

# Colóquio Internacional Ciência e Anarquismo

11 a 12 de Novembro de 2013

Biblioteca Terra Livre

Universidade de São Paulo

## **Entre Confederações**

### **Experiência de diálogo entre anarquismo e políticas ameríndias**

Guilherme Lavinias Jardim Falleiros

Membro do coletivo Ativismo ABC (Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa”)

Doutor em Antropologia Social (USP) e colaborador do Centro de Estudos Ameríndios (USP)

Contato: gljf@usp.br.

\*\*

Partindo do experimento pedagógico realizado ao longo do curso livre “Diálogos sobre política ameríndia” para um público anarquista e simpatizante, procura-se levar adiante, em parcerias que vão além da Antropologia ou da academia, uma proposta dialógica que tem nas obras de Pierre Clastres e Claude Lévi-Strauss sua inspiração inicial. Apresenta-se, como exemplo, reflexão sobre um dos tópicos levantados ao longo do curso: a relação entre as confederações indígenas e o federativismo de Pierre-Joseph Proudhon, bem como considerações feitas por aqueles que têm como objetivo fazeres que superem a prática discursiva, levando o diálogo para outras práticas.

\*

Apresento uma reflexão em andamento em busca de diálogo entre teorias e práticas ameríndias e anarquistas. Um diálogo que intenta ir além da Antropologia, tornando acessível o debate a leitores não especializados. Do ponto de vista anarquista, isso envolve a pedagogia libertária e, por influência indígena, a captura de tradições. Pretende-se, com isso, afetar o anarquismo pelos ameríndios.

A base da pesquisa etnológica ameríndia já teria este mesmo afeto entre alteridades, como reconheceu Pierre Clastres ao apontar na obra de Lévi-Strauss o diálogo em ato entre “Ocidente” e ameríndios. O mesmo processo é buscado aqui na relação entre política anarquista e ameríndia, “a aliança dessas linguagens estranhas” (Clastres 1968:88), no qual a Antropologia é mais meio do que

fim.

Tomo como ponto de partida experimental a discussão desenvolvida em algumas das sessões do curso livre quinzenal “Diálogos sobre política ameríndia”, realizado na Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa” em Santo André (SP) no segundo semestre de 2012<sup>1</sup>. Esta discussão tratou de noções etnológicas e ameríndias de confederação (Perrone-Moisés e Sztutman 2010) e uma concepção federativa anarquista embasada em textos de Pierre-Joseph Proudhon (1986, 2001 [1863]) sobre o tema. Nela também tivemos acesso à etnografia contemporânea, com a presença de Renato Soares falando de sua pesquisa junto à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

\*

### **Para começo de conversa**

O curso livre “Diálogos sobre política ameríndia” foi pensado dentro de esquema semelhante a outros cursos livres propostos por membros do coletivo Ativismo ABC oferecidos na Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa”, sem necessidade de inscrições e com participação gratuita e aberta<sup>2</sup>. O fundamento dos cursos livres é simples: pessoas que tenham mais conhecimento que outras em determinado campo compartilham seus saberes com as demais participantes sem, contudo, colocarem-se como fonte única de conhecimento, considerando as demais como contribuintes. O princípio básico é o da distribuição de conhecimento, colocando em relação uma diferença diagonal – quem sabe mais e quem sabe menos sobre determinado assunto – com uma diferença horizontal – a diversidade dos saberes de cada pessoa –, afetando-se cada uma mutuamente, buscando desestabilizar a hierarquia padrão da relação “professor” e “aluno” e fazendo, assim, uma “diagonal com tendência horizontal”. O coletivo Ativismo ABC tem refletido sobre isso concebendo que, apesar da assimetria de conhecimentos e capacidades, a busca é a da distribuição ampla e horizontal para os envolvidos. Não há concursos nem títulos na determinação de quem sabe e pode ensinar, apenas a exigência de que sejam seguidos os princípios do coletivo<sup>3</sup>, e a participação dos demais na definição do curso e do conhecimento é fundamental. Dentre os

---

1 Confira no site: [www.ativismoabc.org](http://www.ativismoabc.org).

2 Como o curso livre de Anarquismo, abordando vários aspectos e correntes, incluindo o tema “Anarquismo e Antropologia”, ocorrido anteriormente. Simultaneamente aos “Diálogos”, em dias alternados, foi proposto por outra companheira o curso livre “Comunidades Autônomas”, com o qual acabou dialogando em alguns momentos – eu mesmo fui convidado a falar sobre os A'uwẽ-Xavante, povo com quem fiz minha tese de doutorado. Além dos cursos livres, outra atividade que segue princípios semelhantes de pedagogia libertária na Casa da Lagartixa Preta são os grupos de estudo de línguas (Francês, Espanhol, Inglês).

