

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Anarquismo, Moral e Estado - a proposta anarquista de dissolução do Estado em diálogo com a tradição havaiana

Nuno Miguel Paulino Rosa Vilar

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor, José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2024



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Anarquismo, Moral e Estado - a proposta anarquista de dissolução do Estado em diálogo com a tradição havaiana

Nuno Miguel Paulino Rosa Vilar

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor, José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2024

Aos meus avós e à minha mãe

Resumo

Este trabalho está dividido em três partes. Na primeira caracteriza-se o pensamento clássico anarquista, e a sua proposta de dissolução do Estado assente no questionamento da sua legitimidade. O anarquismo é sobretudo um pensamento moral, de contornos aristotélicos e assente numa conceção de indivíduo herdada do Iluminismo. Na segunda parte, com base na proposta de desenvolvimento de um Estado-arcaico no Havai por parte do arqueólogo Patrick Kirch, descreve-se a evolução cultural da sociedade havaiana e dos seus antecessores da Polinésia que conduziram a uma mudança nas suas estruturas éticas, materializados pelas ideias de *mana* e *kapu*, que culminaram na passagem entre uma sociedade de chefia e uma assente numa soberania sagrada que une religião e política. Na parte final explica-se como a emergência do Estado-Nação dependeu da separação entre a dimensão religiosa e a política na sociedade europeia e como a legitimidade do Estado é construída racionalmente pela tradição da soberania herdada de gregos e romanos e compara-se as estruturas sociais da sociedade havaiana com a europeia para problematizar a proposta anarquista de dissolução do Estado. Conclui-se que o Estado-arcaico havaiano não foi um acontecimento contingente e fortuito. Foi a conceção particular do Estado como contingente da evolução das sociedades por parte do anarquismo clássico que permitiu conceber a possibilidade de dissolução do Estado. As estruturas do Iluminismo que concebiam o indivíduo autónomo, o contexto histórico da modernidade e o ambiente secular em que o pensamento anarquista se desenvolveu determinaram as possibilidades de mudança preconizadas pelo anarquismo clássico.

Palavras-Chave: Anarquismo, Soberania Sagrada, Estado-arcaico, Estado-Nação, Havai, Legitimidade.

Abstract

This work is divided into three sections. The first outlines classical anarchist thought and its proposal to dissolve the state, questioning its legitimacy. Anarchism is primarily a moral philosophy with Aristotelian elements and a concept of individual autonomy rooted in Enlightenment ideals. The second section, drawing on archaeologist Patrick Kirch's analysis of early Hawaiian society, discusses cultural evolution in Hawaii and Polynesia, leading to shifts in ethical structures. Key concepts like *mana* and *kapu* signified a transition from a chiefdom society to one founded on sacred sovereignty, merging religious and political realms. In the final section, the emergence of the modern nation-state is examined, emphasizing the split between religious and political spheres in European society. This separation contributed to a rationalized concept of state legitimacy inherited from Greek and Roman traditions. Hawaiian and European social structures are compared to critique the anarchist proposal for state dissolution, concluding that the archaic Hawaiian state was not a random development. Instead, classical anarchism's notion of the state as a contingent outcome of societal evolution made the idea of state dissolution conceivable. The Enlightenment's autonomous individual, modernity's historical context, and secular conditions fostered the transformative possibilities envisioned by classical anarchist thought.

Keywords: Anarchism, Sacred Sovereignty, Archaic State, Nation-State, Hawaii, Legitimacy

Índice

Dedicatória	i
Resumo	iii
Abstract	v
Introdução	1
Capítulo 1. Anarquismo e o Estado	13
1.1. Modernidade e História: Tradição e Ideologia no despertar do Anarquismo Clássico	13
1.2. Filosofia, Teoria e Prática do pensamento clássico anarquista	18
1.3. Princípios do Anarquismo clássico sobre o Estado	22
Capítulo 2. As sociedades da Polinésia e os Estados-arcaicos Havaianos: Evolução e Cultura	29
2.1. História e Antropologia: Política e o desenvolvimento do Estado	29
2.1.1. Antropologia, Anarquismo e Política	32
2.1.2. Teorias e debates sobre a emergência do Estado	37
2.2. As sociedades da Polinésia: História e Cultura	42
2.3. Os Estados-arcaicos Havaianos	49
Capítulo 3. Os Estados-nação: Anarquismo, Moral e Modernidade	61
3.1. O desenvolvimento dos Estados-Nação	61
3.2. O que nos ensinam os havaianos sobre a emergência do Estado	67
3.3. Porque falhou o projeto político anarquista sobre o Estado e enquanto projeto de sociedade ideal	71
Referências Bibliográficas	78

Introdução

O Estado é um modo de organizar a sociedade que é transversal a diferentes culturas e acredita-se ter, hipoteticamente, 6000 anos de existência. Desenvolveu-se, numa visão holista, como uma resposta previsível por parte das sociedades quando estão presentes um conjunto de condições naturais e culturais¹, o que significa que a sua construção não obedeceu a uma causalidade histórica determinística ou “evolutiva”. O desenvolvimento histórico do Estado é um tema recorrente na história da antropologia e o interesse por ele deve-se sobretudo à natureza do Estado como modo de organização e controlo social². Os estudos precusores da antropologia moderna, cujo exemplo central é *Ancient Society* de Lewis Morgan, assentes numa visão não-relativista, colocaram em causa os paradigmas herdados do Iluminismo sobre a origem e desenvolvimento do Estado. As teorias avançadas por pensadores como Rousseau ou Locke centravam-se sobretudo na arquitetura jurídica, nas ideias de contrato social ou no estado da natureza. O pensamento embrionário da antropologia neste domínio procurou identificar, numa perspetiva evolucionista, os pontos de transição entre diferentes modos de organização social e a origem do Estado, questionamento que era inerente ao conhecimento da existência de organizações sociais e políticas distintas do modelo institucional do contexto da modernidade. Esta perspetiva evolucionista procurava ainda salientar as diferenças entre as sociedades etnocentricamente denominadas como “primitivas” face às “não-primitivas”, ou seja, as sociedades onde se moviam os primeiros antropólogos (Barnard 2022).

É justamente pelas diferenças entre organizações políticas que a antropologia, herdeira de uma longa tradição de pensamento filosófico sobre o Estado, avançou com um conjunto de interpretações que viriam paulatinamente a relativizar muitas das categorias com que se construíam as grandes narrativas históricas sobre as fontes do poder ou a legitimidade política. É significativo salientar que o conhecimento que temos sobre as estruturas políticas da antiguidade, consideradas ou não como Estados e através das quais é possível estabelecer comparações com a modernidade, se resumem, na sua quase totalidade, a vestígios arqueológicos. Esta constatação implica ponderar os limites ao conhecimento quando se considera o Estado como um processo uniforme na história humana. Em sentido contrário, o conhecimento que temos sobre sociedades que não possuíam Estados assentam sobretudo num imenso e precioso acervo descritivo por parte da antropologia e é pelos limites impostos por estas duas realidades que a interdisciplinaridade é um elemento fecundo nos diversos argumentos em diálogo. É justamente num eixo entre a arqueologia, a história e a antropologia, entre

¹ “predictable response to certain specific cultural, demographic, and ecological conditions.” (Carneiro 1970, p.738).

² “a mode of grouping and control of people” (Barnard 2010, p. 667).

distintas formas de evolução material e organização social, entre mundos com e sem Estado, com diferentes graus de exercício do poder, entre estruturas políticas assentes na coerção ou na persuasão, com governos centralizados ou mais diluídos e horizontais, que se entende ser fecundo pensar a ideologia anarquista clássica de finais do século XVIII e XIX e a sua proposta de desaparecimento do Estado através de uma das culturas mais exaustivamente estudadas pela antropologia: a sociedade havaiana.

Anarquismo e História

É no esteio das desigualdades e da tensão inerente aos contrastes sociais da Revolução Industrial e do período turbulento da Revolução Francesa que nasce uma das ideologias mais críticas do desenvolvimento do capitalismo e da consolidação do Estado-Nação: o anarquismo.

Surge na sua forma moderna a partir de meados do século XVIII, período caracterizado por um conjunto de mudanças culturais alavancadas pelas transformações tecnológicas, económicas e sociais das duas revoluções. Ao longo de um século, estas mudanças transformaram radicalmente as comunidades agrárias e artesanais que compunham o tecido social dos séculos anteriores. Estes acontecimentos foram socialmente disruptivos para a sociedade europeia do século XIX e os seus efeitos históricos imprimiram os mapas que caracterizaram a geografia das tempestades ideológicas que se seguiram.

É no século XIX que a consciência histórica, a imaginação social e as funções sociais que a acompanham, se fundamentam na produção das ideologias, conceito que adquire o seu sentido moderno a partir de 1850 e que permitirá redefinir o imaginário coletivo tradicional (Baczko 1985). As ideologias e os mitos políticos conceberam uma ontologia despojada de imaginário social e foi esta identidade que sustentou os confrontos políticos do período que dista entre a Revolução Francesa e o período posterior entre 1848 e 1870 que compreende a Primavera dos Povos, a guerra Franco-Prussiana e a Comuna de Paris. O anarquismo esteve no centro destes confrontos ideológicos que esgrimiam a legitimidade das formas políticas, opondo distintas, complexas e antagónicas visões do mundo. Todos partilharam e reproduziram, em diferentes graus e em mundivisões distintas, as estruturas históricas do Iluminismo. O Socialismo procurou antecipar de forma evolucionária o futuro, enquanto outros, como o Liberalismo, procuravam demonstrar os perigos inerentes à fragilidade da manutenção da ordem social, produzindo, com base nesses antagonismos, novos imaginários coletivos sustentados no aparecimento das classes sociais que dirimiram as representações ideológicas que criaram o esquema interpretativo das realidades sociais (e da História) em que se moviam.

Se considerarmos o século XVIII como o contexto em que os valores morais do Liberalismo, do indivíduo e do incremento da igualdade de direitos e liberdades, triunfam, o século XIX foi o período

das doutrinas sociais alimentadas por uma visão de mudança radical da história, da sociedade e das suas instituições. Os anarquistas vão procurar resumir estes dois séculos na frase, “*nem Deus, nem senhor*”, mote que, de igual forma, sintetiza a sua filosofia de exacerbação da potência e independência total do indivíduo que consagra o ideal iluminista de responsabilidade, autonomia e singularidade do ser humano.

Anarquismo e Estado

Um dos princípios teóricos e práticos central no pensamento clássico anarquista é a dissolução do Estado, de qualquer Estado que assente a sua legitimidade e autoridade na manutenção dos desequilíbrios e desigualdades potenciados pela organização económica das sociedades em que se desenvolve. O Estado é comumente caracterizado como uma estrutura política que exerce um domínio discricionário sobre o indivíduo pois ele é o expoente da representação do Poder e, como afirma Bourdieu³ seguindo Weber, a entidade que detém o monopólio sobre a violência física e simbólica que é aceite como legítima, elementos importantes para pensar a natureza do Estado. Em conjunto com a legitimidade, a burocracia e o território, são estes os princípios que comumente caracterizam o núcleo duro da definição de Estado.

Para problematizar este postulado anarquista é necessário compreender a construção histórica da legitimidade e da autoridade do Estado que a tradição clássica anarquista colocou em causa. É da natureza da legitimidade explicar as razões da aceitação de determinada organização política por parte das comunidades. Apensa a esta questão, existe uma outra que lhe é inerente: produziu a tradição clássica anarquista uma reflexão de pensamento sobre o Estado que nos permite pensar as condições da existência do Estado e da sua emergência? Não é uma prerrogativa importante da proposta de desaparecimento de uma estrutura social e institucional como o Estado o conhecimento da natureza do processo do seu desenvolvimento nas sociedades?

Para o anarquismo clássico a crítica ao Estado assenta no questionamento da autoridade política e da legitimidade deste último, procurando relevar o seu oposto, nomeadamente as dimensões morais da ilegitimidade do exercício do poder do Estado sobre a comunidade e os indivíduos. A ação do governo é entendida em termos de dominação para salientar o aspeto coercivo das relações políticas sob a égide do Estado, ou seja, na capacidade institucional em limitar a liberdade dos indivíduos. A questão da legitimidade do Estado relaciona-se com outro eixo da crítica anarquista, nomeadamente a questão da natureza do Poder. Este princípio centra-se em salientar os aspetos perniciosos da corrupção moral através do exercício do Poder procurando relevar a importância, também ela moral,

³ “detentor do monopólio da violência física e simbólica legítima” (Bourdieu 2012, p. 16).

de formas de comportamento e organização social que tendencialmente podem limitar ou diminuir os ímpetus negativos do Poder exercidos pelas estruturas políticas, como a auto-organização, o apoio mútuo ou a associação voluntária. Para o anarquismo clássico o Estado é um fator contingente, fortuito e não necessário da evolução das sociedades e é esta conceção que permite justamente conceber a dissolução do Estado em sociedades complexas.

No plano ideológico do anarquismo clássico o questionamento do Estado assenta ainda numa crença inabalável nas capacidades racionais e naturais do indivíduo para ultrapassar e dismantlar as fundações da arquitetura estatal. Este entendimento da potencialidade do indivíduo é uma herança do Iluminismo que se estendeu até ao século XIX e é fruto da ideia que a universalidade do ser humano consegue libertar o indivíduo dos constrangimentos da história para dos seus escombros emergir a essência, o universal do que é ser-se humano.

O anarquismo clássico procurou ser uma resposta política à desigualdade social que pautou a revolução industrial e o desenvolvimento do capitalismo, e uma resposta ética, de contornos aristotélicos, ao avanço da moral liberal dominante que não deixava espaço para uma conceção comunitária sobre o bem comum⁴. O anarquismo é um pensamento essencialmente moral que faz parte da capacidade especulativa e prática da procura pelos seres humanos de estenderem os limites da sua liberdade, de criarem regras e posteriormente subvertê-las, atitude com raízes profundas na história e que colidiu, em diferentes graus de intensidade, com os limites impostos pela natureza ou construídos socialmente através da cultura. O anarquismo é, por essa razão, um pensamento que se procurou emancipar da ideia moderna de política e encontrar respostas para o difícil equilíbrio do ímpeto humano em exercer o poder. O anarquismo clássico avançou com propostas assentes na cooperação e no desenvolvimento do carácter para ultrapassar os dilemas que se colocavam perante esse impulso do poder através de um discurso moral sobre os modelos políticos que se digladiavam na sociedade europeia de finais do século XVIII e ao longo do século XIX.

Os Estados-arcaicos havaianos

Os estudos sobre o Estado em antropologia assentaram, como referido, na interdisciplinaridade, recorrendo a campos tão distintos como a arqueologia, a história ou a sociologia. Os resultados destes estudos são parte do legado clássico da disciplina por focarem temas que são referências no seu desenvolvimento histórico, como a soberania sagrada, a dimensão simbólica da sociedade ou o parentesco. Foi igualmente com o auxílio da antropologia política, nascida no seio dos estudos

⁴ “inimical to the construction and sustaining of the types of communal relationship required for the best kind of human life.” (Macintyre 2007, p. XV).

africanistas, que se desenvolveram reflexões relevantes sobre a natureza do Estado. Os estudos sobre o Estado em Antropologia aportaram um conhecimento histórico transversal sobre esse modo de organizar a sociedade que assentam em três importantes contribuições, nomeadamente, um corpo interpretativo sobre as origens do Estado, a identificação e caracterização de diferentes tipos de Estado desde as suas origens até à modernidade e, por último, a identificação de condições internas e externas que concorrem para a formação dos Estados de um ponto vista histórico e descentrado da visão ocidental (Kurtz 2001).

As sociedades da Polinésia, em particular, possuem especificidades culturais e históricas que fornecem elementos importantes para os estudos que incidem sobre a evolução da complexidade das organizações políticas. Estes estudos permitiram diversas interpretações e explicações sobre os contextos sociológicos e históricos que influenciaram a origem ou o desaparecimento das estruturas éticas, logo políticas, dessas sociedades. A centralidade da Polinésia, e particularmente o Havai, no seio dos estudos sobre o desenvolvimento do Estado, assenta sobretudo na mudança entre uma sociedade de chefia para uma governada por uma soberania sagrada (Kirch 2010). As circunstâncias estruturais e históricas dessas mudanças são manifestas no aparecimento histórico tardio do Estado havaiano documentado nos escritos dos viajantes europeus no final do século XVIII e no acervo disponível pela memória histórica das tradições orais ou da arte havaiana. No seu conjunto, permitem uma leitura sociológica e cultural coerente relativamente à organização política da sociedade havaiana e à sua condição geográfica que lhe confere determinadas particularidades culturais e sociais quando comparada com outras sociedades da Polinésia.

