte dos seus filhos negros vítimas da violência policial³², tendo que reivindicar justiça para o próprio Estado que, outrora,

³¹ - *Eké - Candomblé Sound System* (Mombaça, p. 71)

³² Leia em: <https://www.terra.com.br/nos/maes-de-jovens-negros-assassinados-pelo-estado-fazem-audiencia-publica-na-camara-dos-deputados,f3ba8dd0ee4459cbac593351b5bce452m56mxnye.html>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

os mataram. Em outra rachadura, estão deputados de extrema-direita lutando contra o direito ao casamento civil por pessoas do mesmo gênero/sexo³³, na medida em que também discorrem contra uso de banheiros por pessoas trans de acordo com seus gêneros autodeclarados. O que quero dizer com essas rachaduras é que, em primeiro plano, por mais aparentam estar desconectadas, elas estão, na verdade, muito bem articuladas e se retroalimentam. O inimigo que ataca e mata jovens negros, é o inimigo que também quer desarticular todos os direitos conquistados pela população LGBTI+.

Os problemas de hoje são articulados com os problemas de ontem. A história é feita de mudanças, mas também é feita de continuidades. Quando Fanon (1961) descreve a cidade do colonizador *versus* a cidade do colonizado, evidenciando as desigualdades marcadas nas infraestruturas, é possível enxergar muito das realidades faveladas (Favela *versus* Asfalto) em seu texto. Assim, as rachaduras apontam acontecimentos cronologicamente distintos, mas todas elas estão interconectadas, as coisas estão acontecendo no mesmo mundo. Quando as mães negras de filhos negros mortos pelas chacinas policiais gritam contra o sistema, esses gritos atravessam a barreira do tempo e do espaço e se somam a dor de uma mãe palestina que vê seus filhos e/ou suas filhas serem mortos na sua frente pelo Estado de Israel (Martins *et al*, 2019).

Os laços entre os oprimidos de todo o mundo existem justamente porque os laços entre os opressores, de todo mundo, são bem firmes. Israel vende armas e táticas militares para o Brasil para que, desse modo, o Brasil continue a matar povos negros e, para que, também, Israel continue a matar o povo palestino. Um opressor financia o outro (Misleh, Martins *et al*, 2019, p. 44-45).

As forças de segurança de cada país, Israel e Brasil, fizeram o imperialismo europeu de escola e replicaram em seus próprios territórios. Isto é, se existe um muro que divide cidadãos nativos palestinos de cidadãos árabes, em que os piores serviços e acessos ficam apenas para a primeira população, do que isso se diferencia da prática colonial “cidade do colonizado versus cidade do colonizador” descrita anteriormente? Essas outras facetas do imperialismo podem ser explicadas por Anne McClintock, que diz:

O imperialismo europeu foi, desde o começo, um encontro violento com hierarquias preexistentes de poder que tomou forma não como um desdobramento de seu próprio destino, mas como interferência oportunista e desordenada com outros regimes de poder. Tais encontros, por sua vez, alteraram as trajetórias do próprio imperialismo. Dentro desse longo e conflituoso engajamento, a dinâmica de gênero das culturas colonizadas foi tão distorcida a ponto de alterar formas irregulares que o imperialismo assumiu em várias partes do mundo (McClintock, 2010, p. 21).

³³ Ouvir o discurso completo da deputada federal Erika Hilton sobre isso: <https://www.youtube.com/watch?v=CQf6ifTc4>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

Portanto, é nessa instabilidade dos regimes de poder, como o imperialismo, que podemos atualmente identificar países que, mesmo anteriormente colonizados, ainda utilizam de técnicas coloniais para subordinar sua própria população. Ou, por outro lado, usam técnicas coloniais para ocupar um território que não é seu, se valendo de discursos racistas e imperialistas para exterminar o povo nativo daquele território (Said, 2011 [1979]).

Conclusão:

Este ensaio buscou reunir alguns processos antigos e atuais, fazendo sumir a ideia de separação entre eles. Primeiro, quando abordo as violências policiais brasileiras como um desdobramento do passado colonial, respeitando suas diferenças, considerei justa e importante a leitura desse processo através do olhar fanoniano. Não só por ter sido um intelectual que escreve radicalmente contra o colonialismo, mas também por ter sido um grande pesquisador negro que, por meio de sua escrita, fica perceptível que ele também viveu o racismo colonial. Além disso, sua descrição infraestrutural do território que nomeia como “cidade do colonizado” e “cidade do colono” me remeteu diretamente às realidades das favelas e periferias cariocas, entendendo que aquelas materialidades foram planejadas numa ótica anti-negra. Ainda, sua importante visão sobre os “intermediários” (policiais) perpassa todo o texto, onde encontramos outras dimensões e corpos a que esses atores sociais estão presentes.

Outrossim, trazer o caso de Erica Dakota foi necessário para mostrar essa outra dimensão da violência, que não só diz respeito a um patrimônio (o registro civil), mas também à sua humanidade. Ao mesmo tempo, como o tipo de agente perpetrador dessa transfobia contra Erica, um policial, nos permite fazer o mesmo movimento que realizei quando trouxe Fanon: recapitular a história, mencionar rapidamente à Operação Tarântula e entender que a identidade rasgada está, de algum modo, ligada a esse passado anti-travestis.

O intuito desse texto foi de estabelecer alianças e confrontar a ideia de separação e hierarquias de opressão. É óbvio que essa rápida mensagem não dará conta de aprofundar tantos temas e suas especificidades. Dito isso, a questão enfrentada pelas mães negras precisa ser entendida como uma experiência que possui relação com o caso da desumanização das travestis. Da mesma forma que a mira do policial na imagem inicial, que serviu de fonte para esse texto, também diz sobre a mira do militar israelense sobre a população palestina.

A autodefesa e a valorização da vida de corpos não normativos só são possíveis através das relações críticas de cuidado construídas entre as próprias populações oprimidas. Dessa

forma, reunindo todas essas referências/experiências, a maior certeza é de que é muito difícil lutar contra o sistema e vencê-lo, mas é ainda mais quando se compreende as lutas e cada dor de maneira separada de outras dores.

Referências

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Erika Hilton é aplaudida após criticar homofobia em comissão sobre casamento gay: 'Absurdo'. Uol, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CQfce6ifTc4>. Acesso em: 22 de jun. de 2024.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968 [1961].

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

MARTINS, Gizele; PRAÇA, Marina; BITENCOURT, Yasmin; RODRIGUES, Isabelle (orgs) (2019). *A fortaleza das mulheres: relatos sobre a militarização da vida*. Rio de Janeiro: PACS - Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Nadine. Mães de jovens negros assassinados pelo Estado fazem audiência pública na Câmara dos Deputados. Terra, 2020. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/maes-de-jovens-negros-assassinados-pelo-estado-fazem-audiencia-publica-na-camara-dos-deputados,f3ba8dd0ee4459cbac593351b5bce452m56mxnye.html>. Acesso em: 22 de jun. de 2024.

NASCIMENTO, Rafael. Operação Tarântula: perseguição a trans e travestis completa 35 anos. iG Queer, 2023. Disponível em: <https://queer.ig.com.br/2023-02-27/operacao-tarantula-perseguiacao-a-pessoas-trans-e-travestis-completa-35-anos.html>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

PINHEIRO, Dácio. Meu Amigo Claudia. Documentário, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://play.mixbrasil.org.br/meu-amigo-claudia-my-buddy-claudia/>. Acesso em: 22 de jun. de 2024.