3 Autogestão, autonomia, apoio mútuo, ecologia, pedagogia libertária, anti-capitalismo etc., atualmente em debate e aprofundamento na escrita do “Teorismo ABC”.

participantes do curso livre, algumas pessoas foram apenas frequentadoras da Casa da Lagartixa Preta, outras foram, são ou viriam a se tornar membros do Ativismo ABC<sup>4</sup>.

Ao longo do curso, logo a partir dos primeiros debates, alguns participantes, não sem uma dose de humor, passaram a comparar minha relação com eles com a relação do chefe ameríndio e seus seguidores. Tanto no sentido de ser um primeiro, alguém que começa uma atividade, um “principal” (Sztutman 2005) quanto no sentido de generosidade de dons, gestos e, sobretudo, na obrigação da palavra (Clastres 2003 [1974]). Mas uma palavra sempre afetada pelas palavras e a polifonia (Bakhtin 1988 [1981]) dos demais: Assim é a palavra do líder a'uwẽ-xavante, segundo alguns de seus estudiosos (Maybury-Lewis 1984 [1967], Graham 1990, Medeiros 1990). Uma das palavras para líder em língua a'uwẽ-xavante é *'roti'wa*, que pode ser traduzida como “conselheiro”, de *'roti*, que quer dizer aconselhar, mas também ensinar.

O risco que se corre quando se incorpora a fala daqueles para quem se “ensina” poderia ser o de não comunicar nada de novo: é o que disse Clastres sobre o discurso do “chefe” indígena (2003 [1974]), fala que meramente confirma o que já se conhece por tradição. Todavia, como disse Lévi-Strauss, o líder ameríndio é sobretudo um “mediador” (2009 [1955]) entre pessoas, coletivos e mundos. Acredito que a posição que ocupei situava-se em algum lugar entre a polifonia dialógica entre os participantes do curso e a mediação entre as filosofias práticas de anarquistas e ameríndios.

Além dos textos introdutórios do curso – “Entre o silêncio e o diálogo” (Clastres 1968) e “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia” (Perrone-Moisés 2011) –, os demais foram escolhidos a partir dos pontos que mais interessaram aos participantes, divididos em mais de uma sessão cada: xamanismo (Lévi-Strauss 1975 [1949], Macedo 2012, Lima 2011), confederações (Perrone-Moisés e Sztutman 2010, Soares 2012, Proudhon 2001 [1863]), hierarquia e gênero (Lévi-Strauss 1944, Lea 1994).

Algo semelhante à atuação do “principal” ameríndio é a necessidade ou capacidade de atrair pessoas. Para isso, precisei adaptar-me a elas: seus interesses mas também sua dedicação, nem sempre tão intensa quanto aquela do anfitrião do curso. Segundo Perrone-Moisés (no prelo) a “liderança” ameríndia estaria ligada à relação entre anfitrião e hóspede.

Uma das dificuldades foi a leitura de textos antropológicos – especialmente os de etnologia ameríndia –, de caráter altamente especializado. Dificuldade que me foi manifestada tardiamente por uma participante: textos de Filosofia, de leitura também difícil, lhe pareciam mais acessíveis aos

---

4 Para se tornar membro, além de estar de acordo com nossos princípios básicos, é preciso já ter alguma proximidade com o coletivo e a casa, conhecendo um pouco de suas dinâmicas, seja participando de cursos livres e grupos de estudo e prática (como as atividades de horta, por exemplo), seja frequentando atividades da casa e colaborando com o coletivo de outras formas. A partir daí, a pessoa pode ser convidada ou pedir para participar, e poderá assistir uma de nossas reuniões para saber como é. Daí, ao desejar e assumir a entrada no coletivo, deve cumprir com pontos mínimos relativos à participação: assumir tarefas fixas dentro ou fora da Casa da Lagartixa Preta, participar ao menos de uma reunião por mês e participar da divisão do trabalho da festa mensal de arrecadação financeira para a Casa, a pizzada vegana.

leigos do que os textos antropológicos.

A Antropologia, talvez por lidar tanto com o estranhamento, acaba se tornando estranha demais aos leitores leigos. Este é um dos desafios da extensão do saber antropológico. Corri este risco escolhendo, algumas vezes, textos complexos demais, dada a falta de textos antropológicos sobre política indígena para não-especialistas, sobretudo da nova etnologia política que vem sendo escrita. Um dos desafios da minha pesquisa é a produção futura de textos assim.

Como anfitrião, é preciso saber receber bem, mas nem sempre todos aceitam o convite para a festa<sup>5</sup> e alguns simplesmente a abandonarão: este é o riso que corre um “líder” que não tem o poder de mandar.<sup>6</sup>

\*

## Primeiras perguntas

Pierre Clastres já tinha sido acusado de ser um anarquista de direita (Godelier 1979), por ter fundado sua obra numa crítica ao marxismo<sup>7</sup>. Esta percepção não me parece muito distante da primeira impressão que alguns anarquistas podem ter sobre temas polêmicos da etnologia ameríndia, como chefia, hierarquia e gênero.