No período histórico em que se desenvolve o Estado na Europa, mas numa geografia bem distante e isolada da modernidade, o arqueólogo Patrick Kirch (2010) defende que a sociedade havaiana desenvolveu entre três a quatro Estados-arcaicos, cada um governado por reis que assentavam o seu poder numa soberania sagrada, sinónimo de uma evolução cultural que transformaria a estrutura social de chefia na qual se tinha baseado durante séculos. O Poder organiza-se além dos limites do parentesco e os reis havaianos traduziram a sua legitimidade e autoridade por referência ao sagrado, numa união entre a dimensão política e a religiosa, recorrendo à manipulação ideológica do sistema moral da Polinésia estruturado nos princípios do *kapu* e na fonte instrumental de *mana*. No momento do encontro com os viajantes europeus, a dez anos da revolução francesa, as duas culturas partilhavam um modelo de organização política assente na legitimidade da soberania. A grande diferença entre as duas soberanias é o carácter sagrado da soberania havaiana. A ontologia havaiana deste período era expressa por uma relação íntima com a natureza. Os reis havaianos tornam-se sinónimo do universal, expressão da sociedade e manifestação da natureza em forma humana, e o desenvolvimento da sua estrutura política é concomitante de uma interconexão íntima com a dimensão sagrada da sociedade.

A evolução da sociedade havaiana permite assim corroborar a existência de uma organização social qualitativamente distinta da dos seus antepassados quando colocamos em destaque as estruturas éticas da soberania e essa consideração permite estabelecer elementos comparativos com a sociedade europeia para nesse exercício pensar sobre o processo de formação dos Estados em termos comparativos. A dimensão da organização política havaiana e a administração da vida social, a estratificação social assente numa soberania sagrada, a arte, a especialização artesanal e as distinções sociais, assim como a economia, os sistemas de produção e a organização do trabalho, passando pela religião e os cultos e rituais associados, são elementos que permitem atestar da complexidade social da sociedade havaiana e de como estes domínios estão implicados na emergência e sustentabilidade de um conjunto de estados-arcaicos no arquipélago havaiano.

Os Estados-Nação

O princípio da universalidade vai ser um dos elementos centrais na emergência dos Estados-Nação europeus através da concetualização racional do poder assente no conceito de soberania herdado da Grécia clássica e do Império Romano. Desde o século XII, a Europa vai assistir a uma disputa de poder entre a esfera do político, representado pelo rei e pelas monarquias, e a religiosa representada pela Igreja. Este processo intensifica-se nos séculos posteriores ao período medieval a partir do momento em que as monarquias, herdeiras das antigas realezas feudais assentes numa estrutura ética heroica, vão fortalecer o seu poder através da arquitetura social dos reinos que se convertem nas unidades políticas do continente europeu, processo concomitante de uma diminuição da referência cristã como poder político. É com Maquiavel, no início do século XVI, que a racionalização do poder político se funda na proposta de separação entre o poder secular e a religião, mas vai ser necessário esperar pelo final do mesmo século para que os princípios que legitimam o Poder do Estado sejam reformulados na tradição da soberania pelas teses do jurista e teórico político francês Jean Bodin. O Estado europeu vai assim nascer da disputa e separação entre os poderes da esfera política e religiosa, um processo lento, assente inicialmente na separação entre a coroa e o rei que era uma ideia já presente nos debates sobre transubstanciação ao longo do período medieval através da imaginativa teoria dos dois corpos do rei (Kantorowicz 1957, 2016). A dimensão política, associada ao poder do rei e dos príncipes, vai-se sustentar numa conceção sagrada do poder na qual os monarcas reivindicam a sua legitimidade por referência ao divino.

Com base no exposto, entende-se que existem elementos para um estudo comparativo entre o desenvolvimento dos estados-arcaicos no Havai e os Estados-Nação europeus que permite problematizar as conceções clássicas anarquistas sobre a natureza do Estado. Um dos objetivos centrais desta tese é procurar compreender comparativamente o processo de evolução cultural que

potenciou o desenvolvimento do Estado em duas sociedades distintas, a europeia de meados do século XVII-XVIII que viu nascer um conjunto alargado de Estados-Nação e a havaiana do século XVIII que desenvolveu entre três a quatro Estados-arcaicos, para nesse exercício problematizar a questão central na conceção clássica anarquista de ilegitimidade do Estado e do seu desaparecimento e inquirir se o pensamento clássico anarquista fornece elementos para pensar a origem e desenvolvimento do Estado. Procura-se igualmente articular o conhecimento extensivo por parte da antropologia sobre a dimensão política e religiosa da história das sociedades da Polinésia para relativizar a visão dominante do Estado-Nação nos processos de construção e desenvolvimento do Estado como pináculo da organização política na história da humanidade. Pretende-se também compreender a articulação entre elementos centrais na antropologia política como o poder, a soberania, a autoridade e a legitimidade, questões centrais da natureza do Estado. O poder é um fenómeno transversal às sociedades humanas, independentemente das condições e da forma das organizações, e a natureza da sua essência revela-se sobretudo nos efeitos que produz. No Estado, essa essência materializa-se na capacidade de interferir e influenciar sem paralelo todos os meandros da existência humana e onde o exercício legítimo da violência é apenas um exemplo dessa intervenção.

O primeiro capítulo é dedicado à caracterização do pensamento clássico anarquista e da sociedade europeia do século XVIII e XIX. Existem discordâncias na literatura sobre o anarquismo em delimitar o que se entende por anarquismo clássico, nomeadamente quais são os nomes que devem figurar no cânone. Essa dificuldade deve-se sobretudo à fluidez das ideias e princípios que caracterizam o anarquismo enquanto ideologia e pela biografia dos seus proponentes. Apesar destas considerações os autores considerados para esta tese são: William Golding, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Piotr Kropotkin e Mikhail Bakunin. O pensamento clássico anarquista desenvolve-se após a revolução francesa num período de crise dos regimes absolutistas, de perda da influência das concepções cristãs sobre a sociedade e sob a instituição da ideia de povo e dos direitos liberais em torno da construção do Estado-Nação. A Revolução Industrial, impulsionada pelos desenvolvimentos tecnológicos e científicos, mudaria radicalmente as estruturas sociais herdadas do feudalismo. Estes dois momentos da sociedade europeia foram profundamente inspirados pela herança do Iluminismo que estabelece uma conceção do ser humano e do universo distinta do período medieval que o antecedeu em que a influência do pensamento religioso se estendia a todas as esferas da vida. A desconfiança generalizada face à tradição, o processo de secularização e o desenvolvimento do pensamento científico que conduziria a um domínio generalizado sobre a natureza e a sociedade são elementos que caracterizam o impacto do Iluminismo na construção da modernidade.

O anarquismo incorpora diferentes tradições de pensamento e a natureza dos seus princípios é sobretudo moral. De Aristóteles herda a sua proposta de natural sociabilidade dos seres humanos e a importância do carácter e da comunidade no desenvolvimento moral, do Cristianismo o

desenvolvimento de um sentimento humanista, do Liberalismo os valores e direitos como a liberdade e a igualdade e com o Socialismo partilha a crítica às dimensões económicas, sociais e políticas resultantes da Revolução Francesa e Industrial. Os princípios filosóficos e teóricos do anarquismo clássico assentam numa visão naturalista da sociedade e na assunção da natural sociabilidade do ser humano onde a liberdade e a igualdade são elementos fundamentais para um desenvolvimento harmonioso de ambos. Das ideologias políticas que emergem após a revolução francesa, o Socialismo foi a corrente crítica das estruturas económicas e sociais dominantes neste período com o qual o anarquismo tinha maior afinidade e nesse sentido apresentarei uma breve caracterização das suas propostas. O pensamento do principal proponente do Socialismo, o francês Conde de Saint-Simon, é relevante para a conceção evolucionista e unilinear da História prevalecente no século XIX e em particular a influência que as ideias de progresso e evolução tiveram ao longo desse período e que são demonstrativas de como o socialismo estava tão engajado no projeto iluminista como os seus opositores.

Na última parte deste capítulo contextualiza-se sucintamente a emergência do Estado-Nação nos finais do século XVIII a partir de uma reinterpretação da tradição da soberania herdada de gregos e romanos, do papel das teorias do direito natural e do liberalismo que vão permitir ao Estado alcançar uma autoridade e legitimidade independente das monarquias suportadas pelo poder religioso para posteriormente introduzir os princípios que delimitam a proposta anarquista de dissolução do Estado. Esta proposta assenta substancialmente no questionamento da legitimidade e autoridade desta forma de organização social. A proposta clássica anarquista pretendia modificar a complexidade crescente das sociedades moderna promovendo formas de organização social mais simples, descentralizadas e desburocratizadas.

No segundo capítulo apresentam-se os contributos por parte da Antropologia para os estudos e debates sobre o anarquismo, a política, o Estado e a sua emergência. O conhecimento atual sobre sociedades sem Estado faz parte do legado da antropologia e esse conhecimento sobre a diversidade das organizações políticas permitiu desmistificar a construção histórica de algumas categorias históricas dominantes. Não sabemos até que ponto este conhecimento não teve influência nas posições anarquistas sobre o desaparecimento do Estado, mas sabemos que as sociedades sem Estado estudadas pela antropologia foram fontes de justificação moral por parte de alguns dos proponentes do anarquismo clássico como Kropotkin e sabemos igualmente que o anarquismo raramente foi alvo de curiosidade por parte da antropologia. A natureza moral do pensamento anarquista, a escassez de estudos sobre moral por parte da antropologia ou a preponderância do pensamento marxista na academia, são possivelmente alguns dos motivos que justificam essa ausência.

Os estudos iniciais em antropologia, com Lewis H. Morgan ou Edward B. Tylor, sobre o Estado e o Político, assentaram numa visão evolucionista e científica que os levava a considerar o político como

uma dimensão imanente das sociedades ocidentais. A especialização na dimensão política das sociedades, por parte da antropologia, inicia-se nos anos 40 no seio dos Estudos Africanistas com Evans-Pritchard e, neste sentido, são apresentados cronologicamente alguns dos principais trabalhos da antropologia no domínio da política. A contribuição por parte da Antropologia para o estudo do Estado assentou no desenvolvimento de um conjunto de teorias sobre a sua emergência e a identificação de diferentes tipos de Estado desde a sua origem até ao presente. A fase inicial destes estudos assentou numa visão evolucionista e teve a virtude de permitir explicar e interpretar diferentes tipologias e variações culturais entre diferentes estruturas políticas. Neste sentido, são igualmente apresentadas algumas das propostas centrais na disciplina sobre a emergência do Estado. Apesar dos infundáveis debates que se estendem até à atualidade em torno da natureza do Estado existe um acordo na disciplina de que o Estado é sobretudo um modo de organização social das sociedades complexas.

Na parte final deste capítulo, a partir da proposta do arqueólogo Patrick Kirch (2010) sobre a emergência de três a quatro estados-arcaicos no Havai, apresentam-se, num primeiro momento, as principais características sociais, culturais e históricas das antigas sociedades da Polinésia que explicam o processo de evolução social até se constituírem como antecessores da sociedade havaiana. As mesmas dimensões sociais e culturais são, num segundo momento, apresentadas para a sociedade havaiana para permitir um exercício comparativo que salienta as mudanças estruturais que viriam a influenciar o processo de emergência dos Estados-arcaicos havaianos. É explicado como a evolução das estruturas éticas da sociedade materializadas no sistema *kapu* e *mana* herdadas das antigas sociedades da Polinésia são elementos fundamentais para compreender a evolução entre uma sociedade de chefia e uma dominada por reis que assentavam o seu poder numa soberania sagrada. O enquadramento ético do sistema *kapu* e *mana* organiza a vida social e dá sentido à visão prática do mundo havaiano e permite assim delimitar historicamente e comparativamente a cultura havaiana do período de desenvolvimento dos seus estados-arcaicos face às sociedades que a precederam. Procura-se igualmente salientar a importância histórica dos Estados-arcaicos havaianos para pensar o Estado na modernidade potenciando uma explicação que releva uma mudança de perspetiva na centralidade da visão do Estado-Nação europeu na mundivisão histórica da política.

O terceiro capítulo está dividido em três partes e tem como um dos objetivos relativizar a importância da sociedade europeia na história das organizações políticas e na narrativa de progresso que marcou a marcha do processo civilizacional europeu que cavalgou a noção de evolução social do século XVIII. Na primeira parte apresenta-se o desenvolvimento dos Estados-nação europeus, com ênfase na evolução histórica da tradição da soberania herdada de gregos e romanos a partir da qual se fundam os princípios da legitimidade e autoridade do Estado que o pensamento clássico anarquista coloca em causa. A separação entre as esferas da religião e da política é a diferença fundamental face

à sociedade havaiana. Na segunda parte apresenta-se um exercício comparativo entre a sociedade havaiana e a europeia que permite problematizar as concepções do anarquismo clássico sobre o Estado e a sua dissolução e clarificar alguns dos aspetos fundamentais da legitimidade e da autoridade do Estado. Uma soberania dominada por uma aristocracia, a hierarquia social, a propriedade, a economia e a organização administrativa, e por último a guerra, são algumas das dimensões sociais análogas entre as duas sociedades. A evolução da tradição da soberania nas duas sociedades permite-nos salientar a sua importância para a legitimidade do Estado e grande diferença da sociedade havaiana é ter desenvolvido uma soberania sagrada materializada na figura do rei e que é demonstrativo da força que a natureza exerce sobre a cultura. A centralidade do sistema *kapu* e de *mana* que as elites havaianas vão eficazmente manipular para estender o seu domínio sobre a sociedade havaiana é demonstrativo de uma união entre religião e política e torna mais clara a diferença entre a sociedade europeia onde através das teorias do direito natural e do contrato social, um conjunto de narrativas fictícias sobre as origens da sociedade influenciadas pelo conhecimento da diversidade cultural do mundo, se consuma a separação entre estas duas dimensões abrindo caminho para o estabelecimento racional do Estado. Apresenta-se como a teoria da evolução não requer a consideração de um ponto inicial comum de evolução entre diferentes contextos históricos⁵ que conduziu a antropologia no seu período inicial a classificar e organizar as sociedades em “primitivas” e outras, a do antropólogo, como “não-primitivas” ou civilizadas, concepção que era inerente à ideia de progresso. Os Estados-arcaicos havaianos não são parte de uma história unitária e evolucionista do Estado e são demonstrativos, com impacto para as concepções clássicas anarquistas sobre o Estado, que o desenvolvimento dos Estados-arcaicos no Havai não foi um acontecimento contingente ou fortuito. O carácter incipiente da reflexão anarquista sobre o Estado, concebeu este último como um acontecimento contingente e fortuito no processo de desenvolvimento das sociedades e é essa concepção que permite aos anarquistas conceber a possibilidade de dissolver o Estado em sociedades complexas. O conhecimento da antropologia, da história e da arqueologia é assim mais frutífero para pensar o Estado quando contrastado com as concepções clássicas anarquistas sobre este modo de organização social e das quais não era possível retirar conclusões válidas sobre a sua natureza e emergência.

Na terceira e última parte desta tese problematiza-se a proposta de dissolução do Estado do anarquismo clássico e apresentam-se algumas das razões históricas para a não realização do seu projeto de sociedade ao longo do período em que a sua influência foi mais sentida. O acento na ética das virtudes por parte do anarquismo salienta a centralidade do desenvolvimento do carácter e é uma das características a reter como essências do pensamento anarquista porque é demonstrativo de como o projeto clássico anarquista foi mais um projeto moral individual do que um projeto de mudança

⁵ HALLPIKE, Christopher R., 2011. *On Primitive Society and Other Forbidden Topics*. Bloomington: Author House.

global das sociedades. O principal objetivo do anarquismo clássico era a mudança das instituições pela ação dos indivíduos, o que implica ter em conta a intencionalidade e a subjetividade individual e nesse sentido os anarquistas clássicos podem ser considerados como individualistas metodológicos no sentido dado por Weber em *Economia e Sociedade*⁶. A relação entre individualismo e as noções sobre a subjetividade avançadas por Weber⁷ oferecem uma forma de compreender a ideia moderna do indivíduo autónomo que emerge do contraste potenciado pela modernidade entre sociedade (objetiva, estruturada, com regras e normas) e cultura (expressão da individualidade ou criatividade humana). Este contraste inerente ao processo de racionalização característico do iluminismo proveu uma ontologia que concebia o ser humano como uma entidade única, responsável pelos seus atos e pelas suas escolhas, e que criou espaço para o desenvolvimento do individualismo. A oposição concetual entre sociedade e cultura influenciou a forma como os indivíduos se viam como autónomos e onde a sua identidade se expressa, por exemplo, através dos seus valores morais.