PM escreve “boiola” em RG de mulher trans e destrói o documento. Marie Claire, Globo, 2020. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2020/08/pm-escreve-boiola-em-rg-de-mulher-trans-e-destroi-o-documento.html>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

SAID, Edward. *A questão da Palestina*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011 [1979].

STF rejeita recurso de mulher trans barrada em banheiro de shopping. Uol, 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2024/06/06/stf-rejeita-recurso-de-mulher-trans-barrada-em-banheiro-de-shopping.htm#:~:text=De%20acordo%20com%20o%20processo,p%C3%ABblico%20para%20retornar%20para%20casa>. Acesso em: 22 de jun. de 2024.

MAX STIRNER PÓS-ANARQUISTA: A INSURREIÇÃO DE SAUL NEWMAN

POST-ANARCHIST MAX STIRNER:
THE INSURRECTION OF SAUL NEWMANRicardo Mendes Mattos³⁴**Resumo**

A relação entre o filósofo alemão Max Stirner e os anarquismos sempre foi marcada pelo conflito: stirnerianos rejeitam a pecha de “anarquistas individualistas”, ao passo que anarquistas rechaçam o subjetivismo solipsista stirneriano de seu movimento radical. A partir de um estudo teórico de publicações do cientista político Saul Newman, analisa-se a retomada de Marx Stirner no pós-anarquismo contemporâneo. Conclui-se que a invenção de Max Stirner pós-anarquista contribui para a análise de questões da política atual, em especial a ideologia, o Estado e os modos de subjetivação. Igualmente, diversas possibilidades de resistência radical são inspiradas no autor de “O Único”, tais como a insurreição, a liberdade e a criação de subjetividades subversivas. Por fim, faz-se a crítica da retomada revisionista e anacrônica de Saul Newman, salientando as limitações e potencialidades da criação de Max Stirner pós-anarquista.

Palavras-chave: Max Stirner; Anarquismo; Saul Newman; Pós-anarquismo.

Resumen

La relación entre el filósofo alemán Max Stirner y el anarquismo siempre ha estado marcada por el conflicto: los stirnerianos rechazan la etiqueta de “anarquistas individualistas”, mientras que los anarquistas rechazan el subjetivismo solipsista stirneriano de su movimiento radical. Basado en un estudio teórico de las publicaciones del politólogo Saul Newman, este artículo analiza el resurgimiento de Marx Stirner en el posanarquismo contemporáneo. Concluye que la invención del posanarquista Max Stirner contribuye al análisis de cuestiones políticas actuales, especialmente la ideología, el Estado y los modos de subjetivación. Asimismo, diversas posibilidades de resistencia radical se inspiran en el autor de *El Único*, como la insurrección, la libertad y la creación de subjetividades subversivas. Finalmente, el artículo critica el resurgimiento revisionista y anacrónico de Saul Newman, destacando las limitaciones y el potencial de la creación del posanarquista Max Stirner.

Palabras clave: Max Stirner; Anarquismo; Saul Newman; Posanarquismo.

Introdução

³⁴ Doutor em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, instituição na qual concluiu seu pós-doutoramento. Pesquisador das relações entre as psicologias e os anarquismos. Docente do curso de Psicologia e do Mestrado em Desenvolvimento Humano da Universidade de Taubaté. E-mail: ricardo.mmattos@unitau.br.

O único e suas propriedades (2004) radicaliza a singularidade do indivíduo contra a captura da subjetividade pelos conceitos universais de humanidade, verdade, igualdade, sociedade, liberdade, etc. Seu autor, Max Stirner, figura conhecida no movimento revolucionário de seu tempo, coloca-se como antípoda de todas as religiões e suas expressões políticas no liberalismo e no comunismo.

Na perspectiva de Max Stirner o próprio anarquismo de Pierre-Joseph Proudhon é assemelhado ao cristianismo e à supremacia religiosa na esfera política, quando defende as leis morais *eternas e absolutas* (Stirner, 2004, p. 45). Designa a teoria do anarquista francês como uma ‘retórica patética’ de propriedade coletiva, em nome da “sociedade como *pessoa moral*”, contra os indivíduos e seus interesses próprios (Stirner, 2004, p. 197 – grifos do autor).

De acordo com o biógrafo John Henry Mackay (1927) as páginas de *O único* esvoaçam na tempestade da revolução de 1848 e são logo esquecidas. Similar foi o destino de Max Stirner: desligado da instituição de ensino na qual trabalhava, envolve-se em empreendimentos fracassados, é preso por endividamentos e morre solitário, no anonimato e na miséria (Mackay, 2005). Deve-se, exatamente, ao apaixonado biógrafo anarquista seu renascimento, com a publicação de *Max Stirner: sua vida e sua obra* e a repercussão de sucessivas traduções de *O único* em várias partes do mundo. Contudo, a invenção de um Max Stirner ‘anarquista’ sempre foi conflituosa.

Foi Friedrich Engels, em 1881, o primeiro a rotular Max Stirner como ‘anarquista’ (Oliveira, 2011, p. 95). Na explícita difamação do anarquismo realizada por Georgi Plekhanov (1895, p. 22), considerado por Vladimir Lenin o pai do marxismo russo, Max Stirner é denominado ‘pai do anarquismo’. Esta vinculação de Max Stirner ao anarquismo é bastante problemática: stirnerianos recusam a pecha de ‘anarquistas’, assim como anarquistas repelem stirnerianos de seu movimento político. Por um lado, estudiosos de Max Stirner rejeitam a “etiqueta” do “anarquismo individualista”, considerada forma de reducionismo do autor de “*O único*” (Miranda, 2004, p. 299). Por outro lado, grande parte do próprio movimento anarquista do início de século XX rejeita os “individualistas stirnerianos” em suas fileiras.

O caso italiano ilustra bem esta rejeição. Em 1903, na revista *Il Pensiero* (*O Pensamento*), o anarquista Luigi Fabbri publica uma série de artigos contra a “infiltração sorrateira” de *stirnerianos* individualistas no movimento anarquista, a partir de 1891 – por influência de John Mackay. Os *stirnerianos* são considerados afeitos ao liberalismo e defensores do individualismo burguês (Fabbri, 1903, p. 06). Vinculados aos admiradores de Friedrich Nietzsche, os *stirnerianos* são adeptos de *ideias metafísicas*, alienados dos reais

problemas sociais e isolados em um individualismo sem qualquer solidariedade com o povo. Em suas palavras: “Na política, a consequência do individualismo stirneriano é ou o isolamento... ou a tirania: o primeiro impossível, a segunda perversa e acima de tudo anti-anarquista” (Fabbri, 1903, p. 09). Por fim, Luigi Fabbri (1903, p. 12) conclui que “a teoria stirneriana é reacionária”, pois sua finalidade não são os direitos da multidão, mas vantagens individualistas a pessoas privilegiadas.