“Linguagens estranhas” entre si parecem sempre difíceis de serem colocadas em relação. Alguns anarquistas podem apresentar perante os “selvagens”, como os chamava Clastres, uma atitude recíproca e complementar àquela da razão científica ocidental que a etnologia tenta ultrapassar, conforme diz o autor em “Entre o silêncio e o diálogo” (1968). Isto é, partem de um modelo ocidental de racionalidade, a lógica do terceiro excluído (algo não pode ser semelhante ao que é contrário a si, o paradoxo é inaceitável) e podem projetar nos “selvagens” simplesmente a “outra face da moeda”.

Clastres já foi também considerado um continuador das hipóteses de Kropotkin (no clássico *O Apoio Mútuo*) – confira Cappelletti (1989). Kropotkin apresenta em sua obra uma crítica a dominância da competição na evolução dos humanos e demais seres vivos, enfatizando o apoio mútuo. Nesta obra, mostra que o senso de comunidade e a entrega pessoal à vida coletiva predominam sobre a competição, apesar de não excluí-la. Como faria Clastres, Kropotkin aponta

---

5 Parafrazeando comunicação pessoal de Perrone-Moisés de um dito que lhe é familiar.

6 Isto remete ao potencial do líder ameríndio de voltar-se contra seus próprios seguidores. O “chefe” cheira a perversão, já que está no lugar paradoxal da relação entre humanidade e não-humanidade ou mesmo desumanidade, entre amigos e inimigos (confira Seeger 1980 e Drago [no prelo]).

7 Sendo a mais potente aquela apresentada em *A Sociedade contra o Estado* (2003[1974]), questionando a determinação da economia sobre a política e invertendo-a. A dominação política é a própria constituição da divisão entre dominantes e dominados.

para a importância da generosidade contra a desigualdade, dando exemplos de povos indígenas que faziam festas em que distribuíam seus pertences. Visava criticar os pressupostos do darwinismo social, daí sua polarização a favor do apoio mútuo.

Uma obra de antropologia muito semelhante à de Kropotkin, que compila dados etnográficos das mais diversas áreas do globo, como a do anarquista russo, é o *Enasio sobre a dádiva* de Marcel Mauss: nesta obra as dicotomias radicais entre interesse e desinteresse, personalismo e coletivismo, obrigação e liberdade etc. são nuançadas. Nela, inclusive, fala-se de uma forma competitiva de solidariedade, a dádiva agonística, na qual os doadores competem por prestígio para ver quem dá mais: as festas de potlatch. Creio que Mauss acrescenta à perspectiva solidarista de Kropotkin um tempero ameríndio. Já no potlatch o autor antevia a obrigação da generosidade dos líderes políticos e rituais em busca de prestígio, uma tese cara à antropologia política clastriana, bem como o engrandecimento pessoal e a capacidade de constituir vínculos através da dádiva, temas que tomaram forma renovada na recente etnologia política ameríndia (confira Sztutman 2005).

Enfim, suponho que alguns participantes do curso livre possam ter optado pelo “bom selvagem” idealizado ao invés do “mau selvagem” irracional. Mas, durante este primeiro contato que tiveram com as questões ameríndias trazidas pela Antropologia, alguns identificaram nos indígenas as mesmas marcas da violência, da desigualdade e do poder contra as quais se opõem, não vislumbrando um meio termo instável entre o “bom” e o “mau”. A dificuldade do diálogo apresentou-se numa certa desconfiança de alguns dos participantes do curso em relação a um suposto “relativismo” antropológico que possibilitaria aceitar aquilo que, a seus olhos, já não fazia mais os “selvagens” tão “bons”, nem tão “loucos”. É como se a exposição cínica da alteridade tivesse-lhes revelado, nas palavras do antropólogo Marshall Sahlins, a “natureza malévola” do humano no seio dos próprios “selvagens”. Uma natureza que não mais levasse à “anarquia”, como pressuporiam os hobbesianos, mas à dominação. Suporiam ter encontrado entre os ameríndios o oposto da igualdade que defendem. Ora, os “ocidentais” não se contentam com meio termo: ou a hierarquia, ou a igualdade (Sahlins 2005: 83). Recusariam o paradoxo. Uma recusa pouco ameríndia.

Mas também uma recusa pouco anarquista, se considerarmos a dialética serial de Proudhon e sua maneira de encarar as contradições sem termo, como faz em *Sistema de Contradições Econômicas, ou, A Filosofia da Miséria*. Ou a reflexão que o Ativismo ABC faz a respeito da “diagonal com tendência à horizontal” e em obras que inspiraram este coletivo, como o libelo de Jo Freeman, “A Tirania das Organizações Sem Estrutura” (1970). Nele a autora, uma feminista norte-americana muito lida pelo movimento anarquista ressurgido a partir do anti-capitalismo do final do século XX e começo do XXI, fala da importância da organização de assembleias, da divisão de

tarefas e de assumir cargos rotativos como forma de localizar e distribuir o poder que fica escondido quando grupos se formam ao redor de pessoas influentes. Escusado certo estrutural-funcionalismo de sua noção de “estrutura”, o pressuposto de Jo Freeman parece semelhante ao ameríndio: o germe do poder está presente nas relações humanas, não pode ser destruído, mas deve ser controlado e amplamente distribuído para ser melhor contido – e, por que não, contrariado. Que paradoxo seria este: anarquia com hierarquia?