O anarquismo clássico ao procurar determinar a ilegitimidade do Estado a partir das desigualdades potenciadas pela dimensão económica do Capitalismo procurou introduzir uma relação de causa e efeito entre o plano económico e as ideias, contudo a questão da legitimidade do Estado, da sua estrutura de dominação, não pode ser simplesmente traduzida numa relação de causa e efeito entre os dois planos, mas através do plano motivacional da ação dos indivíduos face ao Poder (Ricoeur 1986) e nesse sentido é apresentada a proposta de ideologia por parte do filósofo francês que inclui o papel desempenhado pelas utopias, epíteto que os anarquistas sempre desconsideraram mas que permite problematizar a natureza das relações de poder. Apesar de uma crítica feroz às dimensões políticas e metafísicas das sociedades, a eleição do Estado como preconceito ideológico, e o ambiente secular em que este se desenvolveu, não permitiu ao anarquismo interpretar o Estado na sua realidade concreta e compreender a natureza da legitimidade e da autoridade do Estado pela tradição da soberania herdada da cultura grega e do império romano.

⁶ WEBER, Max, 2019. *Economy and Society: A new translation*. Cambridge and London: Harvard University Press.

⁷ Para um aprofundar das abordagens particulares de Weber sobre a subjetividade, racionalidade e ação individual ver Bruun, H. Henrik e Whimster, Sam, eds, 2012. *Max Weber – Collected methodological writings*. London e New York: Routledge.

Anarquismo e Estado

1.1. Modernidade e História: Tradição e Ideologia no despertar do Anarquismo Clássico

Por anarquismo clássico entenda-se o pensamento político de diferentes indivíduos e tradições que promoveram os fundamentos teóricos e práticos que permitem definir e delimitar a ideologia anarquista desde o período final do século XVIII e ao longo do século XIX. A escolha pelas concepções clássicas do anarquismo deve-se ao fato de que elas forneceram o horizonte moral da tradição anarquista que potenciou num primeiro momento a expansão, e posteriormente a queda, do projeto político anarquista enquanto movimento social com influência para operar mudanças políticas na sociedade europeia, berço cultural onde a sua preponderância social e política foi mais abrangente ao longo do período mencionado.

Numa tentativa de apresentar uma imagem dos mundos legados pela linguagem do período histórico em que a filosofia anarquista se desenvolve, imagine-se a sociedade europeia do século XVIII e XIX sem as palavras que se seguem (Hobsbawm 1977): *indústria, industrial, fábrica, ferrovia, revolução, crise, greve, classe trabalhadora, proletariado, classe média, aristocracia, capitalismo, socialismo, liberal, conservador, nacionalidade, ideologia, sociologia, estatística, jornalismo*.

Estas palavras e a disputa pelos seus sentidos consolidaram-se pela Revolução Francesa, ocorrida entre 1789 e 1799, e pela Revolução Industrial, cujos efeitos na sociedade europeia começaram a ser significativamente sentidos em meados de 1830. Estes dois acontecimentos históricos influenciaram decisivamente o pensamento prático e teórico do anarquismo. As consequências e efeitos da revolução francesa, em particular, foram sentidas por toda a Europa ao longo de todo o século XIX, de Napoleão ao fim do seu império em 1815, até à Comuna de Paris em 1871. As principais esferas da sociedade europeia nas quais o impacto da Revolução Francesa foi mais profundo foi na política e na religião. Um exemplo da disrupção social e política deste período: seria necessário um século para que a França pós-período revolucionário encontrasse um regime político que fosse aceite pela maioria da população (Aron 1962).

A Revolução Francesa ocorrera como resposta à crise dos antigos regimes monárquicos absolutistas e à perda de influência da religião cristã sobre as concepções políticas da sociedade europeia, instituindo a ideia de povo e os direitos civis, uma nova forma de legitimidade plasmada na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, como elementos de soberania política

constituídos em torno de um Estado-Nação⁸ secular que sairia fortalecido do processo revolucionário em poder e pretensões (Blanning 2000). É o momento histórico que pode ser interpretado, seguindo Tocqueville, como orientado pela construção do imaginário de uma utopia coletiva em que a concepção imaginária de uma vida uniforme e simples irrompe como uma representação “real” que impregna e determina a explosão revolucionária (Baczko 1985). A Política, no seu sentido moderno de institucionalização de luta pelo poder é também uma invenção do século XIX, ainda que as tradições e ideias que a influenciaram, nomeadamente o pensamento cristão e judaico, a ideia de legitimidade ou de soberania, direitos e justiça, feudalismo ou realeza são bastante mais antigos (Tombs em Blanning 2000).

No mesmo período, a Revolução Industrial criou um mundo do trabalho que afastou o campo do som dos carrilhões das igrejas, parafraseando uma metáfora de Bourdieu. A introdução de novas tecnologias ampliaram as capacidades de produção de bens e possibilitaram o desenvolvimento de uma nova classe social, a burguesia industrial, cuja distinção social se suportou na acumulação de capital decorrente da posse destes novos meios de produção. A industrialização da Europa obrigou a mudanças radicais na estrutura social herdada do Antigo Regime e acarretou graves problemas sociais para uma larga maioria da população. Como afirmou Braudel (1994) sobre o século XIX, foi um período dividido entre a tristeza, o drama e a genialidade.

Os dois acontecimentos foram profundamente inspirados pelas mudanças da modernidade. Os desenvolvimentos científicos e tecnológicos estimularam a ideia de Progresso e foram ferramentas importantes na construção de uma crença inabalável na capacidade racional e autónoma do ser humano em ultrapassar os constrangimentos da Tradição. Estas mudanças culminaram no pressuposto de absoluto controlo sobre a natureza herdado do pensamento Iluminista⁹ e que descerraria as portas para um mundo secular. Estas características do pensamento moderno acompanharam ainda a ordem moral liberal que emerge no século XVII através das teorias do Direito Natural e esta mudança nas estruturas éticas da modernidade animaram o desenvolvimento de direitos supostamente universais e inalienáveis como a liberdade ou a igualdade. É com base nestes valores que despontaria em finais do século XVIII, o anarquismo, cuja influência social e política, em particular na Europa, se estendeu até bem perto dos anos 50 do século XX.

⁸ A referência no singular, “Estado-Nação”, ao longo da tese, é referente ao desenvolvimento do Estado em diversos países no contexto europeu.

⁹ É relevante referir a importância que o período do Iluminismo tem na história da antropologia. A genealogia da disciplina traçada por muitos antropólogos clássicos a pensadores deste período e algumas das ideias centrais do projeto Iluminista, nomeadamente, que a humanidade é, sobretudo, um resultado da história e que através desta perspetiva histórica “the development of human society became a problem worthy of investigation, with particular emphasis on exotic “others” and their relevance to European identity” (Barnard and Spencer 2010), são elementos significativos sobre a importância desse período para a antropologia.

É possível delimitar a articulação moderna do pensamento anarquista a partir da segunda metade do século XIX, numa época de hegemonia política dos Estados-Nação. O anarquismo envolveu-se criticamente com vários movimentos ideológicos do seu período (Kinna 2019), relação que seria determinante no desenvolvimento teórico e prático da sua filosofia. Este período ficaria marcado pela ascensão de grande parte dos movimentos identificados com o Socialismo, pensamento social e político de inspiração francesa e alemã¹⁰, sendo que o conceito foi inicialmente referenciado em 1832 no jornal francês *Le Globe* pelo filósofo e político francês Pierre Leroux, conhecido apoiante de Saint-Simon (Kolakowski 1978).

O desenvolvimento teórico do pensamento socialista teve justamente como figura central o francês Claude Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon, que o concebe não somente como uma visão idealista, mas como o culminar de um processo histórico consequente das referidas revoluções. Uma das preocupações de Saint-Simon era justamente responder ao falhanço e à disrupção social pós-Revolução francesa. O período de desenvolvimento do pensamento socialista ficaria marcado por uma procura de respostas para o desenvolvimento da sociedade europeia a expensas da diminuição das visões religiosas sobre a origem do mundo, que por sua vez seguiram *pari passu* um aumento das explicações sobre o ser humano alicerçadas nas ciências naturais¹¹. Saint-Simon faz parte do rol de autointitulados messias surgidos entre o século XVIII e XIX creditados em nome individual como salvadores do mundo e acreditava piamente que os grandes génios e ideias nascem da união entre a imaginação e a consciência das circunstâncias de um determinado tempo histórico que lhes permite constituírem-se como agentes de mudança¹².

A sua conceção do mundo, erigida na utopia que (em parte) se tornou na realidade dos nossos dias, teve expressão na sua proposta de união entre o *homo sapiens* e o *homo faber*, capaz de racionalmente transformar a natureza e a sociedade. Saint-Simon, além de ter desenvolvido o historicismo europeu materializado na escola francesa de princípios do séc.XIX, é também o fundador do que Isaiah Berlin¹³ denominou como a interpretação tecnológica da história. Como Heidegger (1977) nos relembra, a essência da tecnologia, que precede a ciência e é mais fundamental que esta, é a forma moderna de revelação do ser (*Being*) enquanto objeto de manipulação e cálculo que encontra eco em todas as manifestações de domínio sobre a natureza.

A crença nas possibilidades ilimitadas de submeter todos os meandros da sociedade aos ditames da razão e da técnica encontra também eco na união de Saint-Simon com August Comte, filósofo

¹⁰ “influenciada pela tradição pós-revolucionária francesa e pela esquerda pós-hegeliana e pelo marxismo na Alemanha” (Caillé et al. 2005, p. 530).

¹¹ Ibidem.

¹² BERLIN, Isaiah, 2014. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹³ Ibidem.

francês e um dos fundadores da sociologia. O sociólogo francês, inspirado no campo socialista, procurará sintetizar o modelo de contornos positivistas no qual as instituições democráticas que despontavam neste período deveriam subordinar-se aos princípios de eficiência científica e técnica, em clara consonância com a linha iniciada por William Petty no século XVII de recolha de fatos e estatísticas como bússolas racionais para a política (Taylor 2004), mas sem negligenciar o seu papel de timoneiro moral das sociedades. Ambos foram herdeiros de uma ciência da sociedade tributária de Montesquieu que pretendiam fundir com as ciências naturais e físicas (Barnard 2022). A possibilidade de subsumir todo o conhecimento a um estado positivo depois de o libertar da metafísica e dos escolhos da teologia, a construção de uma ciência política como espelho da Física ou a conceção dos princípios de uma sociedade “orgânica” no futuro, são alguns dos exemplos de uma união (Kolakowski 1978) que se centrava substancialmente em apresentar respostas políticas às vertiginosas mudanças sociais que a modernidade acarretava.

Influenciados pela obra de 1795, *Progresso da Mente Humana*, da autoria do filósofo e matemático francês Marie Jean de Caritat, marquês de Condorcet, herdeiro de uma conceção da história, com raízes no século XVII, em que o Progresso era o farol que orientava o desenvolvimento histórico das sociedades¹⁴, Saint-Simon e Comte seriam também promotores de um conjunto de leis naturais que conduziriam ordenadamente a civilização na direção do Progresso¹⁵. A ideia de progresso por parte de Saint-Simon assentava no pressuposto que a história obedece a períodos orgânicos e críticos, sendo o primeiro marcado pelo desenvolvimento harmonioso das necessidades e fins da humanidade e o segundo orientado para derrubar as instituições obsoletas que não conseguem garantir o equilíbrio dos períodos orgânicos. A história deve ser entendida como a evolução da humanidade no sentido da satisfação de diferentes necessidades e a sua prossecução depende de cada contexto histórico, ou, por outras palavras, que a diferentes períodos históricos correspondem necessidades e satisfações distintas (Berlin 2014). O Estado é justamente uma das instituições que no seu tempo Saint-Simon acreditava pertencer ao período crítico, já que a sua função de erosão das estruturas monárquicas havia alcançado o seu zénite e esta ideia certamente também influenciou a proposta do anarquismo clássico de dissolução do Estado.

A legitimação social das teorias explicativas da história e da diferença cultural assentes nas ideias de desenvolvimento, ou progresso, seriam centrais durante o século XIX para uma conceção evolucionista e unilinear da história. Esta conceção é anterior à teoria da evolução como a conhecemos atualmente e caracterizava-se pelo ordenamento da história em diferentes etapas nas quais o Ocidente seria o cume da ideia de civilização em oposição a todas as culturas que não teriam alcançado o mesmo

¹⁴ “progressive development towards an enlightened future” (Ingold 1986, p.3).

¹⁵ Ibidem.

nível de complexidade que caracterizava a modernidade, mas que, inevitavelmente, aceleravam a todo o vapor para esse destino (Barnard and Spencer 2010). A história encarregar-se-ia de nos demonstrar o trabalho exemplar da civilização ocidental em colocar essas culturas no mapa da modernidade. O século XIX é também o período em que se assiste ao desenvolvimento da antropologia evolucionista, a partir da qual se desenvolveram os primeiros trabalhos da disciplina sobre organização política, com epicentro na Inglaterra vitoriana e largamente herdeira da visão religiosa do período medieval que organizava o universo de cima para baixo e que se tornaria o paradigma central da disciplina anterior ao funcionalismo¹⁶. Esta perspectiva evolucionista desenvolveu-se, não por relação às ideias evolucionistas da biologia, mas através do questionar das relações entre as sociedades qualificadas etnocentricamente como “primitivas” ou “selvagens” face à sociedade inglesa do período vitoriano¹⁷.

Saint-Simon, e demais correlatos da segunda metade do século XIX, representaram assim através do Socialismo, uma corrente que fundia ciência e realismo que permitiria descortinar a verdade na ação humana¹⁸ e que culminava nos pressupostos, supostamente autoevidentes, que as ideias não fazem a história e muito menos as representações que os seres humanos têm de si ou os seus mitos e crenças.

Mas o efeito que as tradições exerciam sobre estes homens é de tal ordem que, apesar da imensa força que a visão revolucionária de um futuro redentor das imensas contradições da modernidade ocupasse no seu imaginário, foi sobretudo através da revisitação da tradição dos ideais platonistas presentes na República, e das ideias comunitárias e utopistas do período medieval e renascentista, que os impulsionadores do Socialismo iriam alicerçar a sua crítica social e económica na crença (que se tornaria realidade) de que as mudanças sociais influenciadas pela revolução industrial e francesa, pelo desenvolvimento tecnológico e pela adoção do liberalismo económico, dariam origem a uma desmesurada concentração de riqueza. Os desequilíbrios económicos deste período, aliados a uma competição sem regras, tornar-se-iam potenciadores da desigualdade social que se traduziria numa crise generalizada do próprio sistema político e económico que as alimentava¹⁹. Somente uma mudança na organização da economia, centrada na ideia de igualdade, poderia equilibrar a frágil balança das necessidades e do acesso à satisfação das mesmas. É com base nesses princípios que Saint-Simon e os seus seguidores, autointitulados de Socialistas, preconizariam um conjunto de teorias

¹⁶ BARNARD, Alan, 2022. *History and Theory in Anthropology – Second Edition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ “uma tendência cientista e “realista” que pretendia separar na trama histórica, nas ações e comportamentos dos agentes sociais, o “verdadeiro” e o “real” daquilo que era “ilusório” e “quimérico” (Baczko 1985, p. 297).

¹⁹ KOLAKOWSKI, Leszek, 1978. *Main Currents of Marxism, Its Rise, Growth, and Dissolution – Volume I – The Founders*. Oxford, Clarendon Press.

económicas e políticas alicerçadas numa visão crítica da organização social, económica e política do que os próprios denominariam como capitalismo.

As ideias socialistas são também devedoras, em larga medida, da tradição de pensamento de raiz filosófica e religiosa que desde o século XVI refletia sobre as angústias e amarguras dos mais desfavorecidos, apoiando-se numa visão de que as divergências entre interesses distintos na sociedade, e as desigualdades sociais e económicas, seriam contraditórias com a paz e harmonia prescritos pela natureza e pela palavra de Deus²⁰. Esta visão, associa-se com a tradição iluminista do século XVII que preconizava uma nova conceção do ser humano em que não existiam diferenças entre natureza e sociedade quando colocadas no mesmo plano e que se traduzia na ideia de uma harmonia natural que terminaria com as injustiças do mundo. O indivíduo torna-se o soberano moral do seu destino, liberto dos constrangimentos hierárquicos, teológicos e da superstição que o haviam dominado nos séculos anteriores (Macintyre 2007). A própria palavra Iluminismo é reapropriada da ideia teológica de “iluminado pela fé”, prevalecte na doutrina cristã, e a partir do século XVIII passa a ser conotado com o pensamento filosófico e com o secularismo (Beales 2000).