O próprio Ettore Zoccoli, tradutor de *O único* para o idioma italiano, destaca que Max Stirner defende o egoísmo absoluto como uma hipótese transcendental, levantada por um metafísico, que se serve dos outros como meros objetos inertes para a satisfação de seus gozos pessoais: “É um imperativo ético que até um canibal teria vergonha de aceitar” (Zoccoli, 1907 *apud* Martucci, 1967, p. 02).

Igualmente, ao analisar as *ideias anarquistas na história*, Piotr Kropotkin (s.d., p. 142 - [1ª. Ed. 1913]) menciona *O único e sua propriedade como obra* “que durante longos anos permaneceu sepulta no olvido e só há poucos anos redescoberta, digamos, por um dos seus mais ardorosos discípulos, John Henry Mackay”. Kropotkin menciona *certa sensação* causada pela ‘corrente individualista’ no meio anarquista dos últimos anos do século XX, causando preocupação. Considera, contudo, Max Stirner um ‘verdadeiro metafísico’, defensor do amoralismo e do pleno desenvolvimento de alguns poucos indivíduos nobres ou burgueses, considerados melhor dotados, em detrimento da coletividade: “Em sua simpleza significa isso, nem mais nem menos, a concessão do ‘direito ao desenvolvimento integral do indivíduo’ a uma casta de privilegiados” (Kropotkin, s.d., p. 143 - [1ª. Ed. 1913]).

Subjetivismo elitista, egoísmo imoral e solipsismo escapista... são essas, ainda hoje, as críticas a Max Stirner no interior do anarquismo – a julgar pelas ideias de Benjamin Franks (2007; 2011). Este último, contudo, dirige suas críticas a outro renascimento de Max Stirner, no chamado pós-anarquismo.

No âmbito da ciência política contemporânea, deve-se a Andrew Koch (1997) a retomada de um Max Stirner pós-estruturalista. De forma geral, Koch observa que Max Stirner rejeita a ontologia metafísica, denunciando os conceitos abstratos impostos aos indivíduos como formas de dominação – a exemplo dos imperativos de humanidade, racionalidade e moralidade. Ao questionar essas representações ontológicas, Stirner colocaria em suspeita o próprio estatuto de verdade na modernidade, a partir de uma perspectiva epistemológica – como fazem pós-estruturalistas como Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Gilles Deleuze. Daí a questão exposta no título do artigo, que o próprio autor considera absurda, *Max Stirner: o último hegeliano ou o primeiro pós-estruturalista?*.

Max Stirner pós-estruturalista é mais uma possibilidade de renascimento de *O único* nos debates contemporâneos, em especial sua influência contundente na formulação do pós-anarquismo do cientista político australiano Saul Newman. Stirner devém como arauto do pós-anarquismo, introduzido em debates contemporâneos sobre a subjetividade, o Estado, a ideologia, a insurreição e a liberdade.

Eis o objetivo do presente artigo: compreender a apropriação de Max Stirner no interior do pós-anarquismo, a partir de um estudo teórico das publicações de Saul Newman.

Iniciaremos com a crítica à subjetividade humanista essencialista, subjacente à apropriação de Max Stirner por Saul Newman, pautada no questionamento do iluminismo moderno e nas discussões contemporâneas sobre a ideologia e o Estado. Em um segundo momento, abordaremos a noção de insurreição em Max Stirner, tal como compreendida por Saul Newman, nos debates sobre a rebelião subjetiva, reinvenção de si e a questão da liberdade. Por fim, destacamos algumas críticas mais corriqueiras à proposta de Max Stirner como arauto do pós-anarquismo contemporâneo.

1. Subjetividade subserviente

1.1. Ideais essenciais e a submissão da subjetividade

Toda subjetividade possui uma essência humana universal. Trata-se de um ideal de perfeição que determina sua existência. Tal essência é soberana: uma causa para a qual o indivíduo deve estar a serviço para desenvolver suas potencialidades inatas. Seu princípio é moral e racional. O fundamento moral implica na ética de solidariedade para com o próximo, ao passo que sua disposição racional predestina o humano a agir conforme o juízo.

A natureza humana é uma identidade fixa e imutável, imaculada pelo poder. O poder, centralizado em instituições sociais como o Estado, corrompe a essência humana e define seu propósito: lutar para a construção de uma sociedade fraterna, na qual imperem a liberdade e a igualdade. Nesse futuro utópico haverá a plena realização da essência humana para a qual estamos predestinados.

Eis as máximas da subjetividade humanista e iluminista que, de acordo com Saul Newman (2010), são inerentes à política radical do ‘anarquismo clássico’. Em *O único e suas propriedades* (2004), Max Stirner demolirá toda esta construção da modernidade liberal.

Para Max Stirner (2004), a essência humana é formada por meras abstrações que se materializam em ideais que assombram as subjetividades como fantasmas. Utilizando-se de

uma linguagem sobrenatural para ressaltar seu fundo religioso, Max Stirner (2004) designa as essências universais como espectros (aparições espirituais no mundo sensível). São ideias fixas, como delírios de um louco, que impõem uma identidade homogênea que uniformiza as diferenças individuais.

Por um lado, o essencialismo funciona como parâmetro de julgamento das subjetividades diversas, em um processo de padronização e controle das subjetividades: “a essência humana é a nova máquina de punição e dominação: uma nova norma que condena a diferença” (Newman, 2001b, p. 13). Por outro lado, considerando a humanidade essente inerente à interioridade de cada indivíduo, constitui-se um processo de internalização da autoridade e empenho pessoal na conquista de ideais abstratos.

Saul Newman (2011b) faz uso dessas ideias de Max Stirner para compreender o processo de sujeição voluntária – tradicionalmente postulado por Étienne de La Boétie. O apego subjetivo a uma ideia abstrata faz com que nos condicionemos às normas impostas por forças alheias, a partir da renúncia à nossa própria vontade (Newman, 2011a, p. 05). Por exemplo, ao desejarmos ser bons cidadãos, bons amigos, pais ou filhos nos adequamos aos papéis que impõem padrões de comportamentos, ressentindo de vontades não postuladas por essas normas.

O desejo de adequação às expectativas sociais de humanidade concretiza a servidão voluntária e a submissão a uma norma determinada externamente ao indivíduo: “Como La Boétie, Stirner diagnostica um tipo de doença moral que rouba das pessoas sua vontade e desejo de autodeterminação, induzindo-as a se entregarem livremente ao poder que as oprime” (Newman, 2011b, p. 191).

Submetida a ideais essenciais, a subjetividade torna-se subserviente a padrões de conduta alheios que a oprimem. Ao serviço dos universais abstratos, considerados soberanos, a própria singularidade é suprimida. Na companhia de Max Stirner, Saul Newman utiliza a crítica às subjetividades subservientes para compreender os conceitos de ‘ideologia’ e ‘Estado’.

1.2. Ideologia

Para Saul Newman (2001b, p. 03) a noção de espectros de Max Stirner pode oferecer um novo fôlego ao conceito de ideologia. Isto porque a compreensão convencional de ideologia – como falsificação ou mistificação da realidade pela classe burguesa, com fins de legitimação de relações de dominação – torna ‘estagnado’ o pensamento político sobre este conceito.

As essências humanas universais são consideradas espectros ideológicos internalizados pelos indivíduos, controlando suas subjetividades na condição de *ideias fixas*: abstrações ideológicas que governam o pensamento como “um absoluto discursivamente fechado que mutila a diferença e a pluralidade da existência” (Newman, 2001b, p. 11).