De qualquer forma, encontram-se ambos, antropólogos e anarquistas, numa perspectiva a partir da qual tem-se “uma consciência aguda do alcance das possibilidades humanas” (Graeber 2011 [2004]: 27). David Graeber identifica fragmentos de antropologia anarquista desde Frazer até Mauss, passando por Radcliffe-Brown (chamado de Anarchy Brown na juventude) – interessados em organizações sem um “mercado” como o conhecemos ou dotadas de uma outra forma de “mercado” (as “economias da dádiva” maussianas) ou sem Estado, o que mais tarde seria chamado por Clastres de “contra o Estado” (Graeber 2011 [2004]).

Ainda, deparamo-nos com uma questão pertinente para a Antropologia que visa compreender os conceitos da “filosofia nativa” ameríndia: noções como hierarquia, linhagem, gênero, obrigação, igualdade, liberdade e política serão sempre as mesmas em todo lugar? O diálogo entre povos tão distintos não levaria, numa dialética sem síntese e relacionista, à transformação destas noções? Uma transformação que não é apenas teórica, mas pode ser prática, se levarmos em conta que a filosofia ameríndia é uma filosofia corporal, como tantos antropólogos defendem (confira Falleiros 2011).

\*

## **Entre comparações**

Ainda que difícil, o diálogo entre anarquistas e ameríndios, passando pela etnologia ameríndia, não é impossível. A própria concepção de “diagonal com tendência horizontal” do Ativismo ABC sofreu influência de minhas pesquisas junto aos indígenas, tendo sido bem aceita entre companheiras e companheiros anarquistas. Mas outros elementos podem somar a este diálogo.

Ao meio do curso livre foram levantados temas para novas discussões, a meu pedido, pelas próprias pessoas que participavam: “poder, liderança: como lidar com a noção de liderança não institucionalizada ou hierarquizada”, “experiência e saber na relação entre novos e velhos”, “transmissão de conhecimento e poder”, “distribuição da riqueza e divisão sexual do trabalho”. Todos eles, curiosamente, muito caros à etnologia ameríndia. Presentes, por exemplo, na obra da antropóloga Vanessa Lea (1992, 1995, 2002), de quem procurei um texto mais geral e que abordasse

diretamente a questão de gênero (Lea 1994). Tais temas nos sugerem que este diálogo está sendo buscado, ajudando a iluminar dilemas experimentados pela experiência dos participantes do curso.

Quanto ao tema das confederações, não entramos nos pormenores conceituais que distinguiriam federação de confederação: a primeira supostamente dotada de um centro decisório (como a federação de Estados dentro de um Estado maior), a segunda sem este centro (confira Perrone-Moisés e Sztutman 2010). Foi lembrado, todavia, que se tratavam de federações ou confederações de coletivos e não de indivíduos. Já que a distinção é cara ao anarquismo: correntes intituladas plataformista e especificista, sob influência de Errico Malatesta, Bakunin, Nestor Makhno, dentre outros, defendem federações de indivíduos com um enfoque de atuação política regional sobre movimentos sociais, organizadas em círculos concêntricos de níveis de participação política que, curiosamente, mostram-se bastante hierarquizados: círculos concêntricos que remeteriam, para os antropólogos, à “hierarquia” de Louis Dumont (1966), na qual o central engloba o seu contrário, a periferia. Mas o tema tem sido importante desde as discussões feitas por Proudhon, que não pensava “federação” diferente de “confederação”: associação de coletivos descentralizada. Prática que tem sido vivida pelo Ativismo ABC em constantes contatos com outros coletivos e organizações, seja informalmente (como na relação que temos com outros coletivos que frequentam a Casa da Lagartixa Preta atualmente: Parkour ABC, coletivo Ninguém, MPL ABC, grupo de jongo Preta Bandera etc.), seja formalmente (como a que formamos na Rede Espaços Autônomos há alguns anos atrás, já não mais ativa, envolvendo relações de apoio mútuo, mutirões e eventos).