1.2. Filosofia, Teoria e Prática do pensamento clássico anarquista

A tradição anarquista é influenciada por uma atitude dúplice de rejeição de ancoragens categóricas das origens do anarquismo e dos seus princípios. Existe também uma discordância nos trabalhos sobre o anarquismo, dentro e fora da academia, sobre que autores devem figurar como clássicos. Um dos motivos deve-se ao fato dos proponentes do cânone anarquista, em que se incluem os pensadores considerados para esta tese, serem particularmente contrários à sua entronização ideológica como figuras históricas do seu próprio movimento (Kinna 2019). A não existência de escolas de pensamento (inclusive no seio da academia) consagradas a determinados autores anarquistas ou ao anarquismo, ao contrário de, a título de exemplo, a tradição dos movimentos socialistas autointitulados de científicos (Graeber 2004), é um exemplo das diferenças e das repercussões históricas do anarquismo enquanto projeto político. O pensamento anarquista é mais premente em salientar os aspetos morais e económicos da sociedade, procurando ir além da conceção tradicional de política²¹ e incorporando princípios que são partilhados por outros movimentos políticos como o Socialismo ou o Liberalismo, ideologias com as quais se confrontou e dialogou no seu período clássico.

As razões que fundamentam os argumentos acima apresentados suportam-se na afirmação de uma determinada sensibilidade e humildade por parte dos proponentes do anarquismo perante a

²⁰ Ibidem.

²¹ “beyond politics in the traditional sense of art or science of government” (Marshall 2008, p. 639).

construção histórica das suas próprias ideias, já que consideraram que os seus princípios e intenções políticas como o apoio-mútuo, a associação voluntária, a rejeição de estruturas de autoridade ou a crítica à violência e à desigualdade, pertencem ao acervo do comportamento humano desde tempos imemoriais (Graeber 2004). Outra das razões prende-se com o fato dos anarquistas considerarem que as suas ideias devem ser permeáveis e fluidas no tempo, abertas a diferentes interpretações, e é por essa razão que nunca procuraram encontrar as suas origens em grupos particulares ou num conjunto ideológico de tradições (Kinna 2019).

Os autores referenciados para esta tese são, respetivamente, William Godwin, Max Stirner, pseudónimo de Johann Kaspar Schmidt, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin²². Proudhon, Bakunin e Kropotkin são assumidamente anarquistas, sendo que Proudhon é o responsável por recuperar o conceito grego de anarquia para a sua versão moderna e os dois anarquistas russos são inequivocamente considerados como precursores do desenvolvimento prático e teórico do anarquismo clássico e cada um deu origem a diferentes correntes de pensamento no seio do anarquismo. Godwin, apesar de nunca se ter considerado anarquista, é uma referência aceite por anarquistas posteriores como Kropotkin ou por historiadores do anarquismo, como Woodcock (1962), Ward (2004) ou Marshall (2008) e as suas ideias claramente antecipam muitos dos princípios do anarquismo desenvolvidos posteriormente pelos anarquistas clássicos. Stirner, que apesar de não ser creditado na tradição anarquista de igual forma como, por exemplo, Godwin, é um excelente exemplo que marca a passagem entre uma atitude moral radicalmente individualista e uma atitude moral, prevalente em Kropotkin, e central na tradição clássica anarquista, de uma procura de equilíbrio entre a moral individual e a comunidade.

Os séculos anteriores ao período que dista do final da Revolução Francesa ao início da Revolução Industrial, iriam claramente influenciar a filosofia clássica anarquista que desenvolveu o seu pensamento em torno da crítica à visão de uma harmonia natural do mundo anteriormente proposta por Rousseau, Hume, Kant ou Hegel. As teses clássicas anarquistas seriam ainda uma reação às teorias contratualistas do século XVII e XVIII, de Rousseau ao inglês Thomas Hobbes, negando as ideias de consentimento no desenvolvimento do Estado ou da narrativa da corrupção moral original do ser humano. É um período marcado pelo questionamento do papel que as instituições políticas poderiam desempenhar no desenvolvimento do carácter moral dos membros da comunidade, promovendo a bondade moral como fundamento da vida política (Morrow 2005).

²² Sobre a história e bibliografia destes pensadores ver, MARSHALL, Peter, 2008. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London, New York, Toronto and Sydney: Harper Perennial; WOODCOCK, George, 2002. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas: Volume 1 – A Idéia*. Porto Alegre: L&PM Editores; WOODCOCK, George, 2006. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas: Volume 2 – O Movimento*. Porto Alegre: L&PM Editores; GUÉRIN, Daniel, 2005. *No Gods, No Masters: Complete Unabridged*. USA and Scotland: AK Press.

O pensamento clássico anarquista posicionava-se entre esta tradição de pensamento e o sentimento religioso que lhe conferia uma dimensão humanista sobre as condições sociais e as qualidades subjetivas do indivíduo. A ideia da matriz revolucionária desse período de que a justiça repousaria na esperança de um mundo novo, distinto do mundo capitalista, nascido das cinzas da ignomínia do capital, é devedora da tradição cristã (e reminescente da *República* de Platão) de que a esperança e os fins da existência humana residem num “outro mundo”, fora da órbita terrestre onde habita a depravação e o pecado, ou já sob os grilhões da modernidade, sob o capitalismo e a desigualdade. E ainda que o pensamento clássico anarquista rompa com essa interpretação metafísica da justiça ao defender que esta pode e deve realizar-se pela transformação terrena das condições sociais e económicas ele mantém determinados traços da tradição de subjetividade religiosa do Cristianismo contidos na abnegação individual em sacrifício do outro e na assunção da igualdade natural entre seres humanos.

A justiça na conceção cristã parte do princípio que existe uma diferença entre a justiça dos homens e a divina, inscrita na separação entre a ética, realizada na moral individual, e o elo social assente na reparação das injustiças por parte da sociedade que era o ideal da tradição greco-romana (Nay 2004). Na conceção clássica anarquista estes dois princípios convertem-se num único, inerente ao processo de secularização da sociedade europeia, em que a justiça parte da ação humana orientada por uma moral em que os indivíduos são o seu próprio castelo e a partir do qual confrontam as injustiças criadas pela sociedade. Esta dualidade criou um conjunto filosófico que mistura, de forma muitas vezes inconsistente e contraditória, ambas as tradições, ainda que existam diversos princípios que permitem constituir um corpo unitário de pensamento sobre o que pode e deve ser o ser humano (e, em particular, um ser humano de contornos anarquistas), mas também a sociedade, a comunidade e a sua relação com a natureza.

Um dos debates da filosofia moral e política do século XIX assentava na procura de uma resposta sobre se a necessidade de reincorporar a paixão e o sentido de comunidade nessa discussão deveria assentar sobre o racionalismo moral e utilitarista, ou em complementaridade com esse pensamento (Caillé et al. 2005). Este debate é claramente premente na reflexão sobre uma moral assente nos princípios anarquistas proposta pelo filósofo e ativista anarquista russo Piotr Kropotkin na sua *Moral Anarquista*²³ de 1899.

Dois dos princípios que estruturam a filosofia clássica anarquista e dão corpo aos restantes elementos centrais do seu pensamento são a importância consagrada ao indivíduo e à liberdade humana (Barclay 1990). O núcleo da filosofia clássica anarquista tem como base racional uma visão

²³ KROPOTKIN, Piotr, 2009. *A Moral Anarquista*. Lisboa, Edições Sílabo.

naturalista da sociedade²⁴ sustentada na ideia de que os seres humanos possuem naturalmente capacidades que permitem que a sociedade se desenvolva numa harmonia potenciadora da liberdade. Este foco naturalista sobre a sociedade fez com que grande parte dos teóricos anarquistas não concordassem com a tradição contratualista e negassem, teoricamente, as ideias utópicas de uma sociedade imaginária, já que no seu tempo consideravam que as utopias padeciam do problema da rigidez e fixação das relações sociais que os anarquistas acreditavam necessitar de estar ao serviço da criatividade que potenciaría o desenvolvimento positivo da sociedade²⁵.

Para o pensamento clássico anarquista o ser humano deve desenvolver a sua natural sociabilidade, princípio herdado de Aristóteles e dos aristotélicos que o precederam, através do mútuo entendimento entre os indivíduos, os quais racionalmente encontram as melhores formas de convivência humana que potenciem um desenvolvimento harmonioso da sociedade. Qualquer instituição que dependa e fomente, com contornos considerados autoritários, os desequilíbrios sociais, através de uma hierarquia coerciva das relações sociais, é contrária à autonomia dos indivíduos e à sua capacidade de auto-organização à margem das estruturas hierárquicas. É com base nesses pressupostos que o pensamento anarquista, independentemente das diferentes correntes internas, convergia na negação de qualquer autoridade externa ao indivíduo, quer seja política (através da autoridade do Estado e do Governo), tradicional (como a da família na concepção tradicional romana e cristã) ou metafísica (como a religiosa). Propunham uma crítica à sociedade moderna, apresentando esboços de como seria uma sociedade anarquista no futuro e os meios que permitiriam a mudança entre a sociedade capitalista que consideram autoritária e a vindoura anarquista (Woodcock 1962), aliando o individualismo característico do Renascimento à crença no progresso social do Iluminismo (Marshall 2008).

Para o pensamento clássico anarquista as leis que regem as sociedades não estão diretamente relacionadas com uma relação de autoridade entre governantes e governados, mas na própria natureza da sociedade. Nesse sentido, o esforço para a mudança social preconizado pelos anarquistas deveria ser no sentido da concretização dessas leis (Woodcock 1962), procurando compatibilizar a sempre difícil necessidade das comunidades de conjugarem ordem social com estabilidade política. O anarquismo clássico não sustentava a sua ação numa classe social específica porque acreditava no papel que diferentes classes sociais podiam desempenhar num determinado momento histórico. Não deixavam, contudo, de reconhecer as diferenças sociais e materiais de determinados grupos na sociedade e de alinhar, em larga medida, com as classes mais desfavorecidas²⁶.

²⁴ WOODCOCK, George, 1962. *História das ideias e dos movimentos anarquistas*. Porto Alegre, L&PM Editores.

²⁵ Ibidem.

²⁶ MARSHALL, Peter, 2008. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London, New York, Toronto and Sydney: Harper Perennial.

Do período clássico da Grécia antiga em que anarquia significava sem líder militar ou governo, até à sua utilização na Idade Média para descrever a ideia de imensurabilidade de Deus que não tinha princípio²⁷, a dimensão etimológica, e de sentido, do conceito de anarquia, serviu como elemento provocador e catalisador para encontrar uma resposta política para a disrupção social do seu tempo por parte de Pierre-Joseph Proudhon, tipógrafo e intelectual francês do século XIX e um dos primeiros pensadores modernos a autointitular-se como anarquista. Proudhon procurará definir de forma positiva o conceito moderno de anarquia para sustentar a ideia de que a organização política sem um governo centralizado seria possível e desejável. É justamente pelo acento na dimensão prática da sua ideologia que o anarquismo carregaria no seu seio elementos da tradição ética das virtudes²⁸.

O pensamento clássico anarquista foi transversalmente crítico da sociedade industrial e capitalista que se desenvolvia nos finais do século XVIII – desde os seus efeitos na divisão e organização do trabalho, até às inovações científicas decorrentes da aplicação de novas tecnologias aos processos produtivos (Graham 2005) e foi profundamente progressivo nas teorias que desenvolveu sobre educação, sexualidade, género, religião, arte, liberdade de expressão, lei e moralidade, hierarquia social (inclusive a familiar), guerra ou militarismo. O pensamento anarquista extravasou os limites do seu berço geográfico, a Europa, estendendo-se à América, mas também à Ásia, nomeadamente ao Japão, Coreia ou China (Ward 2004). Após as experiências traumáticas dos autoritarismos de esquerda e de direita na Alemanha, Rússia, Portugal, Espanha ou Argentina e de um período de extrema violência e repressão contra o seu movimento, ressurgiu nem sempre como uma extensão teórica do anarquismo clássico, mas permaneceu fiel aos seus princípios práticos basilares de cooperação voluntária e de auto-organização política contrária aos modelos assentes no parlamentarismo ou na organização partidária.

1.3. Princípios do anarquismo clássico sobre o Estado

Antes de avançar com a apresentação das ideias que fundamentam o pensamento clássico anarquista sobre o Estado importa brevemente apresentar um esboço do contexto histórico do desenvolvimento dos Estados-Nação de finais do século XVIII e descrever algumas das suas principais características que explicitem as mudanças sociais que impactaram o desenvolvimento da sua fase mais avançada.

Os Estados-Nação no ocaso do século XVIII, após o final da Guerra dos Trinta Anos e a assinatura dos tratados de Vestefália de 1648, e relevando as particularidades sociológicas e históricas das

²⁷ Ibidem.

²⁸ Em particular a leitura da tradição das virtudes aristotélica feita por Alasdair Macintyre na sua influente obra *After Virtue* de 1984. Benjamin Franks em *Anarchism and the Virtues* (2010) procura justamente articular esta leitura com a dimensão prática do anarquismo.

sociedades nas quais se desenvolveu, atravessaria um período de transformação social apoiado nos esforços teóricos e interpretativos que impulsionaram a diluição dos modelos sociais e políticos herdados do Antigo Regime, as quais permitiram que a ideia de Estado alcançasse uma legitimidade e uma autoridade independente das monarquias e das concepções sagradas sobre o Poder.

Durante o longo processo de desenvolvimento e posterior erosão das monarquias medievais, que descreverei em pormenor no terceiro capítulo, os Estados europeus consolidam poderes e instituem limites políticos assentes num governo centralizado e unitário delimitado por um território e pela reinterpretação da ideia de soberania que lhes permite justificar o exercício legítimo da violência sobre a geografia e as fronteiras desses Estados. Este processo é concomitante de um suposto enfraquecimento da influência do pensamento religioso que, paulatinamente, através de um discurso assente na filosofia moral e no direito, vai perdendo influência no pensamento político, criando “novas categorias de compreensão e legitimação do laço político” (Nay 2004, p. 206). Este conjunto de mudanças traduzem-se numa concepção da política particularmente distinta da dos séculos anteriores²⁹.

A partir do século XVIII, através da difusão das ideias liberais e do direito natural, o súbdito do reino é substituído pelo indivíduo concetualizado em torno da noção de cidadão, conferindo-lhe direitos através de uma leitura individualista da sociedade, enfraquecendo as concepções comunitárias que anteriormente lhe forneciam uma visão una sobre um destino partilhado e comum entre os demais membros, e tornando-se numa das bases políticas da Revolução Francesa que enquadrariam a estrutura social das possibilidades práticas no qual o anarquismo iria desenvolver os seus princípios contra o Estado. É neste período que o pensamento anarquista se desenvolve como uma resposta ao término do processo revolucionário francês do século XVIII que culminaria no período do Terror impulsionado pelo jurista e político francês Maximilien Robespierre e, posteriormente, na consolidação de uma nova burguesia e na ascensão de Napoleão ao poder. Surge também como contraponto a uma nova classe política cuja ação se centrava no fortalecimento de um Estado centralizado (Ward 2004) com o apoio das classes sociais mais desfavorecidas que aspiravam no processo revolucionário francês uma oportunidade de melhoria das suas condições de vida.

Não deixa de ser irónico, ainda que compreensível pela dificuldade em interpretar um determinado tempo histórico quando nele estamos imersos e pela força silenciosa que as tradições

²⁹ “the difference amounts to this: In the earlier phase, God or some kind of higher reality is an ontic necessity; that is, people cannot conceive a metatopical agency having authority that is not grounded somehow in higher time, be it through the action of God or the Great Chain or some founding *in illo tempore*. What emerges from the change is an understanding of social and political life entirely in secular time. Foundings are now seen to be common actions in profane time, ontically on the same footing with all other such actions, even though they may be given a specially authoritative status in our national narrative or our legal system.” (Taylor 2004, p. 187).

exercem sobre o coletivo, que os movimentos revolucionários que procuravam afirmar, em termos teóricos e práticos, o indivíduo como escopo da mudança histórica, ao mesmo tempo procurassem evidenciar o povo como baluarte do processo de emancipação social numa época em que o avanço do individualismo se fazia a expensas da transfiguração e diminuição da influência dos princípios comunitários que até ao século XVIII eram predominantes na cultura europeia. O fato dos anarquistas nomearem o seu movimento como *anarquista* e combaterem a *soberania* do Estado, dois conceitos herdados da tradição grega clássica, é outro exemplo irónico do efeito da história e das tradições.