As ideologias se traduzem em ideais padronizados que incentivam a criação de um sujeito ideológico, o indivíduo que tenta se adequar aos preceitos impostos, especialmente em termos de moralidade e racionalidade. Neste sentido, “ideologia é uma série de ideias, objetivos e promessas ilusórias que interpelam o indivíduo, criando ideais e sonhos impossíveis que ele persegue inutilmente” (Newman, 2001b, p. 11).

A partir de interlocução com Michel Foucault, de *Sujeito e Poder* (1995), Saul Newman observa que as relações de poder operam não a partir da repressão, censura ou proibição de comportamentos, mas, ao contrário, de forma positiva como modos de subjetivação. Em outras palavras, ao normalizar as subjetividades por meio de modos de ser desejáveis à reprodução da ordem social, incentiva-se uma forma determinada de subjetivação, construída por mecanismos ideológicos (Newman, 2001b, p. 13).

Em síntese, o conceito de ‘ideologia’ no pensamento político contemporâneo pode ser revitalizado a partir da fundamentação em Max Stirner, pois as abstrações das essências humanas funcionam como mecanismo ideológico na imposição de padrões de conduta que produzem modos de subjetivação subjugados.

1.3. Estado

Ao lado de Gilles Deleuze, Max Stirner é convidado para contribuir com as reflexões contemporâneas sobre o Estado e o poder político, no artigo intitulado *Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze* (Newman, 2005).

O pressuposto que guia essas reflexões é aquele do Estado como entidade abstrata que se manifesta concretamente de distintas formas e em diferentes momentos históricos. Ou seja: “O Estado é um princípio abstrato de poder e de autoridade que sempre existiu em diversas formas, ‘mais do que’ atualizações particulares” (Newman, 2005, p. 15). Dessa forma, em chave antiautoritária típica dos anarquismos, deve-se combater a própria existência do Estado como fonte primária de dominação na sociedade (Newman, 2005, p. 17).

Ao analisar o Estado liberal de seu contexto histórico, Max Stirner (2004) observa como esta instituição se apropria dos discursos humanistas de moralidade e racionalidade. Assim, sob o pretexto de libertar o indivíduo da opressão religiosa, o Estado o subordina a subjetividade por

meio da devoção aos direitos e deveres que prescrevem as normas da vida social. Substitui-se o bom cristão pelo bom cidadão: “o Estado é a nova Igreja — a nova autoridade moral e racional exercida sobre o indivíduo” (Newman, 2005, pp. 20-1).

Dessa forma, além de um conjunto de instituições políticas concretas, o Estado se perpetua a partir de práticas discursivas que uniformizam a multiplicidade de individualidades sob a imposição de leis. Tal como observado no conceito de ‘ideologia’, o Estado promove sua dominação a partir de formas de subjetivação assujeitada: “A subjetividade é construída de uma forma que seus desejos se tornam o desejo de Estado” (Newman, 2005, p. 28).

Esse processo de captura dos desejos individuais faz com que as subjetividades almejem a própria autoridade que as submete, aspirando atender as prerrogativas do Estado na regulação das relações sociais. Dessa forma, mais do que combater o Estado enquanto poder político centralizado em instituições sociais, Saul Newman observa a necessidade de desconstruir nossos próprios pensamentos e desejos que conferem ao Estado seu poder. O Estado se perpetua apenas a partir de nossa crença em sua eficácia. Em outras palavras, trata-se de destruir o estatismo internalizado que perpetua essa instituição (Newman, 2019b, p. 86).

Um exemplo de Marx Stirner ressaltado por Saul Newman é o ideal do cidadão burguês, nos marcos do liberalismo político: “A cidadania é um modo de subjetividade baseado na obediência e devoção inquestionáveis ao Estado moderno” (Newman, 2002b, p. 07).

Para Saul Newman, portanto o Estado subjetiva o indivíduo como cidadão, homem de bem, ser humano exemplar, etc. como forma de uniformizar as diferenças e normalizar as dissidências (Newman, 2001a, p. 63). É atuando mais de forma propositiva do que repressiva, que o Estado mantém os indivíduos submetidos à sua causa na reprodução da ordem estabelecida.

Contudo, as abstrações ideológicas ou a captura do Estado jamais conseguem subjugar a subjetividade completamente (Newman, 2001b, p. 18). Há sempre intensidades singulares e possibilidades de resistência.

2. Subjetividade insurreta

A subjetividade subserviente é aquela submete seus próprios desejos à ideais essenciais abstratos e uniformes. Sua característica é estar ao serviço da reprodução dessas ideais soberanas que exigem a renúncia de si. Pela captura da individualidade ou pelo incentivo aos modos de subjetivação, tais padrões de conduta operam como ideologia (uma série de ideias que

prometem realizar os desejos de seus devotos), disseminada pelo Estado na imposição de normas morais e racionais que condicionam a vida individual e social.

Na encruzilhada entre subjetividade e poder, Saul Newman vislumbra formas de resistência e insurreição, também inspiradas em Max Stirner.

2.1. Insurreição

A modernidade concebeu uma revolução social universal com feições utópicas, como redenção moral e organização racional da vida, em termos de liberdade e igualdade. Trata-se de uma grande narrativa de libertação da humanidade, típica dos discursos racionalistas do Iluminismo (Newman, 2022, p. 01). Levada a cabo por movimentos e partidos de vanguarda, visava-se transformar as “instituições sociais e políticas externas em especial destituir ou controlar o poder estatal” (Newman, 2015, p. 58). Tal perspectiva revolucionária, para Saul Newman (2022), encontra seu esgotamento no mundo contemporâneo.

Ao contrário da revolução social, Saul Newman (2015) se baseia em Max Stirner para propor a *insurreição do self*: “enquanto a revolução foi um projeto voltado para a transformação das relações sociais e políticas externas, a insurreição foi uma transformação do eu” (Newman, 2022, p. 01). Trata-se de uma batalha travada não no âmbito institucional, mas individual, “uma rebelião do sujeito contra si mesmo, contra sua identidade subjetivada e ideologicamente construída” (Newman, 2001b, p. 19). Enquanto a revolução se pauta em mudanças macrossociais, a insurreição é uma “transformação micropolítica do eu em sua relação com o poder” (Newman, 2015, p. 58-9).

Obviamente que não se descartam transformações coletivas, mas parte-se do pressuposto de que é principalmente na internalização das autoridades pelos modos de subjetivação que a dominação autoritária se perpetua. Logo, atuar na desconstrução da autoridade internalizada é combater o sustentáculo das instituições sociais (Newman, 2002b).

Na insurreição, Saul Newman (2017, p. 01) vislumbra um novo modelo de política emancipatória. Como se concretiza essa insurreição subjetiva?