Mas considerando apenas as federações ou confederações estudadas no curso livre, traçamos um quadro que, antes de ser comparativo, seria um quadro dialógico. Pois levantamos os pontos importantes da federação proudhoniana conforme a compreenderam os participantes (o que inclui sua própria perspectiva sobre a questão), tomados como pontos de partida e de perspectiva sobre os demais casos – ameríndios –, propondo um diálogo (não uma comparação cultural relativista ou uma busca por universais)<sup>8</sup>. Equiparamos aos pontos ao que poderíamos identificar na confederação dos Tamoio e na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e obtivemos o seguinte desenho:

<b>Proudhon</b>	<b>FOIRN</b>	<b>Tamoio</b>
<i>Sem hierarquia</i>	+ - <i>Hierarquia</i>	?
Horizontalidade, baixo → cima	+ - Horizontal, baixo → cima	Horizontalidade, baixo → cima
Não institucionalizada	Institucionalizada	+ - Institucionalizada
delegados	cargos	chefes
livre associação, sem separação	não se separam oficialmente	casa e separa (parentesco)
Economia → Política	Política diplomática (+ - Estatal)	Guerra → Política

A federação proudhoniana seria uma rede de organizações, coletivos, sindicatos,

cooperativas, comunas etc. que não teriam entre si nenhum tipo de hierarquia – uma “confederação” no sentido estrito. Já a FOIRN, vista nos dados e análises de Renato Soares, pareceu-nos manifestar um efeito da hierarquia mitoprática rionegrina da cobra grande<sup>9</sup>, que trata os povos mais próximos da cabeça e das cabeceiras do rio como mais elevados e ritualmente atuantes que os do rabo e da foz. Por outro lado, haveria entre grupos mais elevados do Rio Negro, segundo Soares, uma espécie de alternância de poder e mesmo inversão de hierarquia no que concerne sua influência dentro da federação de organizações. Quanto à confederação dos Tamoio, estudada por Perrone-Moisés e Sztuman (2010), não conseguimos identificar nada a respeito da importância maior ou menor dos coletivos partícipes.

O segundo tópico é o princípio proudhoniano da horizontalidade nas assembléias e das decisões “de baixo para cima” em se tratando da relação entre dado coletivo e um coletivo destes coletivos, uma “federação”. Na FOIRN a duplicidade aparece no fato de que a Federação representa toda a região perante o Estado e os interesses capitalistas, servindo como uma espécie de tampão, porém com acesso privilegiado a recursos, tomando decisões sobre os projetos. Entretanto, as aldeias e pequenas organizações gozariam de uma independência muito grande na prática, sem influência da Federação em sua vida e política cotidianas. Já a horizontalidade Tamoio operaria nas assembléias de anciãos locais – já que o próprio nome “tamoio” refere-se a ancião ou avô –, a independência local sendo tanta que as traições e alianças com rivais irrompiam com facilidade.

A noção de instituição, muito mencionada atualmente pelos anarquistas que praticam a pedagogia libertária, surge como sinônimo de organizações separadas das demais pessoas, aparelhos burocráticos estatais controlados, hierarquizados e organizados nos moldes do próprio Estado, as “instituições totais” (Foucault 1987 [1975]). Foi acionada para identificar na proposta de Proudhon uma negação desse tipo de aparelho burocrático, já que considera a assembléia como a própria, senão única, manifestação da organização coletiva. A FOIRN, sendo uma organização não governamental registrada e atuante junto ao governo, com cargos, funcionários e burocracia, foi considerada institucional. A confederação dos Tamoio, por sua vez, dada a existência dos grandes líderes e de uma suposta gerontocracia, foi considerada mais ou menos institucional... De fato a noção de instituição estatal parece não dar conta de certos elementos do mundo ameríndio ou, por outro lado, apenas dar conta daqueles que estão em relação direta com o Estado atualmente. Todavia, se pudermos recuperar alguns elementos das instituições totais para dialogar com as ameríndias, encontraremos curiosas inversões, como o panóptico invertido que Sztutman (2005) vê na exposição do “chefe ameríndio” no centro das atenções, perante aqueles com quem deve ser generoso. Observei (sendo observado...) a mesma realidade na entrega do trabalho ritual no centro

---

9 Uma cobra mitológica que teria subido o Rio Negro desde a fós do Amazonas, da qual saíram as populações que habitam a região.



da aldeia a'uwê-xavante aos olhares vigilantes e seguros nas casas de sua periferia (Falleiros 2011: 339-340).

O problema da institucionalização de instâncias de poder está ligado a uma certa posição que, em Proudhon, é ocupada pelo delegado, porta-voz entre seu coletivo e as reuniões da federação anarquista. Seria tal cargo já uma instância de poder? Os cargos da FOIRN distribuídos entre pessoas de certos povos, organizações e aldeias, bem como os clássicos chefes ameríndios Tamoio, parecem ter também um papel de delegação como mediadores dotados ora de prestígio, ora de um certo poder em relação à burocracia (no caso rio negrino), mas o que poderiam tais delegados além de portar a palavra alheia?