Do século XIX em diante a história europeia iria ficar marcada pela institucionalização e desenvolvimento do Estado-Nação como o modelo dominante de organização social e política assente justamente nas mudanças acima identificadas. O desenvolvimento da Sociologia e da Antropologia como áreas independentes do conhecimento humanista iriam fornecer grande parte das teorias e ampliar o interesse pelo estudo das origens do Governo. Os estudos antropológicos, em particular, apesar de inicialmente influenciados por uma visão evolucionista da sociedade, viriam a demonstrar através dos seus estudos sobre sociedades culturalmente distintas da Ocidental, a existência de outras formas políticas socialmente diferentes do modelo estatal europeu e diversificar os domínios de reflexão de outras disciplinas no âmbito do estudo sobre os modelos de organização política.

Quais são os princípios em que assenta a crítica anarquista ao Estado-Nação europeu do século XIX? O conceito de anarquismo descrito pelo filósofo russo anarquista Piotr Kropotkin na Enciclopédia Britânica de 1910 resumia, já no século XX, as questões basilares que definem a filosofia moral do anarquismo clássico³⁰:

Dois dos princípios fundamentais que unem as diversas teorias que fornecem o húmus do projeto político do Anarquismo clássico são a dissolução do Estado, assente na premissa de que as sociedades modernas podem ser concebidas sem um governo centralizado o que, concomitantemente, carrega o lastro do questionamento da legitimidade da sua autoridade. Um dos pontos centrais desta proposta, e que é um corolário dos pressupostos sobre a produção na definição de Kropotkin, assentava na ideia de que seria possível modificar a complexidade crescente das sociedades modernas e organizá-las em estruturas mais simples, descentralizadas e desburocratizadas, independentemente do seu contexto histórico e cultural. No fundo, reverter o processo histórico da modernidade tal como ele se manifestava nos mais ínfimos recantos da vida do século XIX. A ilegitimidade da autoridade do Estado

³⁰ “the name given to a principle or theory of life and conduct under which society is conceived without government – harmony in such society being obtained, not by submission to law, or by obedience to any authority, but by free agreements concluded between the various groups, territorial and professional, freely constituted for the sake of production and consumption, as also for the satisfaction of the infinite variety of needs and aspirations of a civilized being. In a society developed on these lines, the voluntary associations which already now begin to cover all fields of human activity would take a still greater extension so as to substitute themselves for the state in all his functions.” (Kropotkin, 1910. Em: Encyclopaedia Britannica 1910, p.914).

estender-se-ia a diversas dimensões da vida social e espiritual, como a família e a religião, e devem ser entendidas pela crítica transversal à autoridade proposta pelo pensamento clássico anarquista. Estes princípios delimitam e são o leito através do qual as ideias anarquistas ganham expressão prática na ação política de realizar a vida social numa sociedade sem o aparato burocrático do Estado.

Importa salientar que os limites ao exercício hegemónico do poder por parte do Estado não é uma ideia particular do pensamento anarquista e é representativo da influência de diferentes tradições de pensamento nas ideologias e filosofias políticas deste período tal como mencionado no início desta tese. Toda a tradição liberal, por exemplo, assenta na assunção de que o Estado, enquanto expressão particular do exercício do poder, entra em conflito com a liberdade individual, sendo que um dos eixos teóricos do liberalismo clássico incide justamente no estabelecimento das condições para possuir e exercer a autoridade, ou seja, as condições para a legitimidade política na sua relação com outros princípios como a liberdade. Contudo estes não defendem o desaparecimento do Estado nos moldes propostos pela teoria clássica anarquista, não defendem os tipos de estruturas de organização social e política defendidos pelos anarquistas e os seus princípios éticos são orientados pelo primado do indivíduo e da economia face à comunidade.

A abolição do Estado é o resultado da negação por parte do anarquismo clássico de qualquer organização política hierarquicamente delimitada, assente no princípio legislativo, e que seja manifesta numa sociedade organizada entre classes dominantes e dominadas³¹. À verticalidade da hierarquia social inerente ao desenvolvimento do Estado o anarquismo contrapõe práticas horizontais nas relações sociais³². Ao estatuto social que promove uma distinção desigual do Poder rebate com a ideia de igualdade que possibilite desenvolver as imensas necessidades e aspirações do ser humano³³. Os anarquistas clássicos ao salientarem a questão da ilegitimidade do Estado moderno colocavam naturalmente em causa a legitimidade da autoridade política em racionalmente delimitar as liberdades do indivíduo concebido como, também ele, racionalmente capaz de conduzir o seu destino e o da sociedade.

O aparelho burocrático e os seus representantes são os agentes políticos da autoridade coerciva do Estado cuja ação é desigual face aos membros da sociedade. O capitalismo, em conjunto com o poder político do Estado e as elites, são considerados forças políticas de dominação sobre a sociedade. Ainda que a crítica clássica anarquista seja extensiva aos diversos exemplos de Estado considerados como autoritários na sua leitura histórica³⁴, a sua teoria desenvolve-se no âmbito do Estado-Nação

³¹ “not by submission to law, or by obedience to any authority” (Ibidem).

³² “free agreements concluded between the various groups, territorial and professional, freely constituted for the sake of production and consumption” (Ibidem).

³³ “the satisfaction of the Infinite variety of needs and aspirations of a civilized being” (Ibidem).

³⁴ Um dos principais exemplos dessa leitura histórica sobre o Estado por parte do anarquismo corresponde à obra do anarquista russo Piotr Kropotkin intitulada *O Estado e o seu papel histórico* de 1896.

européu e os seus juízos morais são mais prementes, numa leitura moderna, em apresentar uma crítica à centralização, expansão e hipostasiação do Poder político (Jun 2019), procurando salientar a distinção entre a ideia de Estado como construção coletiva e os aspetos diferenciadores da autonomia na vivência quotidiana expressa nas diferenças sociais entre os que governam e os que são governados. O Estado é diferente da sociedade, sempre foi o argumento central do pensamento anarquista, argumento que é partilhado pelo liberalismo (Marshall 2008). Consideram que o poder do Estado abarca todos os aspetos da vida das sociedades e que essa racionalização burocrática o torna um elemento indestrinçável nas diversas áreas da vida quotidiana e que a visibilidade dessa dominação ocorre em momentos de tensão social. Nos termos da filosofia do Direito, questão indissociável da crítica clássica anarquista ao Estado e em virtude de o anarquismo ser uma tradição sobretudo moral, o anarquismo procura também problematizar, igualmente numa interpretação moderna, as questões entre a autoridade de jure e a autoridade de fato na legitimidade dos governos e do Estado³⁵.

Apesar dos pressupostos acima elencados em que assenta a crítica ao Estado por parte do anarquismo clássico, algumas interpretações atuais do anarquismo afirmam que essa recusa não significa em absoluto que os anarquistas desconsiderem a existência de Estados cuja ação sobre os indivíduos possa ser pautada por consequências positivas para as sociedades³⁶ e que o princípio da abolição do Estado, apesar de ser uma questão prática da filosofia anarquista, ele também pode ser entendido como uma abstração moral ou uma crença nas virtudes de uma sociedade sem Estado³⁷ associada à dúvida e à descrença sobre o Estado característico dos efeitos sociais disruptivos da Revolução Francesa e Industrial. Contudo, quando analisamos as organizações clássicas anarquistas ou influenciadas pelas suas ideias, constatamos como a oposição ao Estado é integral aos seus princípios. É da natureza das instituições estarem intimamente relacionadas com os bens externos, bens que compõem as práticas que dão forma à instituição, e sustentarem no tempo os bens internos dessas práticas, bens que só podem ser alcançados pela participação nas mesmas (Macintyre 2007). Os estatutos atuais da Associação Internacional dos Trabalhadores, a organização anarcossindicalista que maior impacto teve na organização do movimento anarquista ao longo do século XIX e XX, ainda apresenta esse objetivo³⁸. O debate ideológico no seio da Primeira Internacional entre Marx e Bakunin

³⁵ JUN, Nathan. The State. Em: Carl LEVY e Matthew ADAMS, eds. *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

³⁶ Ibidem.

³⁷ “others construe it as a kind of abstract moral judgement (e.g., “the rejection and criticism of all state authority and of the power and coercion that combine to make up the machinery of government”) or, more generally, “as a species of “belief” (e.g., that “society should do without government” or that “society without the state, or government, is both possible and desirable”)” (Jun 2019 em Levy e Adams, p. 28).

³⁸ “to give the economic unionist organizations a national and industrial base and, where that already exists, to strengthen those organizations which are determined to fight for the destruction of capitalism and the State”, *The Statutes of Revolutionary Unionism (IWA)*. Em: INTERNATIONAL WORKERS ASSOCIATION, pp. 4. Disponível em: <https://archive.org/details/iwa-ait-statutes-2020/page/n3/mode/2up>, pp. 4.

também demonstra a centralidade da crítica ao Estado por parte dos anarquistas (Kolakowsky 1978) na sua relação com outras ideologias do período.

Neste primeiro capítulo apresentaram-se, em traços gerais, os princípios filosóficos e teóricos que estruturaram o pensamento clássico anarquista sobre o indivíduo e a sociedade, assim como as questões que orientaram as suas propostas políticas sobre o desaparecimento do Estado. Ainda que através do pensamento anarquista seja possível discernir questões relevantes e importantes sobre as características e instrumentos políticos do Estado, e inclusive muitas ideias e princípios políticos que atualmente consideramos terem origens radicalmente diferentes do pensamento anarquista, constata-se que a visão filosófica do anarquismo clássico não nos permite pensar diversos aspetos estruturais da natureza histórica da soberania e da legitimidade que sustentam o Estado. Importa salientar que essa visão é também fruto da imersão no período histórico em que o pensamento clássico anarquista se desenvolveu, envolto na disrupção social e existencial que a Revolução Industrial acarretaria e assente numa conceção do ser humano capaz de ultrapassar as vicissitudes da vida moderna através de um projeto racionalista apontado para um futuro idealizado.

As sociedades da Polinésia e os Estados-arcaicos havaianos: História e Cultura

2.1. História e Antropologia – Política e desenvolvimento do Estado

No sentido de clarificar alguns dos aspetos estruturais do Estado que permitem problematizar a proposta clássica anarquista de dissolução do Estado, este capítulo é dedicado ao estudo sobre o desenvolvimento de um conjunto de Estados-arcaicos no Havai do arqueólogo havaiano Patrick Kirch (2010)³⁹. A opção pelo Havai tem em consideração dois elementos históricos e culturais importantes que permitem um exercício comparativo e antropológico, nomeadamente, a assunção feita por Kirch de que o Havai no período de contato com o Ocidente no século XVIII havia efetivamente desenvolvido estruturas políticas e religiosas que permitem a comparação com as mesmas estruturas do Estado-Nação, e o fato da sociedade havaiana ter transformado a organização social baseada na chefia, modelo que seria transversal à maior parte das sociedades da Polinésia, para uma baseada numa soberania sagrada. Estas mudanças estruturais na sociedade havaiana ocorreram num período tardio da história humana, o que permitiu descrever as suas características através dos relatos resultantes da terceira viagem ao Pacífico de James Cook (1778-79) e de outros viajantes europeus posteriores.

Para os arqueólogos e antropólogos que estudam as estruturas políticas que classificam como Estado, a sua referência histórica é o Estado-Nação e é o modelo comparativo que subjaz qualquer analogia ou teoria sobre o seu desenvolvimento. É sumamente importante referir que não existe uma história unitária do Estado (em que o Estado seria o mesmo processo político em todas as culturas e lugares na história humana), posição essencialista e determinista que converte o Estado num processo histórico inscrito no destino político das sociedades ao longo do seu processo de desenvolvimento. Os estudos comparativos possuem a virtude de colocar em causa uma visão unilateral da história e, nesse sentido, eles precipitam conclusões tão diversas para esta tese como a compreensão que estruturas sociais análogas entre diferentes culturas não significam fontes históricas comuns mas origens totalmente independentes, que a variação é um elemento central da natureza das ideias que são similares em diferentes culturas, que os mesmos resultados históricos em diferentes latitudes culturais

³⁹ “Hawai’i consisted in three to four competing archaic states, each headed by a divine king.” (Kirch 2010, p.2). As referências posteriores no singular, ao longo desta tese, a *um estado-arcaico*, remete para o conjunto de Estados havaianos que Kirch se refere.

podem resultar de caminhos totalmente diferentes, sendo assim sumamente importante a compreensão do contexto de desenvolvimento histórico das dimensões sociais de uma determinada cultura (Boas 2004).

A pertinência pela escolha da sociedade havaiana assenta igualmente na interpretação de que a proposta de Kirch nos permite relativizar a centralidade do Estado-Nação na narrativa de progresso e desenvolvimento histórico presente no pensamento político do século XVIII e XIX, procurando apresentar como no mesmo período histórico e numa geografia e cultura distinta da ocidental a sociedade havaiana desenvolveu uma estrutura e um pensamento político e ideológico que pode ser contrastado e comparado ao que é comumente considerado como um exemplo e modelo da grandiosidade da filosofia política e das estruturas políticas que desenvolveram o Estado no solo da modernidade. Procurarei igualmente argumentar que é possível pensar o pensamento moral do anarquismo clássico, e as suas concepções sobre o Estado, através de uma sociedade com uma ética distinta do contexto cultural onde os anarquistas desenvolveram as suas ideias. Para compreendermos as mudanças estruturais ocorridas na sociedade havaiana ao longo dos séculos, é necessário contrastar a evolução das suas tradições políticas, religiosas e sociais com as das sociedades da Polinésia que a antecederam e que permitem explicar as mudanças e inovações culturais por parte dos havaianos. Este exercício é apresentado no capítulo 2.2.

Os recursos históricos e sociológicos que permitem aceder ao mundo havaiano anterior a 1778 estão presentes nas tradições dos diferentes grupos sociais originais do Havai que foi possível reconstituir e que integram as histórias que descrevem as tradições havaianas (que incluem mitologia, genealogia e narrativas históricas). Estas histórias foram transmitidas oralmente através de gerações, denominadas na linguagem havaiana como *mo'olelo*, e as genealogias, centradas largamente nas elites, estendem-se ao longo de vinte e três gerações o que temporalmente corresponde a um período de aproximadamente cinco séculos antes do contato com os europeus (Kirch 2010). Há ainda que incluir neste acervo os estudos numa perspetiva etic, feitos por académicos exteriores ao Havai, que incluem os realizados pela arqueologia onde a cultura material foi exaustivamente estudada. Acrescem a estas fontes, o valioso património legado pela tradição de pensamento sobre as sociedades da Polinésia através da antropologia e da história que em conjunto providenciam elementos interpretativos importantes sobre as mudanças históricas permitindo salientar a forma como os indivíduos reproduzem e agem sob o solo das tradições.

A dificuldades explicativas e interpretativas presentes nos estudos sobre a história dos Estados aumenta consideravelmente quando mergulhamos nos tempos longínquos das culturas comumente consideradas como tendo desenvolvido um Estado, como são, por exemplo, a cultura Inca ou a egípcia, sendo necessário recorrer à multidisciplinariedade (e a uma boa dose de imaginação) para que os diversos estudos apresentem resultados que permitam acrescentar relevância explicativa aos

infindáveis debates. Se Kirch tivesse recorrido isoladamente ao aparato metodológico e epistemológico da arqueologia para conhecer a história do Havai ou para retirar conclusões sobre a existência de um Estado nestas ilhas do Pacífico, o resultado seria uma imagem pobre e incompleta sobre os dois objetivos. O estudo isolado da cultura material da sociedade havaiana, para selecionar apenas uma das dimensões centrais da arqueologia, certamente não permitiria tirar conclusões relevantes sobre dois dos elementos estruturantes da cultura da Polinésia como são *mana* e o sistema *kapu*.