2.2. Políticas do Self

Em diferentes publicações, Saul Newman nomeia de maneira diversa a subversão da subjetividade: ‘políticas do ego’ (2002b), ‘políticas da singularidade’ (2003b) ou ‘insurreição do *self*’ (2015). Tais políticas se iniciam com a deliberada esquiva ou dissolução dos ideais universais que condicionam a subjetividade. Em suas palavras: “é uma rejeição da essência, uma fuga das subjetvidades essenciais” (Newman, 2001b, p. 19). Ou seja, se o poder opera a partir de modos de subjetivação que normalizam os indivíduos, as políticas do *self* desenvolvem um trabalho interior de ruptura com modelos de perfeição que governam a subjetividade. Se as ideologias são incorporadas a partir de ideias fixas sobre como devemos ser ou agir, sublevar sua autoridade sobre nossa vida é ação insurreta. Se o Estado nos interpela a partir da obediência aos direitos e deveres, minamos este seu poder a partir da insubmissão. Se o mercado manipula nossos desejos a partir de produtos que oferecem identidades condimentadas, recusamos consumir tais individualidades enlatadas.

No diálogo entre Giorgio Agambem e Max Stirner, a partir da ideia de ‘poder destituente’, Saul Newman destaca a possibilidade de recusa da dominação ou indiferença ao poder, rejeitando subjugar a subjetividade a seus padrões uniformes (Newman, 2017, p. 02). Destruindo ou recusando as marcas universais da subjetividade essencialista, o indivíduo abre novas possibilidades de subjetivação. Quais são as características dessa subjetividade insurreta?

2.3. Políticas de singularidade: o pluralismo empirista

No artigo *Empirismo, pluralismo e política em Deleuze e Stirner* (2003b), Saul Newman lança mão da noção de ‘pluralismo empirista’: “O empirismo é uma valorização do corpóreo, sensual e material em detrimento do abstrato, ideal e sobrenatural”; ao passo que “o pluralismo enfatiza a diversidade, a multiplicidade e a diferença em detrimento da unidade, da mesmice e da centralidade” (Newman, 2003b, p. 03).

Ou seja, se a subjetividade essencialista se pauta em uma abstração universal, o indivíduo constituiu sua rebelião a partir do mundo concreto da sensibilidade: o fluir corporal na realidade vivida. Por outro lado, se os ideais implicam em uma representação geral de características uniformes à espécie humana, a sublevação individual convida à multiplicidade e à diferença – inclusive o devir de diversas subjetivações, sem pleitear uma unidade ou coerência.

Há uma feição experimental e criativa nessa nova subjetivação, quando busca modos alternativos de ser e descobre novas possibilidades de viver (Newman, 2001b, p. 19).

Conjugando devires corpóreos e plurais, cada indivíduo se constitui à sua maneira: original, única e irrepetível. Estamos diante de políticas de singularidade: “... a singularidade implica uma ética e uma política da vida – refere-se à luta da vida empírica, com suas pluralidades e unidades, suas coletividades e individualidades, suas diferenças e universalidades, contra as abstrações idealistas que a negam”. Nesse sentido: “a singularidade é a expressão política e ética da riqueza e intensidade corpóreas da vida” (Newman, 2003b, p. 15).

Ora, ao destruir a subjetividade essencialista e experimentar devires corpóreos singulares, o indivíduo abriga em si não uma essência que o determina, mas um campo aberto de possibilidades: como podemos entender essa dinâmica subjetiva?

2.4. Políticas do Ego

O termo ‘egoísta’ é marcante na filosofia de Max Stirner, não apenas no sentido moral que a expressão comporta, mas principalmente na compreensão do ego que será desenvolvida por Saul Newman. Não se caracterizando como uma essência abstrata e imutável, como podemos compreender o ego (eu)?

Stirner vê o eu — ou o ego — como um ‘nada criativo’, um vazio radical que cabe ao indivíduo definir (...) O eu, para Stirner, é um processo, um fluxo contínuo de fluxo autocriador — é um processo que escapa à imposição de identidades e essências fixas (Newman, 2003a, p. 12).

O ‘nada’ simboliza a ausência de fundamento determinante que predestina a subjetividade de maneira inata e inescapável. Nesse sentido, o ego é uma ‘identidade aberta’, ‘um processo contínuo e indefinido’, em contraposição à imposição de subjetividades essenciais completas e imutáveis (Newman, 2002a, p. 20).

Aberto, contínuo e indefinido – o avesso da definição essencial fechada, dotada de fundamento fixo. Esse ‘nada’ é criativo, pois cabe ao indivíduo reinventar sua subjetividade, sem princípios ou propósitos pré-definidos.

Não sendo substância fixa, o ego é compreendido como dinâmica e movimento criativo. Sua característica é a ausência radical de fundamento: “um campo ontológico de possibilidades e potencialidades que está sempre em fluxo, sempre se tornando” (Newman, 2011b, p. 204).

Ao destruímos as abstrações da natureza humana essencial, abrimos um vazio de determinação que nos impele a um movimento criativo e dinâmico: ego nomeia esse devir. O principal atributo do ego é a autodeterminação, uma vez que é resistência às causas soberanas

que lhe são externas ou estranhas. Em vez de servir às abstrações, o egoísta é aquele que tem a própria criação de sua subjetividade como causa. Adentramos no polêmico conceito de liberdade.

2.5. Liberdade

No artigo intitulado *Stirner e Foucault: rumo a uma liberdade pós-kantiana*, Saul Newman (2003a) parte de uma crítica à liberdade formulada por Emanuel Kant. O sujeito possui uma liberdade racionalmente condicionada e vinculada a categorias morais apriorísticas. Tal liberdade surge, portanto, como mecanismo de dominação: “parece que existe um autoritarismo oculto na formulação da liberdade de Kant”. Concluindo: “Embora o indivíduo seja livre para agir de acordo com os ditames da sua própria razão, ele deve, no entanto, obedecer às máximas morais universais” (Newman, 2003a, p. 04).

Daí a assertiva de Max Stirner da liberdade como mais um ideal moderno de aprisionamento aos padrões racionais e morais de uma essência humana que determina o indivíduo. Tal liberdade essencialista é contraposta por uma resistência subjetiva de criação de si: “em vez de a liberdade ser uma libertação de si essencial do homem das restrições externas, é uma prática ativa e deliberada de invenção de si mesmo” (Newman, 2003a, p. 09).

A liberdade também é tema do artigo “A propriedade criou uma nova liberdade: o conceito alternativo de liberdade de Max Stirner”, no qual Max Stirner ofereceria um paradigma alternativo de liberdade (Newman, 2019a, p. 155).

Parte-se da crítica *stirneriana* ao ideal universal de liberdade como uma predestinação ou propósito que determina a essência humana (Newman, 2019a, p. 160). Max Stirner (2004) observa que esse ideal se concretiza nas políticas liberais de seu tempo, nas quais a liberdade era uma concessão do Estado e das instituições políticas àqueles cidadãos que obedecessem a ordem social vigente. Nesses marcos, a liberdade se constitui como uma nova forma de dominação (Newman, 2019a, p. 160).

A rejeição da liberdade imposta pela essência humana ou concedida pelo Estado dá ensejo para a noção *stirneriana* de propriedade. Nem abstrata, nem vinda de fora, a propriedade é uma conquista do próprio indivíduo em sua experiência vivida. A despeito de muitos mal-entendidos, a propriedade pode ser compreendida como o ato do indivíduo de se apropriar de sua vida, tornar própria sua subjetividade criada com autodeterminação – como fica explícito no título da grande obra de Max Stirner, *O único e suas propriedades*.