Quanto a aliança entre os coletivos, Proudhon apresenta uma proposta um tanto paradoxal: a participação federativa de cada um se daria por livre associação e – justamente por não haver nenhum coletivo impondo sua vontade sobre os demais através da guerra (o Estado e a guerra aparecem diretamente associados, figuras de uma aliança forçada), o que seria motivo para imediato rompimento – ninguém desejaria a separação, instaurando-se uma espécie de paz global... Quanto à FOIRN, soubemos que sua influência é forte o bastante para que qualquer organização política indígena na região seja filiada a ela ou desapareça por pura falta de influência. Todavia, as descontentes com o processo, sem se desfiliarem oficialmente, debandariam das instâncias organizativas e deliberativas, esvaziando a federação e tornando-a inoperante, como teria ocorrido há algumas décadas em protesto ao vínculo original da federação ao regime militar brasileiro. Já os Tamoio seriam vinculados e desvinculados por movimentos contínuos de casamento e separação, de alianças e rompimentos de parentesco tanto entre afins quanto entre irmãos e parentes agnáticos. Perrone-Moisés e Sztuman apontam, a partir das fontes, uma crítica à suposição de que os Tamoio formariam uma união indígena contra a colonização (2010).

Por último, o quadro que considera os princípios da política deve ser entendido a partir do debate de Proudhon sobre a mutualidade, que pensa o intercâmbio econômico de uma maneira quase igual à de Marcel Mauss: considera o fundamento básico da troca como sendo a do mesmo pelo mesmo, o crédito pelo crédito, a dívida pela dívida – estes mesmos penhores que aliarão os coletivos economicamente, afirma o autor, fazem-no também politicamente. Enfim, para Proudhon, a política federativa seria simplesmente uma manifestação da própria economia mutualista. O princípio da política da FOIRN, por sua vez, caracteriza-a como instância político-diplomática, seu motor a necessidade do relacionamento entre povos indígenas e Estado, envolvendo tanto questões econômicas – a relação dos povos com o mercado, pesca, mineração – quanto os problemas da violência – conflitos por terras, proteção de fronteiras, serviço militar, nenhum deles tomados como causalidades finais. Já os Tamoio fariam da guerra o motor de sua política, o motivo e o resultado. Política como um caso da guerra: seriam os indígenas foucaultianos? Curioso é também pensar a

guerra para Proudhon: seria ela inimiga da economia? De qualquer modo, a guerra ameríndia teria, conforme os textos lidos, um vetor contrário à guerra de Proudhon: recusa da aliança e, no limite, do Estado, ao invés de imposição da aliança e do Estado.

Ademais, o quadro aponta para questões apenas sugeridas, como a relação entre chefia, guerra, economia e política, que pode ser antevista em diálogo com formulação de David Graeber sobre o tema:

“Mauss demonstrou que, na verdade, tais economias eram realmente "economias da dádiva". [...] Elas teriam achado profundamente ofensivo que a premissa das transações econômicas fosse buscar o maior lucro possível – ao menos das transações que envolvessem aqueles que não são inimigos. [...]. É significativo que um [antropólogo anarquista] – Pierre Clastres – tenha se tornado famoso por elaborar um argumento similar no nível político” (Graeber 2011 [2004]: 42)

Eu diria que Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva*, já vislumbra que a economia é política, não está apartada dela, a dádiva é um ato político, de liderança, de subordinação e insubordinação.

Enfim, Graeber nota como o empreendedor dadivoso, valorizado pelo que dilapida, sem poder acumular economicamente, assemelha-se ao chefe ameríndio, aquele que precisa agir com generosidade e sob tantas cobranças e riscos que o impedem de acumular poder (Graeber 2011 [2004]: 43-44). O problema da hierarquia é colocado já como inversão: o lugar do poder torna-se o lugar do anti-poder e a hierarquia, expressa em encargos rituais e posições de liderança, torna-se anti-hierarquia, dilapidação do poder.

Por outro lado, o que dizer sobre a guerra? A reflexão de Graeber ecoa a de Proudhon e tantos outros socialistas e anarquistas: parece não ser a guerra, mas a economia, a base da política. O autor não deixa, contudo, de refletir sobre o problema da guerra (ou da guerra imaginária) e do agonismo, porta aberta por Mauss: para Graeber a guerra “volta” a ser inimiga do Estado, não só favorecendo a dissidência mas, sob a forma atenuada da festa agonística, favorecendo a própria aliança. O que ecoa a percepção de Lévi-Strauss do jogo como atenuante da guerra ameríndia (1976 [1962]).

Em meio a tantas considerações sobre a guerra, um diálogo entre as reflexões anarquistas e ameríndias possibilita a constatação de um paradoxo. Se a guerra é positiva em termos de liberdade anti-estatal, por outro lado, não deixa de representar também um perigo estatista.

A guerra caminha em direção ao Estado quando praticada não através da ruptura de alianças mas pela constituição de alianças forçadas – o que se costuma chamar de “guerra de conquista”. Por outro lado, corre o risco de se tornar tão intensa a ponto de impedir a própria aliança, princípio

básico do federativismo. O que já se antevia na filosofia da mito-história política ameríndia, como a manifesta na gesta de Kailawa (Perrone-Moisés 2011). Gesta que trata da duplicidade negativa dos extremos da guerra: ao mesmo tempo que recusa a aliança, já que Kailawa, grande líder guerreiro, não se casa nem alia-se a outros coletivos, ela também exercita a aliança forçada através da captura de infantes sobreviventes dos povos que massacrava, transformando-os em seus futuros soldados. São extremos dos quais os ameríndios nos ensinam a manter uma boa distância. É neste sentido que vejo como uma forma potencialmente federativa de organização, as classes de idade a'uwẽ-xavante, operam como máquinas orgânicas, de práticas corporais, de atenuação competitiva da guerra (Falleiros 2011: 330-331 passim).