É em virtude destas limitações que o estudo de Kirch se socorre da antropologia e da história, em linha com a tradição arqueológica anglo-americana, recorrendo às tradições orais havaianas ou às etnografias disponíveis dos viajantes europeus e missionários. A arqueologia, por força das insuficiências epistemológicas inerentes aos seus métodos científicos, necessita de trabalhar com analogias para as suas interpretações (Barnard and Spencer 2010). As tradições orais, em particular, como em muitos outros exemplos históricos em África ou na Mesoamérica, apenas foram escritas durante o período colonial. Estas tradições orais, centradas largamente no papel das elites, ficaram marcadas pela necessidade de as legitimar aos olhos dos europeus, como também sucedeu no Havai. As quarenta páginas que Kirch dedica à descrição das tradições orais havaianas explicam pouco no conjunto dos seus argumentos para justificar a existência de um estado-arcaico havaiano (Smith 2012), mas essas narrativas possuem a virtude de serem uma janela, especificamente cultural, para a dimensão religiosa e política da sociedade havaiana que explica a evolução entre uma sociedade de chefia e uma soberania sagrada liderada por reis⁴⁰.

A essência destas narrativas não se resume a serem formas de justificar e legitimar as elites havaianas daquele período. Os leitores atuais do *mo'olelo* são, primeiro que tudo, confrontados com o inevitável reconhecimento que aquele mundo já não existe. O que o *mo'olelo* providencia para o conhecimento humanístico é um horizonte histórico, no sentido em que Gadamer o concebe em *Verdade e Método* (2013). Este horizonte é essencialmente linguístico e resulta de um conjunto de perspetivas e interpretações no seio dessa cultura sobre o seu passado e que, inevitavelmente, comporta uma determinada verdade sobre a sociedade havaiana. Um mundo que, mais além de uma perspetiva relativista sobre a diferença cultural, é um mundo pejado de atitudes e ações que tanto nos podem parecer contraditórias ou de acordo com os nossos princípios morais, um mundo de

⁴⁰ "Several major themes emerge from a close analysis of the Hawaiian *mo'olelo*, and provide critical insights into the problem of how chiefs became kings. Several of these stress the culturally specific ways in which Hawaiian elites interacted and the strategies that they pursued in their quest for power and fame. These include: (1) status rivalry and usurpation; (2) elite marriage and royal endogamy; (3) development of means of production; (4) elaboration of chiefly ritual and human sacrifice; and, (5) the application of force, war, and territorial conquest." (Kirch 2010, p. 121).

sentimentos que tanto nos repelem ou com os quais sentimos empatia, um universo de crenças que podemos considerar totalmente absurdas ou que confirmam as nossas mais firmes convicções políticas e ideológicas, um mundo, por fim, fervente de sexo, violência ou morte que não necessita de elaboradas explicações racionais. A tradição oral havaiana permite assim ao intérprete moderno acomodar a distância cultural e o passado através de um diálogo que abre a possibilidade de acedermos a esse mundo há muito desaparecido.

Em conjunto, estes são os recursos disponíveis para pensar o desenvolvimento do estado-arcaico havaiano, desde as questões sociológicas como a relação entre o Poder e o sagrado, entre legitimidade e soberania e as dimensões históricas e culturais assentes nas suas tradições éticas. Procura-se sobretudo salientar a importância da Antropologia e da História na interpretação das perspectivas que comumente temos sobre um determinado tema e apresentar o valor humanístico de dialogarmos com a cultura havaiana para pensar em termos comparativos, não somente um elemento estruturante da organização política ocidental como é o Estado, mas também o pensamento e a ação da ideologia que na modernidade mais o colocou em causa.

O estudo do Estado relaciona-se com a dimensão política das sociedades, em particular os seus processos de organização política, e nesse sentido antes de apresentar um esboço das teorias sobre a emergência do Estado que permitem traçar a história do conhecimento antropológico sobre esta matéria, importa referenciar brevemente a consideração do Político (e do Anarquismo) na Antropologia.

2.1.1. Antropologia, Anarquismo e Política

Os estudos antropológicos sobre Política centram-se na descrição, explicação e interpretação dos elementos culturais que potenciam a construção e desconstrução da ordem e do equilíbrio social e das organizações políticas que refletem o sistema de relações sociais que procuram assegurar a coordenação e regulação dos comportamentos coletivos. Algumas das dimensões na investigação política em Antropologia focam os tipos de sistemas políticos, centralizados ou descentralizados, o exercício do poder político, as formas tradicionais ou legais que regulam o controlo social, as organizações políticas, as relações entre diversas sociedades e culturas e, por último, a legitimidade dos sistemas políticos e a relação entre religião e política. A afirmação do político em Antropologia releva da necessidade de ultrapassar, igualmente, visões ideológicas particulares e etnocêntricas sobre a dimensão política, considerando o Político como uma questão transversal às sociedades humanas. Essa transversalidade, contudo, deve ter em consideração uma leitura sociológica das relações de

poder que implique a compreensão da articulação entre a ação e sentido por parte dos indivíduos na sua relação com as estruturas sociais e institucionais⁴¹.

O anarquismo, enquanto filosofia política, raramente foi alvo da curiosidade da antropologia e foram também raros os antropólogos que se assumiram como anarquistas, com exceção de Radcliffe-Brown (Graeber 2004) ou Pierre Clastres (Barnard 2022) e, no entanto, se nos centrarmos na ideia de Estado e na sua ausência, foi a antropologia que, em larga medida, apresentou ao mundo moderno sociedades sem um governo centralizado ou sem Estado. É igualmente por esse motivo que promotores do anarquismo clássico como Kropotkin se sentiram fascinados por essas culturas e muitos pensadores anarquistas produziram e participaram criticamente em trabalhos e estudos etnográficos (Morris 2014). Independentemente das considerações sobre se o Havai do século XVIII desenvolveu ou não uma estrutura política que se assemelha ao que na modernidade entendemos como Estado, a sociedade havaiana desse período não seria certamente a sociedade que os anarquistas clássicos (e os modernos) tomariam como um exemplo de justificação ideológica da sua filosofia. É bastante razoável a ideia de que muito do fascínio moderno com as sociedades da Polinésia se deve ao fato de elas nos serem politicamente mais próximas do que o senso-comum consideraria. Até porque os havaianos, e as sociedades da Polinésia que os antecederam, eram efetivamente sociedades tão complexas, dinâmicas e criativas no seu tempo histórico, como o era a sociedade europeia do século XVIII como tentarei apresentar ao longo deste capítulo.

Para alguns historiadores do anarquismo é possível encontrar semelhanças entre os princípios orientadores da filosofia e da prática anarquista e determinadas formas intelectuais ou políticas que são transversais a outras culturas⁴², mas a proposta de uma sociedade sem Estado somente ocorre no contexto do século XIX⁴³ por parte dos anarquistas. Na história da Antropologia encontramos diversas descrições de povos e culturas onde a organização política e social tem semelhanças com as propostas organizacionais anarquistas⁴⁴.

⁴¹ “All human interaction...involves the communication of meaning, the operation of power (the use of resources) and normative modes of sanctioning (include the use of physical violence or the threat of its use). In the production/reproduction of interaction, agents draw upon corresponding structural elements of social systems: signification (meaning), domination (power) and legitimation (sanctions). The “political” aspect of organizations concerns their capability of marshalling authoritative resources or what I shall call *administrative power*.” (Giddens 1985, p.19)

⁴² “family resemblances to political, intellectual, and cultural innovations in classical Greece, ancient China, medieval Basra and medieval Europe, Civil War England, and Revolutionary Paris.” (Levy e Adams 2019, p.1)

⁴³ “the application of anarchy to the present situation is more recent, and it is only in the anarchist movement of the nineteenth century that we find the demand for a society without government here and now” (Walter 2019, p.4).

⁴⁴ “Sir Edward Evans-Pritchard (e.g., 1940: 130-91) often remarked on “the ordered anarchy” of pastoralist Nuer (locally called Naath) society in the Republic of South Sudan. In a sense, kinship took over the functions of government. It is not only the case in a pastoralist society; it is even more so in the case among hunter-gatherers. Australian Aborigines, Bushmen or San, Pygmies, and many other groups on several continents all live without government. They do this through “organized anarchy” as well” (Barnard 2022, p.101).

Essa constatação salienta o carácter transversal de determinadas práticas e modos de organização política e nesse sentido importa salientar o papel da antropologia e da história na ampliação do nosso conhecimento sobre outras formas de organização social distintas da modernidade e que se traduzem na desmistificação das ideias através das quais se construíram ideologicamente determinadas categorias históricas dominantes. Ainda que existam pontos de encontro entre diferentes organizações políticas, existem, contudo, dimensões metafísicas ou sociais indissociáveis da organização política de muitas dessas sociedades, que dificilmente os anarquistas clássicos comportariam no seu quadro moral.

O que os anarquistas pretenderam largamente salientar foi a liberdade e a ausência de um Estado nestas sociedades e, podemos especular, até que ponto o conhecimento generalizado sobre estas culturas, através do contato iniciado no século XV em diante, não influenciou, através de diferentes tradições de pensamento, as concepções sobre o Estado por parte dos anarquistas clássicos. Mas a constatação de que as sociedades não são hierarquizadas politicamente não comporta em absoluto procurar relações, conclusões ou interpretações políticas inexistentes, análises simplistas e abusivamente erradas de determinados contextos históricos e particulares de cada cultura sem ter em consideração as tradições, afinidades ou a constituição social dos grupos. Quando falamos de sociedades sem Estado⁴⁵ essa realidade não implica a existência de uma cultura de resistência contra algo que nunca foi experienciado e que é rejeitado⁴⁶ *a priori* e nesse sentido torna-se difícil justificar ideologicamente que é possível encontrar nessas sociedades os mecanismos para combater o Estado⁴⁷ sem entrarmos na especulação teórica eivada de conhecimento antropológico (Barnard and Spencer 2010) como ocorre, por exemplo, nas propostas doutrinárias do comunismo primitivo.

As razões para a ausência do anarquismo no discurso antropológico são variadas e, podemos especular, podem dever-se à centralidade na academia do marxismo (e da influência do pensamento marxista no conceito de ideologia), cuja teoria política, eivada de cientificidade, sempre encontrou eco nas ciências sociais ou nas humanidades, ou a uma possível posição reflexiva extremada sobre a aplicação dos termos anarquia ou anarquismo a outras sociedades e que poderia ser confundida com etnocentrismo ou ideologia (Barclay 1990). Outra das razões poderá ser a possibilidade de uma leitura simplista da filosofia anarquista relegando-a apressadamente e sem fundamento crítico para o terreno do pensamento utópico. A principal razão, contudo, parece dever-se a uma característica histórica do pensamento antropológico, nomeadamente a escassez de estudos sobre ética ou moral. Uma ausência

⁴⁵ Refiro-me à obra *A Sociedade contra o Estado* de Pierre Clastres (1974) na qual o antropólogo francês avança com a interpretação simplista que as sociedades ameríndias por si estudadas (Guayaki, Guarani e Yanomami) rejeitariam intuitivamente o Estado sem o terem experienciado.

⁴⁶ ““by intuition” and “premonition”” (Sahlins 1985, p. 75).

⁴⁷ “contra-Estado” (Goldman 2011, p. 580).

estranha quando pensamos que a dimensão política das sociedades é indissociável das suas estruturas éticas, mas sendo a filosofia anarquista consensualmente considerada como um discurso ético e moral⁴⁸ essa pode ser igualmente uma hipótese para a ausência do anarquismo no discurso antropológico.

Uma das dimensões importantes para esta tese, salientada pela antropologia política, foi o sublinhar dos vínculos entre a estrutura, o simbólico e a dominação (Baczko 1985). O caminho trilhado pela Antropologia até à especialização do Político, e à constatação dessa relação em termos académicos, foi longo e demorado e pode ser dividido em três fases: uma primeira (1879-1939) em que o estudo do político é apenas incidental relativamente a outras dimensões sociais, uma segunda (1940-1966) em que se assiste a uma sistematização e estruturação do conhecimento adquirido na primeira fase e por fim uma terceira a partir do final dos anos 60 onde a especialização do político na disciplina começa a ser colocada em causa (Barnard and Spencer 2010).

Na primeira fase são comumente referenciados os trabalhos do jurista e historiador inglês Henry Maine e do norte-americano Lewis H. Morgan. Maine, um especialista em direito romano, refletiu comparativamente em *Ancient Law* (1861) sobre a evolução dos sistemas legais numa perspetiva que era largamente mais filológica do que propriamente sociológica. Opôs-se à ideia de contrato social por o considerar artificial e ficcional em termos legais e a oposição entre família e contrato social estaria na origem do desenvolvimento das teorias do parentesco que ainda hoje constitui uma tradição na antropologia (Barnard 2022). Morgan, em *Ancient Society* (1877), reconhecia a existência de dois tipos de governo, um que teria como base as relações sociais, a comunidade como centro da vida social e que chamar-se-ia de sociedade (*societas*) e um segundo, eminentemente político, em que a evolução social teria tornado a propriedade o meio fundamental de organização social e conduzido à emergência de Estados (Balandier 1972), o que levou a que a antropologia embrionária desconsiderasse a dimensão política das diversas sociedades que inicialmente tomou como foco da sua atenção. O início no século XX ficaria marcado pela rejeição das perspetivas evolucionistas. O modelo evolucionista, contudo, serviria ainda para a sistematização e ordenação do conhecimento, até então adquirido, sobre outras sociedades distintas da ocidental. Um dos exemplos deste período foi o trabalho *The Origin of the State*⁴⁹ (1927) do antropólogo austríaco, naturalizado norte-americano, Robert Lowie, que recorrendo a diversos aspetos das teorias evolucionistas, nega a visão unilinear de Morgan sobre a evolução das sociedades, mas aceita o princípio territorial que seria o elo entre as organizações políticas das “sociedades primitivas” e o Estado (Lewellen 2003).

⁴⁸ “an ethical discourse about revolutionary practice” (Graeber 2004), “born of a moral protest against oppression and injustice” (Marshall 2008, p. 3) e “at the deepest and most fundamental level anarchism as *philosophy* is an *ethics*; everything it affirms or denies, champions or condemns, must ultimately be understood in ethical or moral terms” (Jun em Franks e Wilson 2010, p. 51).

⁴⁹ LOWIE, Robert H, 1927. *The Origin of the State*. Reprint, New York: Russell and Russell.

A segunda fase é marcada pela organização do conhecimento em torno da definição e legitimação do Político como campo de reflexão por parte da Antropologia e forma-se como uma especialização no interior da Antropologia Cultural e Social entre os anos 40 e 60 do século XX (Vincent 2002) no seio dos Estudos Africanos, contexto onde os maiores progressos foram registados (Balandier 1972). O período ficaria marcado pelo debate em torno da natureza e da estrutura que relevava das orientações teóricas do estrutural-funcionalismo inglês sob a influência de A.R Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski, do cruzamento entre a antropologia e a psicologia cultural americana descendente de Margaret Mead e Ruth Benedict, a que se juntava o evolucionismo tardio também de inspiração norte-americana de Leslie White e Julian Steward (Ortner 1984). As teorias desse período conduziram à consideração do político como iminente presente e imanente das características culturais e sociais das sociedades humanas (uniformemente consideradas), o que se traduziu no abandono das teorias iniciais em Antropologia que tradicionalmente consideravam a dimensão política como ausente da organização da vida social das pequenas sociedades então estudadas.

Ao antropólogo inglês Edward Evans-Pritchard deve-se o início da delimitação de um campo de especialização da Política, nos anos 40, que incluem os Nuer⁵⁰, povo das margens do rio Nilo no Sudão do Sul ou os Anuak⁵¹, também do Sudão do Sul e partes da Etiópia, inaugurando uma área que o funcionalismo mais ortodoxo tinha mantido afastado do âmbito académico. Evans-Pritchard e Meyer Fortes apresentariam ainda o importante trabalho *African Political Systems*⁵² que procura, através de uma perspectiva comparativa, compilar diversos trabalhos sobre sistemas políticos africanos. O princípio diferenciador mantém-se ao considerar que as sociedades se dividem em com e sem Estado. Nos anos 50, Edmund Leach, antropólogo inglês, através dos seus estudos dedicados à organização política dos Kachin da Birmânia⁵³, passa a valorizar o aspeto político dos fenómenos sociais, defendendo a separação das relações sociais e políticas face ao sistema de ideias que lhes está associada. Nos finais dos anos 50 a Antropologia começa a interessar-se pela génese do Estado nas sociedades primitivas e a obra de 1963 de Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*⁵⁴, na qual o antropólogo sul-africano analisa a natureza das relações entre o costume e o conflito tomando como referente as sociedades Tallensi do Norte do Gana, os Bemba da Zâmbia ou os Zulu da África do Sul.

⁵⁰ EVANS-PRITCHARD, E.E, 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. United Kingdom: Oxford University Press.

⁵¹ EVANS-PRITCHARD, E.E, 2020. *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York: Routledge.