Saul Newman (2019a, p. 161) vincula a liberdade ao conceito de propriedade, como experiência de criação singular a partir do poder individual: “a propriedade é uma forma de liberdade que não depende de fatores externos, mas é, antes, a condição ontológica do sujeito” (Newman, 2019a, p. 156). Como ontologia do sujeito, a liberdade é inerente à subjetividade: “Não se trata, então, de buscar um estado de liberdade como um grande prêmio que nos espera do outro lado do poder, mas sim de afirmar e viver a liberdade que já possuímos no aqui e agora” (Newman, 2019b, p. 87).

Essa liberdade ontológica está ancorada na própria anarquia ontológica baseada na obra do filósofo Reiner Schürmann (1987). De maneira geral, a *arché* grega (*archy*) buscava um princípio universal do ser. *An-archy* (an-arquia) simboliza o desaparecimento de princípios que determinam o ser: “Anarquia é, portanto, a desfundamentação ou a remoção da autoridade absoluta da *arché* – uma forma de antiautoritarismo ontológico” (Newman, 2017, p. 12). Sendo o indivíduo despido de princípios originários, a própria liberdade é uma condição humana fundamental: a anarquia ontológica (Newman, 2015, p. 22).

Assim, de um lado, a liberdade pode ser vista como mais um espectro ideológico manipulado pelo Estado como forma de dominação – ao exemplo da subjetividade subserviente. Por outro lado, quando criada autonomamente pelo indivíduo singular, pode ser uma expressão da subjetividade insurreta na ininterrupta reinvenção de si próprio.

3. Críticas à Max Stirner pós-anarquista

Iniciamos este texto comentando as tensões provenientes da invenção de um Max Stirner anarquista, no final do século XIX e início do XX. O mesmo processo se dá na apropriação de um Max Stirner pós-anarquista, momento em que tais críticas são reproduzidas de forma idêntica.

3.1. Subjetivismo radical

Na edição de 2008 da revista Estudos Anarquistas (*Anarchist Studies*), organizada por Saul Newman (sobre o pós-anarquismo), Benjamin Franks acusa a retomada de Max Stirner de subjetivismo radical, solipsista e elitista.

De acordo com Franks (2011, p. 144), a crítica à moralidade universalista leva Max Stirner a exaltar o indivíduo como único criador de seus valores, a despeito de um diálogo ético coletivo. Logo, aposta-se em um subjetivismo radical, cuja proposta insurrecional substitui as lutas coletivas pela transformação interna do indivíduo isolado.

Saul Newman (2010, p. 160) concorda plenamente com a proposta de uma ética de situação, em contextos específicos, tal como defende Benjamin Franks. Contudo, o pós-anarquista recoloca a questão em termos subjetivos quando propõe a noção de subjetivação ética. Para tanto, lança mão do conceito foucaultiano de *ética do cuidado de si* para defender a ideia de que as práticas individuais de liberdade implicam em uma certa maneira ética de se relacionar com os outros (Newman, 2010, p. 161). Dessa forma, a insurreição subjetiva proposta por Max Stirner não pode ser considerada radicalmente subjetivista, na medida em que a autocriação do indivíduo ocorre, concomitantemente, a uma nova maneira de relação entre os indivíduos – a subjetivação ética.

Eventualmente, o argumento de Saul Newman pode satisfazer a crítica ao subjetivismo para teóricos como Benjamin Franks, mas certamente destoa da proposta de Max Stirner. O jovem Johann Kaspar Schmidt que assistiu às aulas de História da Filosofia e Psicologia com Georg Hegel, no ano de 1827, transformou-se no Max Stirner que criou a compreensão do indivíduo contra qualquer lastro de ontologia e ética – traços que universalizavam o espírito subjetivo ou o próprio indivíduo no sistema hegeliano. O próprio Saul Newman admite, quando postula o ‘eu ético’ [self ethical]: “Embora Stirner não estabeleça nenhuma diretriz ética — isso seria contrário ao próprio espírito de Stirner —, pode-se argumentar que a ação ética envolveria questionar a moralidade, desmascarando a dominação envolvida na moralidade” (Newman, 2001a, p. 67).

Ou seja, arbitrariamente, Saul Newman introduz a ética no único de Max Stirner para legitimar sua problemática presença entre os (pós)anarquismos.

3.2. Solipsismo

Tanto Marx Stirner apropriado por Saul Newman quanto Friedrich Nietzsche retomado no *anarquismo pós-moderno* de Lewis Call (2002) são acusados de solipsismo: quando o indivíduo cria os próprios valores tendo unicamente a sua experiência como referência, de forma a considerar apenas sua perspectiva na compreensão da vida (Franks, 2011, p. 145).

Tal crítica é idêntica àquela que Ettore Zoccoli direciona a Max Stirner. Enzo Martucci (1967) refuta o solipsismo, que considera o indivíduo como a única realidade existente, na medida em que Max Stirner reconhece a existência de outras realidades diferentes daquela que postula – motivo pelo qual faz a elas ácidas críticas – incentivando os indivíduos a criarem para si uma pluralidade de perspectivas. Tais indivíduos, inclusive na formulação da ‘união’ ou ‘associação’ de egoístas, podem multiplicar suas forças a partir de diversas perspectivas, realizando ações que o indivíduo jamais conseguiria sozinho (Stirner, 2004, p. 245). Logo, há uma associação entre indivíduos variados, contrária à ideia de solipsismo.

3.3. Elitismo

Por fim, argumenta ainda Benjamin Franks (2011, p. 145), o ego autossuficiente se ocupa somente de seu desenvolvimento, de forma a criar uma hierarquia social entre o ego libertado e o *rebanho* coletivo. Em outro artigo, abordando o mesmo tema, mas criticando o nomadismo de Gilles Deleuze e Félix Guatarri, Franks (2007, p. 22) utiliza argumento similar para designar como “elitismo” práticas que considera subjetivistas: “O nomadismo, em vez de fornecer uma estratégia anti-hierárquica, pode, pela sua ênfase exagerada pelos pós-anarquistas, recriar uma elite de vanguarda”.

Observamos que tal crítica coincide com a ideia de Luigi Fabbri (1903) sobre a defesa de privilégios na teoria reacionária de Stirner; ou a *casta de privilegiados* mencionada por Kropotkin (s.d., p. 143 - [1ª. Ed. 1913]). Embora Saul Newman não responda a essa crítica específica, não me parece haver um interesse *vanguardista* ou a conquista de privilégios na teoria de Stirner. A perspectiva do autor é exatamente romper com as relações hierárquicas e de dependência entre as pessoas, incentivando cada indivíduo a realizar sua autocriação sem exigir seguidores (o que seria um contrassenso).

É importante ressaltar que as críticas de Benjamin Franks adotam uma perspectiva anarquista na defesa de uma ética coletiva de classe, perspectiva bastante distante de Max Stirner. Não se trata, exatamente, de uma crítica ao *O único*, mas precisamente ao fato de Saul Newman integrá-lo ao movimento anarquista contemporâneo. Ou seja, como ocorre desde o renascimento de Max Stirner, a partir da obra de John Henry Mackay, sua introdução no movimento anarquista é o vórtice da questão.