Enfim, no processo de comparar federações ou confederações, deve-se considerar o diálogo como fundamentalmente polifônico (Bakhtin 1988 [1981])<sup>10</sup>. Quando se fala em hierarquia, por exemplo, do que estamos falando afinal?

A definição proposta pelos participantes buscou definir “hierarquia” associando-a a privilégio, gradação de poder, gradação de prestígio, opressão. O que ocorre quando a gradação de prestígio é acompanhada, por outro lado, de uma redução do poder? Os eixos se cruzam e se invertem, já não mais podendo se falar em hierarquia “propriamente dita”, ao menos no sentido que anarquistas a concebem.

\*

### **Para uma pesquisa sobre o diálogo entre confederações**

Finalmente, este curso foi pensado como primeiro experimento de um diálogo que tateia. Tateia em diversos níveis, como nos das técnicas do corpo, por exemplo<sup>11</sup>.

Quanto às confederações, pouco se fala na literatura sobre os A'uwẽ-Xavante do caráter confederativo de sua organização coletiva. Maybury-Lewis (1984 [1967]) deu largas pistas sobre isso ao identificar ao menos dois elementos marcantes sobre as relações entre aldeias: acolhimento de minorias políticas vindas de outras aldeias e circulação ampla de membros de certas classes de idade numa fase da vida marcada por intensos rituais e práticas corporais. Ademais, o próprio

---

10 O dialogismo baktiniano foi trazido para a reflexão sobre ameríndios, especificamente os A'uwẽ-Xavante, por autores distintos (Graham 1990 e 1993, Medeiros 1991) talvez mais influenciados pelo seu diálogo com os indígenas do que entre si (ambos não fazem referência mútua), para tratar tanto da estrutura narrativa de seus mitos quanto das formas expressivas de seu discurso político.

11 Nesse sentido, tenho buscado outros experimentos – mais lúdicos ou rituais – trazendo para anarquistas ou simpatizantes do anarquismo algumas técnicas do corpo a'uwẽ-xavantes, como o diálogo polifônico estudado por Graham ou o futebol de duas bolas que os indígenas praticam em algumas aldeias: maneiras de se constituírem mais de um centro, em relação um com o outro mas diversos do Um. Práticas associadas às já mencionadas classes de idade a'uwẽ-xavantes.

caráter multi-linhageiro de uma aldeia a'uwê-xavante, sua renomada assembléia política (o *warã*) e suas complicadas organizações de grupos esportivos, de trabalho e rituais (e suas disciplinas corporais) da reciprocidade circular entre as classes de idade presentes em todo o território a'uwê-xavante – faz lembrar velhas concepções a respeito da condição multi-comunitária, como diria Clastres, de uma aldeia Jê. Essa vida confederativa a'uwê-xavante se relacionaria, contudo, com poderes exteriores – sejam elas míticos e cosmológicos (como a onça de quem roubaram a técnica do fogo em seus primórdios) ou institucionais (como a Funai) através da predação. Os a'uwê-xavante, invertendo a hierarquia, tomam do Estado aquilo que ele lhes deve dar, predando-o. Tomam a iniciativa para si ao invés de subjugarem-se à dádiva supostamente generosa que o Estado lhes deve após tomar seu território e privá-los de seus recursos.

Para Proudhon, a federação, marcada pela livre aliança, não pode aceitar a presença de um Estado em seu seio. Repúdio total ao Estado, marca do discurso de diversos anarquistas. Todavia, seguindo o exemplo a'uwê-xavante, outros anarquistas podem pensar maneiras diversas de travar esta tensa relação. O Ativismo ABC tem debatido uma maneira de se relacionar com os poderes inimigos – Capital, Estado etc. – que parte do pressuposto que enquanto existirem, precisamos saber lidar com eles. Através da constituição de uma rede de coletivos, espaços e experimentos mais radicais, recusando Capital e Estado na busca da autogestão, apoio mútuo e formas de relação com não-humanos que envolvam, por exemplo, permacultura e agroecologia. Todavia, concebe também espaços e organizações que contêm em si a duplicidade, lugares de mediação, operando como porta entre o mundo capitalista e outro mundo possível, captando seus “recursos” que incluem também gente, trazendo-os para o outro lado.