⁵² EVANS-PRITCHARD, E.E e FORTES, Meyer eds, 1940. *African Political Systems*. London, New York and Toronto: Oxford University Press.

⁵³ LEACH, Edmund, 1954. *Political Systems of Highland Burma – A study of Kachin Social Structure*. United Kingdom: The Athlone Press, University of London.

⁵⁴ GLUCKMAN, Max, 1963, 2019. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London and New York: Routledge.

A antiga tradição da filosofia política e moral continuaria assim o seu caminho através da antropologia, agora no advento da dimensão política como especialização no seio da disciplina, influenciada pela disseminação do pensamento marxista que em larga medida já estava presente nos debates funcionalistas e estruturalistas na primeira metade do século XX (Barnard 2022). Nos anos 60 nos Estados Unidos, Elman Service⁵⁵ e Morton Fried⁵⁶ desenvolveriam alguns dos trabalhos posteriores, assentes na caracterização de diferentes níveis de integração social entre diferentes formas políticas, marcadamente influenciados pela arqueologia (Lewellen 2003).

Os anos 80 e 90 seriam tempos considerados de crise para o pensamento político na Antropologia com a influência da teoria crítica e dos pensadores referenciados como pós-modernistas. O conceito de globalização viria a exercer uma influência nos estudos políticos em conjunto com as ideias sobre a natureza do Poder por parte do sociólogo e filósofo francês Michel Foucault que viriam a ampliar, e também a complexificar, as relações da política com diferentes estruturas como a tecnologia, finança ou o comércio. Por último encontramos também formulações que influenciam o pensamento antropológico sobre a política, como os argumentos em torno da perda por parte da filosofia moderna das suas especiais competências para pensar os conceitos de política ou políticas, duvidando que as tradições herdadas do Iluminismo sejam ainda eficazes politicamente na modernidade⁵⁷ ou aqueles que por sua vez consideram que é no conceito de política que reside o desafio de pensar os perigos e o ceticismo face, por exemplo, à democracia como os filósofos franceses Claude Lefort e Jean Luc Nancy ou o italiano Giorgio Agamben⁵⁸.

2.1.2. Teorias e debates sobre a emergência do Estado

O pensamento filosófico europeu sobre o Estado tem uma longa tradição de reflexão e teve um importante impacto no desenvolvimento das ideias que transformaram as relações políticas herdadas do feudalismo a partir do século XV e iniciariam o processo de formação dos princípios do Estado-Nação europeu que veio a ter uma influência hegemónica sobre a construção histórica da visão ocidental sobre o Estado.

A partir do século XV, através do contacto com sociedades cujas organizações políticas eram distintas dos impérios, a visão inicial, naturalista, sobre a ainda incipiente ideia de Estado, começa a ser colocada em causa (Carneiro 1970). No século XVI o jurista e filósofo político francês Jean Bodin e

⁵⁵ SERVICE, Elman, 1962. *Primitive Social Organization*. Random House, New York.

⁵⁶ FRIED, Morton, 1967. *The Evolution of Political Society – An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.

⁵⁷ “can still generate sufficient motivations and social movements for preserving the normative contents of modernity out of its own resources”⁵⁷ (Butler et al. 2011, p. 17).

⁵⁸ Ibidem, p.16.

o holandês Justus Lipsius desenvolvem alguns dos principais conceitos que permitem pensar a ideia de Estado como uma instituição impessoal de governo, abrindo caminho a pensadores como Hobbes, Rousseau ou Morgan. No século XVIII e XIX, através das ideias socialistas, aliadas ao surgimento da Sociologia cujo corpo de ideias se desenvolveria com base no pensamento evolucionista sobre a sociedade, o escopo da complexidade do Estado alarga-se e ganha contornos de inevitabilidade social. Deve-se sobretudo à tradição política francesa, com Montesquieu, Saint-Simon ou Comte e outros escritores franceses a intensificação da racionalização sobre o Estado que consolidaria ainda mais a ação e abrangência deste modelo de organização política.

Em meados do século XX o pensamento filosófico sobre o aparecimento do Estado começa a ser complementado por teorias antropológicas assentes no método etnográfico e na comparação de dados entre sociedades com e sem estado (Kirch 2010), ainda que o estudo do Estado no pensamento antropológico se deva mais à natureza desta organização social⁵⁹, do que propriamente a questões históricas da disciplina.

A contribuição por parte da Antropologia para o estudo do Estado assentou no desenvolvimento de um conjunto de teorias sobre a sua emergência e a identificação de diferentes tipos de Estado desde a sua origem até ao presente. A fase inicial destes estudos assentou numa visão evolucionista e teve a virtude de permitir explicar e interpretar diferentes tipologias e variações culturais entre diferentes estruturas políticas. Contribuiu também para a explicação histórica das dinâmicas externas e internas do desenvolvimento dos Estados, em particular os que não pertencem à tradição ocidental (Kurtz 2001). Importa de seguida explicar a distinção entre os dois Estados em análise para esta tese: o Estado-Nação e o Estado-Arcaico.

O Estado-Nação tornou-se o modelo de organização política transversal a diferentes culturas no contexto ocidental e os seus conceitos nascem da centralização do Poder a partir dos séculos XVI e XVII entre a ideia de Estado, de povo e de nação⁶⁰. O desenvolvimento do Estado no contexto europeu é concomitante da ascensão das monarquias, da concentração do poder na figura do Rei e relaciona-se com a reinterpretação histórica da ideia de soberania definida como um poder abstrato de coação legítima por parte de uma entidade cuja autoridade não conhece paralelo externo ou interno ao seu Poder. Inicialmente relacionado com a figura do Rei, torna-se depois num conceito impessoal que recusa qualquer associação com uma ordem superior, natural ou divina (Nay 2004), processo concomitante da secularização ocidental. O Estado-arcaico por sua vez possui duas linhas de concetualização, a primeira toma como base o pressuposto de que um Estado é uma organização social

⁵⁹ “the state as a mode of grouping and control of people” (Abélès em Barnard e Spencer 2010, p. 666).

⁶⁰ “instituição detentora do poder supremo (o Estado) e o povo considerado como um corpo político (a nação)” (Nay 2004, p. 206).

onde o poder se organiza numa base social que extravasa os limites do parentesco⁶¹ e uma segunda, que enfatiza a evolução da complexidade social e concebe um Estado-arcaico ou primário como uma formação política que se desenvolve sem influência externa⁶². O conceito de Estado-arcaico, tal como Kirch o define, é sobretudo um construto arqueológico, com as suas inerentes limitações epistemológicas, já que, com exceção do caso Havaiano, os conhecimentos disponíveis sobre esses Estados dependem maioritariamente de dados arqueológicos. Kirch considera algumas características como essenciais na definição de um Estado-arcaico, como a existência de classes sociais hierarquicamente diferenciadas, de uma monarquia, de uma organização burocrática, de rituais dedicados aos reis ou a existência de um exército comandados pelo rei⁶³.

Apesar de existirem infundáveis debates em torno da concetualização e definição sobre o que é um Estado primário ou arcaico, existe, contudo, um acordo em torno das ideias de que o desenvolvimento de um Estado obedece a uma mudança efetiva no exercício do Poder. Nas sociedades organizadas em torno do parentesco e da chefia o exercício do Poder seria mais diluído e difundido entre os membros da sociedade (o que não significa necessariamente que não exista diferenciação social na distribuição do Poder). Por outras palavras, existe um consenso de que a centralização do Poder controlado por uma determinada classe social serve o aparato político na gestão das questões da diplomacia ou da guerra e na resolução de problemas sociais específicos das sociedades (Posshel 1998 em Kirch 2010) e que o Estado implica diferenças qualitativas e quantitativas em relação às sociedades de chefia e de parentesco, nomeadamente em termos de dimensão populacional e territorial. Em seguida iremos apresentar um esboço das principais teorias sobre a formação dos Estados-arcaicos (ou primários) apresentados por Kirch (2010) que, em conjunto com as propostas teóricas da Antropologia apresentadas anteriormente, permitem uma visão mais coesa e holista sobre a construção teórica da visão do Estado a Ocidente.

O arqueólogo americano Jonathan Haas (1982) no seu trabalho *The Evolution of the Prehistoric State*⁶⁴ apresenta-nos um resumo alargado de alguns dos pensadores do período clássico grego, como Platão, passando pelas formulações de Hobbes, Rousseau, Morgan ou Marx e conclui que as propostas

⁶¹ “better viewed as the complex of institutions by means of which the power of the society is organized on a basis superior to kinship” (Fried 1967, p. 229).

⁶² “that developed through endogenous processes, and not in response to interactions with an external state or states; these latter referred as *secondary states*” (Kirch 2010, p. 4).

⁶³ “(1) they exhibit well-developed class endogamy; (2) they were ruled by kings who typically traced their origins directly to the gods, and who were often regarded as instantiations of deities on Earth; (3) their political economies were to a large degree centrally controlled by the king’s bureaucracy; (4) the king’s status and power were legitimated by state cults involving a formalized temple system, overseen by full-time priests; (5) the king’s power was maintained by a monopoly of force, involving a full-time warrior cadre or standing army; and (6) the king and his court occupied special residential quarters (palaces), and enjoyed various privileges and material luxuries supplied by a cadre of full-time specialists and craftspersons” (Kirch 2010, p.6).

⁶⁴ HAAS, J.,1982. *The Evolution of the Prehistoric State*. New York: Columbia University Press.

destes autores se dividem entre dois grupos, de conflito ou integração, de acordo com a forma como entendem o papel do Estado.

Como referido anteriormente neste capítulo, a partir de meados do século XX a especulação filosófica em torno do aparecimento e papel do Estado começa a ser substituída por teorias antropológicas assentes em dados comparativos obtidos em sociedades com e sem Estado. Um dos trabalhos importantes deste período, assente no método comparativo, é o do sociólogo alemão naturalizado americano e investigador da sociedade chinesa Karl August Wittfogel (1957)⁶⁵ que procura sobretudo relacionar dados de diferentes origens para suportar a tese da relação entre o controle da irrigação por parte das populações e o desenvolvimento dos Estados. Devem-se, contudo, aos antropólogos Morton Fried (1967)⁶⁶ e Elman Service (1967, 1975)⁶⁷ os trabalhos mais significativos, igualmente baseados em dados comparativos, sobretudo da Polinésia, sobre a relação entre o papel da organização social de chefia a partir do qual os estados-arcaicos se desenvolvem. O antropólogo americano Robert Carneiro (1970, 1981)⁶⁸ desenvolveu a teoria da circunscrição que influenciou os debates que procuram interligar os recursos naturais com formas de organização social no desenvolvimento dos Estados. Na sua teoria, Carneiro procura demonstrar como os Estados emergem de sociedades de chefia através da guerra e da conquista de território quando os recursos naturais se tornam escassos para suprir as necessidades desse modelo de organização política. O australiano Gordon Childe (1936, 1942)⁶⁹ foi dos primeiros a utilizar a arqueologia como método para comprovar a teoria de Carneiro, nomeadamente através dos seus trabalhos efetuados no Oriente com recurso a teorias marxistas, tendo a arqueologia a partir dos anos 60 e 70, período em que era denominada como processual, começado a dedicar-se com especial dedicação ao estudo do desenvolvimento dos Estados, particularmente influenciada pelos trabalhos de Fried e Service. Este incremento de estudos em Arqueologia conduziria à refutação de muitas das explicações baseadas no motor fundacional do Estado⁷⁰, o elemento inicial, supostamente universal, que teria potenciado a origem do Estado no mundo, já que não se coadunavam com a variedade de interpretações que era possível apresentar com base nos dados arqueológicos. Um dos exemplos desta arqueologia processual foi o trabalho do

⁶⁵ WITTFOGEL, K. A., 1957. *Oriental Despotism*. New Haven: Yale University Press.

⁶⁶ FRIED, M. H., 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House

⁶⁷ SERVICE, Elman, 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House e SERVICE, Elman, 1975. *Origins of the State and Civilization*. New York: Norton.

⁶⁸ CARNEIRO, R., 1970. *A Theory of the Origin of the State*, Science, 169, p. 733-38 e CARNEIRO, R., 1981. *The Chieftdom: Precursors of the State in* G.D. Jones and R.R. Kautz eds, *The Transition to Statehood in the New World*, p. 37-39. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁹ CHILDE, V.G, 1936. *Man Makes Himself*. New York: New American Library e CHILDE, V.G, 1942. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin Books.

⁷⁰ "prime mover" (Kirch 2010, p. 7).

norte-americano Kent Flannery (1972)⁷¹ que procurou explicar, com recurso a uma conceção evolucionista que relacionava múltiplos fatores, como o Estado se desenvolveu através da evolução cultural das sociedades. A partir dos anos 70 e 80 sob a influência das teorias da prática e de conceitos como o de agência avançados por Pierre Bourdieu (1977), Anthony Giddens (1979) ou Sherry Ortner (1984), os estudos arqueológicos ampliaram o escopo das suas investigações relacionando-as com a complexidade social e política das sociedades estudadas, devendo-se a Marcus e Flannery (1996) os primeiros avanços que procuravam relacionar as teorias da ação com a arqueologia processual nos seus estudos efetuados no México. Estudos mais recentes, que inclui o de Kirch utilizado para esta tese, procurariam ampliar os conhecimentos sobre o desenvolvimento dos Estados-primários baseando-se na relação entre estas duas abordagens teóricas, como por exemplo os de Charles Spencer ou Elsa Redmond (Spencer 1990, 1998; Spencer e Redmond 2001, 2004) e Charles Stanish (2001).

Em termos de conceptualização teórica sobre a emergência do Estado conclui-se que as explicações sobre o seu desenvolvimento não se circunscrevem a uma área do saber e que o estudo comparativo é substancialmente importante na ligação entre as diferentes disciplinas. No essencial o conjunto teórico, segundo Carneiro (1970), procura explicar o aparecimento do Estado através de:

- O contrato social, em que as comunidades abandonariam a sua soberania individual para se unirem a outras comunidades e assim formarem entidades políticas de maior dimensão;
- Pelas teorias da coerção em que a violência e a guerra teriam um papel fundamental;
- Pelas teorias do ecossistema que envolvem fatores ambientais ou geográficos;
- Através das teorias políticas que gravitam em torno da diferenciação social interna das sociedades e o desenvolvimento histórico dos estatutos sociais das comunidades;
- E por último as teorias propriamente sociológicas que respeitam à relação e influência cultural entre diferentes comunidades com graus distintos de desenvolvimento social e político.

Se a arqueologia e a história têm sido as ferramentas que mais informação têm aportado para os estudos sobre a antiguidade do Estado, a natureza de grande parte dos estudos assenta na dificuldade de pensar um objeto quando estamos imersos na sua imensa complexidade histórica e que se traduziram bastas vezes em impasses e dilemas concetuais que seriam demonstrativos dos obstáculos, largamente epistemológicos e ideológicos, que se colocaram à interpretação e compreensão histórica das organizações políticas a que chamamos Estado⁷².

⁷¹ FLANNERY, K.V, 1972. The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, Nº 3, pp. 399-426.

⁷² “the more we have learnt about traditional states, the more limited these different explanations appear. We cannot reduce to a single cause this process of the formation of a hierarchical and centralized apparatus, whose ascendancy spreads over a complete territory. In addition to ecological, economic, technological and sociological factors, it is necessary to account for the part played by superstructural, religious and ideological

O sociólogo inglês Philip Abrams (1988) foi um dos que salientou como o Estado se tinha tornado um objeto académico de prática e análise política passando ao lado da importante questão conceptual sobre o que é o Estado. O antropólogo francês Georges Balandier na introdução ao capítulo VI da sua *Antropologia Política*, dedicado aos aspetos do Estado tradicional, salientava o descrédito que as leituras sobre o Estado foram votadas depois de se terem convertido num dos pontos de reflexão fundamentais sobre os estudos da dimensão política das sociedades. Um dos fatores que concorriam para esse descrédito decorreria da redução do Estado a uma perspetiva weberiana que enfatiza o seu contexto cultural e histórico⁷³. Outra das razões para esse descrédito seria a visão de uma relação umbilical entre o político e o Estado, duplamente influenciada pelo parco desenvolvimento e utilização do conceito de Estado e pelo contexto histórico em que se desenvolviam os estudos em Antropologia sobre a dimensão política. O rigor da utilização do conceito, em estreita relação com a explicação e interpretação do desenvolvimento dos princípios e características que delimitavam o que se entendia por Estado nas sociedades estudadas pela Antropologia, propiciaria uma leitura mais coerente face à sua origem⁷⁴. Origem que alguns autores afirmam ser, sobretudo, fortuita e heterogénea⁷⁵. Mais recentemente Wengrow e Graeber (2021) também procuram apresentar como a estratificação das sociedades não ocorre sempre do mesmo modo⁷⁶, nomeadamente quando pensamos a história do Estado em termos comparativos globais.