3.4. Anacronismo e revisionismo

Há várias abordagens de compreensão da obra de Max Stirner. Muitos autores optam por analisá-lo como um pensador de seu tempo, devidamente inserido em seu contexto histórico e nos debates filosóficos de seus contemporâneos. Alguns enfatizam seus embates com a filosofia de Georg Hegel (Bonanno, 1998) ou no interior da jovem esquerda hegeliana (França, 2012). Tais estudos têm como característica um rigor contingente, ao analisar Max Stirner situado no contexto em que criou sua obra.

Tal postura é radicalizada por John Mackay (2005) e uma compreensão biográfica da obra repleta de vida. De fato, detalhes da formação filosófica de Max Stirner, assim como sua inserção no movimento revolucionário de *Os livres*, elucidam muito de seu percurso e pensamento políticos.

A apropriação de Saul Newman é extemporânea. A partir dela, Max Stirner é retirado de seu contexto histórico e convidado a contribuir com debates de uma época diversa e alheia, na qual não viveu e sobre a qual não pensou. A principal crítica a esta abordagem é o anacronismo: a interpretação de um fato histórico a partir de perspectivas contemporâneas. Equiparar Max Stirner a Michel Foucault ou Gilles Deleuze é descontextualizar o autor de *O único*, colocando em sua obra, ideais e problemas estranhos ao seu propósito. Por exemplo, a crítica aos modos de subjetivação é típica da relação entre sujeito e poder em Michel Foucault, cujo pensamento cria um viés ou um filtro a partir do qual Saul Newman lê a obra de Max Stirner – que jamais falou em ‘ideologia’ ou ‘modos de subjetivação’ – conceitos que ainda não haviam sido formulados em sua época.

O próprio Saul Newman (2019a, p. 158) admite: “Há sempre o perigo de anacronismo ou de mal-entendido conceitual ao aplicar a visão de Stirner sobre o Estado aos debates contemporâneos na teoria política sobre como a liberdade deve ser entendida”. Ainda assim, acredita que a perspectiva stirneriana pode contribuir para a compreensão das questões políticas atuais.

O grande problema é que Max Stirner combate veementemente a determinação alheia do indivíduo e suas propriedades, argumento que pode ser estendido à aplicação de sua obra a questões a ela estranhas. Stirner incentiva, por outro lado, cada indivíduo a criar sua própria singularidade, inclusive em seu pensamento político, postura que não combina com Saul Newman quando reproduz e arremeda Max Stirner. No limite, esbarra-se em um viés essencialista de Max Stirner, abstraído de seu contexto contingente e traduzido a partir de conceitos vazios de empiria.

Saul Newman também se apropria de um Max Stirner anarquista: identidade fixa problemática para um autor que recusou rótulos (tidos como formas de controle de sua vida e obra). Saul Newman reconhece o conflito entre Max Stirner e o anarquismo: por um lado considera haver aproximações (como a rejeição ao Estado, à hierarquia e à centralização do poder); por outro lado:

de forma alguma podemos assimilar Stirner de forma simplista à tradição anarquista: sua crítica ao humanismo e ao racionalismo iluministas, e sua rejeição da essência humana, perturbam os próprios fundamentos epistemológicos e ontológicos sobre os quais anarquistas clássicos como Kropotkin, Bakunin e Proudhon basearam seu ataque à autoridade política. Portanto, se quisermos derivar de Stirner algum tipo de política e ética anarquista, certamente deve ser um anarquismo de um tipo diferente – um anarquismo pós-fundacional ou, o que chamei em outro lugar, pós-anarquismo (Newman, 2011b, p. 205-6).

Ou seja, se Max Stirner rejeita o rótulo de anarquista e denuncia o moralismo revolucionário e religioso de autores como Pierre-Joseph Proudhon, explica-se o quanto os anarquismos se incomodam com sua presença. Contudo, se não é anarquista, Max Stirner certamente é *pós-anarquista*, pois Saul Newman afirma que o pós-anarquismo deriva de Max Stirner.

O problema aqui é a inserção da ética, por exemplo, em Max Stirner, já que introduz o autor em debates contemporâneos que, de certa forma, contradizem seu próprio pensamento. A revisão e atualização é uma forma de compreensão característica da proposta pós-anarquista de Saul Newman - similar à maneira como inventa um tal *anarquismo clássico*, a partir de parâmetros convenientes ao debate político contemporâneo. Ganha-se em audácia e inovação, com o risco de perder o rigor e a coerência na interpretação da obra de Max Stirner.

Nessa aposta estão os limites e as possibilidades da interpretação extemporânea de Saul Newman. Cabe a cada leitor avaliar a ousadia de Saul Newman em atualizar conceitos de Stirner para a análise política contemporânea, bem como as fragilidades de sua perspectiva anacrônica e revisionista.

Considerações Finais

Ao embater em Mim, o inominável, o reino dos pensamentos,
do pensar e do espírito fica feito em cacos
(Stirner, 1845, p. 121)

A partir de um estudo teórico, o presente artigo discutiu a apropriação de Max Stirner *pós-anarquista* em publicações de Saul Newman. Verificou-se que as abstrações universais de humanidade e moralidade acabam por se constituir como mecanismos ideológicos manipulados pelo Estado para constituir subjetividades essencialistas e subservientes. Por outro lado, a insurreição individual foi compreendida como forma de resistência aos modos de subjetivação submissa, em políticas do ego como autodeterminação e criação de novas formas de viver.

A insurreição de Max Stirner combate as identidades fixas que enclausuram o devir individual. Daí sua frase sobre o único: *Nomes não o nomeiam* (1845, p. 07). Aos críticos ciosos por categorias classificatórias, Max Stirner acrescenta ser o único *indizível [unspeakable]* (1845, p. 07) ou *inominável [nameless]* (1845, p. 21). Max Stirner, como singularidade única, também poderia devir inominado, sem catalogação.

O *único inefável* assusta o pesquisador e a iniciativa mais frequente é cobri-lo de conceitos – e perdê-lo como criação singular. Com nosso assombro estancamos seu fluxo, egoístas que somos para assegurar sua apreensão.

Cai-se muito facilmente na armadilha de rotular Max Stirner como *jovem hegeliano*, ‘idealista’ (Marx e Engels) ‘anarquista’ (Mackay), ‘pós-estruturalista’ (Koch), ‘pós-anarquista’ (Newman) ou, no Brasil, ‘pós-moderno’ (Crisóstomo de Souza). Submete-se o insurreto ao serviço de uma causa soberana que lhe é alheia, manipulando sua memória a partir da negação de sua potência.

Quicá pudéssemos lidar com Max Stirner inclassificável e indômito, momento em que será possível a criação de uma interpretação tão original quanto a sua obra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONANNO, Alfredo Maria. *A teoria do indivíduo: o pensamento selvagem de Stirner*. 1998. Tradução: André Tunes. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/alfredo-maria-bonanno-a-teoria-do-individuo-o-pensamento-selvagem-de-stirner> Acesso em 10 jun. 2025.

CALL, Lewis. *Postmodern anarchism*. United States of America: Lexington Books, 2002.