Esta ainda é uma hipótese estratégica não desenvolvida plenamente, tampouco um consenso certo, mas faz parte de uma reflexão que o Ativismo ABC tem feito. Esta reflexão já é efeito do diálogo mediado por mim como membro do coletivo e etnógrafo, influenciado pela relação dos A'uwê-Xavante com a potência exterior, da qual o Estado é a figura arquetípica. Enfim, concebe-se a necessidade de existência de uma vida comunitária, confederada, auto-regulada e que operaria de algum modo independentemente da existência do Estado mas que, dada sua presença, desenvolve uma maneira peculiar de se relacionar com ele: exemplos ameríndios não faltam.

Desde a crítica de Lévi-Strauss, depois da de Boas, aos projetos comparativos – rememorada por Sérgio Cardoso (1995) ao indagar o método comparativo da antropologia política de Lapierre –, sabe-se que as diversas relações de poder não precisam ter as mesmas causas, tampouco os mesmos efeitos, ainda que haja alguma semelhança entre elas quando observadas em coletividades diferentes. Levando isso em conta, seguindo as pistas sugeridas por Lévi-Strauss (aprendidas de Boas), a comparação de histórias pode ser um diálogo que favorece a troca de experiências, como quem conta o que viveu um para o outro numa mesa de bar ou em volta de uma fogueira. Seus

percursos pessoais e coletivos, sua relação com a história do Estado, sua visão do tempo e da história, as histórias que contam e seus sentidos. São processos de diálogo, aprendizado e narrativa presentes já na etnografia, quando esta se dá ao trabalho de memorar e mimetizar elementos do “pensamento selvagem”.

Cabem, agora, mais pesquisas de campo, tanto entre anarquistas quanto entre ameríndios.

\*

## **Bibliografia**

BAKHTIN, Mikhail

1988 [1981]. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin. University of Texas Press.

CLASTRES, Pierre

1968. “Entre o silêncio e o diálogo” in *Lévi-Strauss*. L'arc. São Paulo.

2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Cosac & Naify, São Paulo.

CARDOSO, Sérgio

1995. “Fundações de uma antropologia política”. *Revista de Antropologia*. v. 38 n. 1. São Paulo.

DUMONT, Louis

1966. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris. Gallimard.

FOUCAULT, Michel

1997 [1975]. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis. Editora Vozes.

GRAEBER, David.

2011 [2004]. *Fragmentos de uma Antropologia Anarquista*. Porto Alegre. Deriva.

GRAEBER, David e LANNA, Marcos.

2005. “Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o Dom’”. *Revista de Antropologia* 48 (2).

GRAHAM, Laura.

1990. *The Always Living: Discourse and the male lifecycle of the Xavante indians of Central Brazil*. Ann Harbor. UMI.

1993. "A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discourse in Xavante". *American Ethnologist* 20(4).

KROPOTKIN, Piotr.

1902 [2012]. *Apoio mútuo: um fator de evolução*. Porto Alegre. Deriva

LEA, Vanessa.

1992. "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil", *Man*. 27. London.

1994. "Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): Desvelando Representações Desgastadas". *Cadernos Pagu*. n. 3. Campinas.

1995. "The houses of the M bengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization", in CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (orgs.). *About the House*. Cambridge. Cambridge University Press.

2002. "Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebengokre do Brasil Central", IFICH, Campinas. UNICAMP.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1944. "Reciprocity and Hierarchy", *American Anthropologist*, vol. 46, no. 2.

1976 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo. Companhia Ed. Nacional.

1985 [1949]. "O feiticeiro e sua magia", in: *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

2009 [1955]. *Tristes trópicos*. São Paulo. Companhia das Letras.

LIMA, Tânia S.

2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia*, V. 54 No 2.

MACEDO, Valéria.

2012. "Vetores porã e vai na cosmologia guarani", *Revista Tellus*. n.21

MAYBURY-LEWIS, David

1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Francisco Alves Editora.

MAUSS, Marcel

1981. *Ensaio de Sociologia*. Editora Perspectiva. São Paulo.

2003 [1950]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify.

MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues

1990. *O dono dos sonhos (Um estudo das narrativas do índio xavante Jerônimo Tsawe)*. (Dissertação de mestrado). Teoria Literária e Literatura Comparada. Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

2011. “Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia* (54/2).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato

2010. “Notícias de uma certa confederação tamoio”. *Mana* 16(2).

PROUDHON, Pierre-Joseph

1986. *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. RESENDE e PASSETI (orgs.). Editora Ática. São Paulo.

2001 [1863]. *Do Princípio Federativo*. Editora Imaginário. São Paulo

2003 [1846]. *Sistema das contradições econômicas, ou, Filosofia da miséria*, Ícone, São Paulo

SAHLINS, Marshall

2005. “Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy: the Western Illusion of Human Nature”. *The Tanner Lectures on Human Values*. Michigan

SEEGER, Anthony

1980. *Os Índios e Nós*. Editora Campus, Rio de Janeiro.

SOARES, Renato M.

2012. “Das comunidades à federação: associações indígenas do Alto Rio Negro”.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo.

ZSTUTMAN, Renato

2005. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.