FABBRI, Luigi; GRAVE, Jean. Stirnerian individualism in the anarchist movement. Texto original publicado em *Il Pensiero*, anno I, n. 7, 8 e 10, 1903. Tradução por João Black, em 2020. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/luigi-fabbri-stirnerian-individualism-in-the-anarchist-movement> Acesso em: 10 jun. 2025.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. Em: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FRANÇA, Rodrigo Ornelas. *Essencialismo e modernidade: a crítica de Max Stirner*. 82 fl. Dissertação - (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

FRANKS, Benjamin. Postanarchism: a critical assessment. Em: *Journal of Political Ideologies*, v. 12, n. 2, p. 127-45, 2007.

FRANKS, Benjamin. Postanarchism: a partial account. Em: EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane (eds.). *Post-Anarchism: a reader*. Londres: Pluto Press, 2011. p. 168-180.

KROPOTKIN, Piotr. *A questão social: anarquismo em face da ciência*. Tradução: Hendioser. São Paulo: Prometheu, s.d. [1ª. Ed. 1913]

MACKAY, John Henry. *Introduction to Max Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum*. 1927. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/john-henry-mackay-introduction-to-max-stirner-der-einzige-und-sein-eigenthum> Acesso em 10 jun. 2025.

MACKAY, John Henry. *Max Stirner: his life and his work*. California: Peremptory, 2005. [1a. Ed. Original, 1897].

MARTUCCI, Enzo. In defence of Stirner. Tradução do original: Stephen Marietta, 1967. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/enzo-martucci-in-defence-of-stirner> Acesso em 10 jun. 2025.

MIRANDA, José A. Bragança de. Stirner, o passageiro clandestino da história. Em: STIRNER, Max. *O único e suas propriedades*. Tradução: João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004. p. 295-339. [1a. Ed. Original, 1844.]

NEWMAN, Saul. Stirner and the Politics of the Ego. Em: NEWMAN, Saul. *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Maryland: Lexington Books, 2001a. p. 54-74.

NEWMAN, Saul. *Spectres of Stirner: a contemporary critique of ideology*. 2001b. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-spectres-of-stirner-contemporary-critique-of-ideology> Acesso em 29 abr. 2025.

NEWMAN, Saul. Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze. Em: *Verve*, v. 8, p. 13-41, 2005. [Publicado originalmente como War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism. *Anarchist Studies*, vol. 9, n. 2, 2001.]

NEWMAN, Saul. Max Stirner and the Politics of Posthumanism. Em: *Contemporary Political Theory*, v. 1, n. 2, p. 221-238, 2002a.

NEWMAN, Saul. *Politics of the ego: Stirner's critique of liberalism*. 2002b. <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-politics-of-the-ego-stirner-s-critique-of-liberalism>. Acesso em 29 abr. 2025.

NEWMAN, Saul. Stirner and Foucault: toward a post-kantian freedom. 2003a. Em: *Postmodern Culture*, v. 13, n. 2, 2003a. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-stirner-and-foucault-toward-a-post-kantian-freedom> Acesso em 29 abr. 2025.

NEWMAN, Saul. Empiricism, pluralism and politics in Deleuze and Stirner. 2003b. Em: *Idealistic Studies* 33 (1):9-24. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-empiricism-pluralism-politics-deleuze-and-stirner> Acesso em 06 mai. 2025.

NEWMAN, Saul. *The politics of Postanarchism*. Escócia: Edinburgh University Press, 2010.

NEWMAN, Saul. Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts. Em: NEWMAN, Saul (ed.) *Max Stirner*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2011a, p. 01-18.

NEWMAN, Saul. Stirner's ethics of voluntary inservitude. In: NEWMAN, Saul (ed.) *Max Stirner*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2011b. p. 189-209.

NEWMAN, Saul. *Postanarchism*. Malden, EUA: Polity Press, 2015.

NEWMAN, Saul. What is an Insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner. *Political Studies*, v. 65, n. 2, pp. 01-29, 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0032321716654498>. Acesso em 24 abr. 2025.

NEWMAN, Saul. Insurrection or Revolution? The ethical politics of Stirner's egoism. 2022. Em: *C4SS Mutual Exchange Symposium on Anarchism and Egoism*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-insurrection-or-revolution>. Acesso em 29 abr. 2025.

NEWMAN, Saul. 'Ownness created a new freedom': Max Stirner's alternative concept of liberty. Em: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 22, n. 2, p. 155-175, 2019a.

NEWMAN, Saul. Postanarchism today: anarchism and political theory. Em: LEVY, Carl; NEWMAN, Saul (orgs.) *The anarchist imagination: anarchisms encounters the humanities and social sciences*. London/New York: Routledge, 2019b. p. 81-94.

OLIVEIRA, Vantiê Clínio Carvalho de. *Max Stirner, o único e o que lhe é próprio: uma interpretação e(m) algum(s) ensaio(s)*. 213 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

PLEKHANOV, Georgi. *Anarchism e Socialism*. 1895. Tradução: Eleanor Marx Aveling. Disponível em: <https://rowlandpasaribu.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/09/g-v-plekhanov-anarchism-and-socialism.pdf> Acesso: 10 jun. 2025.

SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger on being and acting: from principles to anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

SOUZA, José Crisóstomo de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Unicamp, 1993.

STIRNER, Max. *O único e suas propriedades*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004. [1ª. Ed. Original, 844.]

STIRNER, Max. *Stirner's Critics*. 1845. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/max-stirner-stirner-s-critics> Acesso em 17 mai. 2025.

**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, *Alebrijes 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 basea-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, *Alebrijes Anárquicos: Anarquía, Práxis Anticolonial e Autonomia na América Latina*, que aplica la teoría antropológica para analizar las afinidades 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

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.

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 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

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.

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 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,

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

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, 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

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.

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 Makimarti (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

idades 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

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.

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 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'.

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'-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.

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 nos), 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).

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 simultanea, 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 Holtermann, ao destacar 'a anarquia' e os 'fundamentos anarquistas' que podem ser observados em vários grupos étnicos de organizações não estatal:

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

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.

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 acreditasse 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 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 passado 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

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)

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, 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

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 vieram a impossibilidade da emancipação em outros espaços que não sejam de bandos de caçadores-coletores.

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 deixa-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 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 anarquia earquia (*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

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: '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'.

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 religioso, 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 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).

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)

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).

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

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).

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 dedicação, queremos pelo menos apontar alguma pontos de diálogo e intersecção entre as 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

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

(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 visibilizar, 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 vêm da mesma maneira; o que muda é o mundo que eles vêm' (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 Guarani, 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 irreduzíveis 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 ecosocial 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.

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.

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.

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 ecosocial 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 ecosocial', 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, ressalta 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

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.

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. Nós 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), 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 en 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 en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Programa de Posgrado en 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 Ecología de La Libertad. La emergencia y ladisolución de las jerarquías*. 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 Tuscamayo: Aproximaciones desde la Arqueologia a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca-Argentina” *Palimpsestos. Revista de Arqueologia y antropologia Anarquista*. Catamarca, 2017 pp. 227-250.

GLADYS P. *La topografía política del anarquismo*. Des-Bordes, Otoño, Madrid. Disponível 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. *Fragmentos 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 en 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 Teoría Amazónica 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. “Antropología y anarquismo: afinidades electivas”. Em: ROCA Beltrán (Coord). *Anarquismo y antropología*. 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. *Economia 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 En 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 Comunitário” *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*