As teorias sobre o aparecimento do Estado, principalmente a partir de meados do séc. XX, continuaram a produzir um conhecimento baseado numa interdisciplinaridade crescente, apoiadas em estudos comparativos cujo desenvolvimento a Antropologia teve um papel fundamental.

2.2. As sociedades da Polinésia: Evolução e Cultura

As sociedades da Polinésia, pela sua especificidade cultural, tornaram-se um exemplo de especial curiosidade para os estudos sobre a emergência do Estado e resultaram num conjunto alargado de interpretações e explicações sobre os contextos sociológicos e históricos da sua origem e desaparecimento. Existem alguns pontos centrais para a importância da Polinésia no seio dos estudos

determinants in establishing a domination which everyone regards as legitimate.” (ABélès em Barnard e Spencer 2010).

⁷³ “to one of the “historical manifestations” of the political – the one that characterized above all the development of the political societies of Europe from the sixteenth century and culminated in the formation of the modern state” (Balandier 1972, p. 123).

⁷⁴ Balandier, Georges, 1972. *Political Anthropology*. Australia: Penguin Books.

⁷⁵ “fortuitous confluence of elements of entirely heterogeneous origins (sovereignty, administration, a competitive political field, etc.) that came together in certain times and places” (Graeber e Sahlins 2017, p. 22).

⁷⁶ “there is no single historical path to stratification” (Wengrow 2022, p. 21).

sobre a estruturação histórica do Estado e particularmente sobre os planos culturais que norteiam a mudança entre uma sociedade de chefia para uma governada por uma soberania sagrada (Kirch 2010):

- O aparecimento histórico tardio do Estado havaiano tal como é documentado nos escritos dos viajantes europeus no final do século XVIII.

- A memória histórica contida nas tradições orais e na arte que permitem uma leitura sociológica e cultural coerente relativamente à organização política da sociedade havaiana.

- O isolamento geográfico que lhe confere determinadas particularidades culturais comparativamente a outras sociedades da Polinésia.

Além do referido isolamento e temporalidade tardia na história mundial, a importância particular do Havai para a questão da emergência do Estado relaciona-se com a discussão de que as sociedades da Polinésia, nas quais o Havai é apenas um dos trinta grupos que são conhecidos por registos etnológicos e etnográficos, formarem um grupo histórico coeso em termos de evolução histórica, com uma cultura partilhada, tornando-os exemplares para os estudos antropológicos baseados no método comparativo (Sahlins 1958, Goldman 1970). Outro dos elementos centrais para o exercício comparativo é a centralidade do estatuto social nas sociedades da Polinésia, em particular a possibilidade de os indivíduos rivalizarem hierarquicamente por prestígio e poder numa cultura marcada pela desigualdade hierárquica e pela hereditariedade estatutária, uma peça central dos valores éticos destas sociedades e um elemento histórico determinante nas mudanças culturais subsequentes na sociedade havaiana⁷⁷.

O antropólogo norte-americano Edwin Burrows (1938) foi um dos primeiros a defender a importância da utilização do método comparativo para a compreensão das sociedades da Polinésia. Apoiando-se no trabalho do antropólogo e linguista americano Edward Sapir, o seu trabalho *Western Polynesia: A Study in Cultural Differentiation* é um exemplo relevante que coloca a Polinésia no mapa dos estudos etnográficos comparados (Kirch 2001). Ainda no seio da antropologia americana, Marshall Sahlins (1958) considera igualmente que uma das singularidades da Polinésia, enquanto grupo histórico, é o fato de pertencer a um único contexto histórico e cultural que se adaptou a uma diversidade de habitats locais. Os estudos assentes numa abordagem entre a antropologia e a história que combinam linguística histórica, etnografia comparada e arqueologia, têm permitido compreender

⁷⁷ "Polynesian society is founded upon social inequality and, despite an aristocratic doctrine of hereditary rank, permits its members to compete for position, for prestige and for power. In one way or another, then, the history of every Polynesian society has been affected by status rivalry, and under the proper conditions the effects of this rivalry have been felt in every vital center of the culture. Rivalry raises issues and provokes conflicts that can never be fully resolved. It promotes a sequence of culture changes that take their character and direction in part from the momentum of the status rivalry itself and in part from the particular physical and cultural setting of each island." (Goldman 1955, p. 680).

de forma mais clara algumas das relações históricas e culturais entre as diversas sociedades da Polinésia, e em particular o Havai no contexto geral da Polinésia.

A análise demográfica conjugada com os estudos sobre as estruturas de produção acrescentam apontamentos importantes acerca da passagem entre um modelo intensivo de consumo de recursos, na fase inicial dos povos ancestrais da cultura da Polinésia, para um mais regrado e sustentável, já sob o que podemos identificar como sociedade Havaiana. Estes estudos procuram sobretudo salientar as mudanças estruturais na relação entre controle dos recursos naturais e a dimensão populacional, assim como ao nível das capacidades de administração política. Segundo Kirch (2010) o Havai é igualmente importante para perceber a transição entre um modelo político assente na chefia para um alicerçado num estado arcaico porque o Havai passou por essa mudança, como já referido, num período tardio da história mundial e foi, ainda que à posteriori, observado e documentado com detalhe. Unem-se a estes registos etnográficos e históricos a descoberta e inventariação dos vestígios arqueológicos que têm possibilitado ampliar a visão que hoje temos sobre a arquitetura das casas, dos templos, ou dos importantes canais que eram responsáveis por transportar água doce até aos campos possibilitando o desenvolvimento da agricultura.

A Polinésia faz parte de um conjunto de sociedades que pertencem ao mesmo grupo ancestral oriundos da Melanésia, sociedades da região oriental da Ásia do período de 1600 a 500 a.C (Kirch 2007) e que foram os primeiros povoadores da Polinésia durante o primeiro milénio a.C. São normalmente associados com a criação de um tipo de cerâmica encontrada em achados arqueológicos na zona de Lapita na Nova Caledónia e que são comumente identificados como descendentes de um conjunto de sociedades que partilham um corpo linguístico comum, a linguagem austronésia, originárias da região do Sul da China e Taiwan, e que se estendem de Madagáscar à Ilha da Páscoa. As sociedades que são identificadas como descendentes dos povos Austronésios são o Havai, a Nova Zelândia, a Ilha da Páscoa (Rapa Nui), as Marquesas e o Taiti que correspondem ao grupo oriental da Polinésia, assim como as Fiji, Tonga, Samoa ou Sutuna que perfazem o núcleo ocidental da mesma região (Kirch 2001). É a partir dos arquipélagos de Tonga-Samoa que podemos identificar o desenvolvimento de uma distinta cultura e língua ancestral da Polinésia (Kirch 2010). Este povo, num período entre 200 ou 300 anos, explorou e fixou raízes num terço do Oceano Pacífico, desde as Ilhas Salomão até ao arquipélago Vanuatu, às ilhas Loyalty e Nova Caledónia, estendendo-se posteriormente para leste alcançando as ilhas Fiji e depois Tonga, Samoa e Havai (Kirch 2012). Um empreendimento humano digno de inspiradoras odes marítimas aos povos do Pacífico.

Através dos registos arqueológicos é possível identificar como várias sociedades deste quadrante geográfico se mantiveram neste vasto território, sem rasto de influência externa, e que os estudos linguísticos comparados têm sugerido que este isolamento foi importante no desenvolvimento de inovações ao nível da língua em comparação com outros dialetos da mesma região como os das ilhas

Fiji (Davidson 1981). Estes estudos têm possibilitado relacionar e traçar os laços culturais entre as sociedades antepassadas da Polinésia que por sua vez permitem compreender aspectos sociológicos e históricos das diferenças entre determinados conceitos linguísticos que se relacionam com dimensões políticas, sociais e religiosas importantes para a caracterização do Estado-arcaico havaiano. Este acento na evolução da linguagem para a compreensão das estruturas sociais da Polinésia é demonstrativo da importância de que o ser humano, ao estar inserido numa cultura ou tradição de pensamento, adquirir uma capacidade para a linguagem e essa capacidade confere-lhe uma perspectiva particular sobre o mundo e que é determinado pelo horizonte linguístico dessa mesma cultura, como nos diz Gadamer em *Verdade e Método* (2013). A compreensão de uma determinada cultura ou tradição ocorre através de uma negociação entre passado, presente e futuro através dos quais o horizonte interpretativo da linguagem limita e amplia as nossas possibilidades de chegarmos a um conhecimento que podemos assumir como verdadeiro sobre essas mesmas culturas ou tradições. Importa de seguida traçar brevemente algumas dessas características sociológicas que permitirão no capítulo seguinte compreender esse desenvolvimento histórico e as mudanças culturais de relevo ocorridas na sociedade havaiana.⁷⁸

No que respeita a constituição dos grupos e a sua organização social, as sociedades ancestrais da Polinésia são largamente caracterizadas e descritas por serem “*societés de maison*” (Kirch 2010), conceito desenvolvido pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e que influenciou a análise antropológica da organização social das sociedades da Austronésia. As “*societés de maison*” (Lévi-Strauss 1982) caracterizam-se por serem um híbrido de organização social entre o parentesco e a classe social⁷⁹.

Dois dos grupos mais relevantes, em termos de estatuto, das sociedades ancestrais da Polinésia são os *kainanga* e os *kaalinga* que se acredita terem persistido por mais de 2000 anos, tendo influenciado a organização social das sociedades posteriores da Polinésia como o Havai. Os *kainanga* caracterizam-se por ser demograficamente maiores, exogâmicos, possivelmente unilineares (Kirch e Green 2001), cuja descendência procede de um comum fundador ancestral da sociedade e diferenciam-se, relativamente à propriedade, pela posse e controle de terras. Os *kaalinga* caracterizam-se por serem grupos residenciais, com direitos adquiridos sobre as habitações principais e alguns dos territórios adjacentes e de menor dimensão em termos populacionais. Constituem unidades

⁷⁸ Um dos estudos exaustivos acerca destas características pode ser encontrado em KIRCH, Patrick V. and GREEN, Roger C., 2001. *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*. United Kingdom: Cambridge University Press.

⁷⁹ “a corporate body holding an estate made up of both material and immaterial wealth, which perpetuates itself down a real or imaginary line, considered legitimate as long as this continuity can express itself in the language of kinship or of affinity and, most often, of both” (Lévi-Strauss 1982, p. 174).

domésticas de consumo e produção, incorporados no maior grupo dos *kainanga* e partilhando a mesma descendência ancestral⁸⁰. Como veremos posteriormente, a modificação linguística no Havai de *kainanga* para *mata-kainanga*, que encontramos em distintos grupos da Polinésia, terá consequências importantes ao nível das transformações ocorridas nas hierarquias políticas do Havai.

As dimensões da liderança e da hierarquia são igualmente relevantes porque as mudanças a este nível na sociedade havaiana, face ao modelo herdado das antigas sociedades da Polinésia, são importantes para as explicações que sustentam os vários argumentos entre disciplinas sobre a passagem entre uma sociedade baseada na chefia para uma assente na soberania sagrada. Nesse sentido existem dois conceitos lexicais, que correspondem a distintos papéis sociais, que nos ajudam a compreender essas mudanças, nomeadamente o termo *ariki*, que na variante linguística havaiana é *qariki*, e que denomina o *Chefe*. É caracterizado pela pertença ao grupo dos anciãos, homem, líder do grupo social *kainanga*, cuja posição hierárquica é adquirida pela sua descendência patrilinear entre os seniores do grupo e que atua socialmente como líder secular, ritual e espiritual no seio das antigas sociedades da Polinésia. O parentesco é assim a principal fonte de autoridade e a relação entre estatuto e casamento é determinante na mobilidade social no seio das culturas da Polinésia. O outro termo é *tufunga* que designa o sacerdote e que emerge com a mudança de papel social do *ariki*, o chefe, ao nível da função do ritual, que a partir de determinado momento se autonomiza criando um estatuto social associado com as dimensões religiosas e sagradas da sociedade. Apesar da íntima relação histórica entre as dimensões políticas e religiosas nas sociedades da Polinésia, chefes e sacerdotes, cuja diferenciação social ainda não era clara e autónoma, comungavam no interesse da comunidade (Goldman 1955).

Existem dois importantes conceitos, transversais a todas as religiões da Polinésia, que são determinantes para compreender a sua cultura, as suas tradições éticas e os argumentos sobre o desenvolvimento de uma soberania sagrada no Havai, nomeadamente, *mana* e *tapu*.

Mana, assim como *tapu* e *noa*, são os elementos sem os quais não é possível aceder a uma compreensão da soberania sagrada no contexto havaiano e à visão do mundo das sociedades da Polinésia (Shore 2019). *Tapu*, nas sociedades ancestrais da Polinésia, relaciona-se com noções sagradas e rituais em torno dos *kainanga* e com restrições e proibições maioritariamente relacionadas com as colheitas⁸¹.

Tapu é a ideia de onde descende etimologicamente a palavra *tabu* (em português neste exemplo). Os havaianos vão posteriormente transformar a ideia de *tapu* no sistema de restrições políticas e de formalidades rituais que ficou conhecido como o *sistema kapu*. É por essa razão que na

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ “These rituals, and those who performed them, were made *tapu* to protect them (i.e., keep them from being polluted), especially through certain rites that involved various forms of bidding and tying. (Kirch 2010, p. 21).

contemporaneidade ainda o utilizamos com esse sentido de proibição. Estruturalmente, se seguirmos a interpretação de Freud sobre a natureza social do tabu, *tapu* traduz “o primeiro direito”, (Freud 2010, p. 41) porque a sua natureza prática relaciona-se com obrigações e prescrições morais. *Mana* e *tapu* são parte de um conjunto de preceitos práticos que diferenciam e hierarquizam as relações sociais, pontos cardeais na regulação da vida dos indivíduos ou grupos que, por exemplo, não pertenciam ao divino, que são *noa*, em contraponto aos que mediavam a relação entre os deuses e os espíritos (Valeri 1985. p.41). O termo foi introduzido na antropologia pelo padre anglicano e antropólogo inglês Robert Codrington, responsável por um dos primeiros trabalhos etnográficos na região da Melanésia.

O fascínio por estes elementos estruturantes das culturas da Polinésia conduziu às mais diversas interpretações⁸² sobre a natureza de *tapu* e *mana*, contudo há um aspeto determinante para uma interpretação que evidencia o seu papel social na sociedade havaiana, nomeadamente a importância da relação umbilical entre cultura e o seu contexto histórico⁸³.

Neste sentido, *mana*, em particular, é entendido no seu sentido prático⁸⁴, ou seja, *mana* tem sobretudo uma natureza instrumental, ou por outras palavras, caracteriza-se pela sua *eficácia* em produzir determinados resultados⁸⁵: Nas antigas sociedades da Polinésia, *mana* é a manifestação do poder dos deuses, tem origem no mundo sobrenatural das divindades e dos antepassados e é mediado por um conjunto de rituais realizados pelos *ariki*. Como elemento organizador da hierarquia social, *mana* e *tapu* fornecem uma base cultural para a distinção social entre os que descendem da procedência ancestral e que possuem o controle do poder dos deuses e aqueles que não fazem parte dessa descendência.

Os mundos espirituais e sobrenaturais das culturas antecedentes à sociedade havaiana são povoados por deuses e figuras ancestrais que no seu conjunto são expressos pela palavra *qatua*, que significa divindade, e são responsáveis por canalizar *mana* para os *ariki* que são os encarregados da performance de diversos, e devidos, rituais aos deuses. Não existe ainda nestas sociedades a diversidade de deuses e divindades que caracterizará posteriormente a sociedade havaiana e a sua

⁸² Sobre um conjunto de interpretações sobre a ideia de *mana* ver SHORE, Bradd, 1989, 2019. *Mana and Tapu. Developments in Polynesian Ethnology*. Honolulu: University of Hawai'i Press [em linha]. Maio 2019, pp. 151-186. Disponível em: <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/62870/2/9780824881955.pdf>

⁸³ “we from the standpoint in the real world know that this is not the case, that there is no way to understand the character of the taboo rules, except as a survival from some previous more elaborate cultural background. We know also as a consequence that any theory which makes the taboo rules of the late eighteenth century in Polynesia intelligible just as they are without reference to their history is necessarily a false theory; the only true theory can be one that exhibits their intelligibility as they stand at that point in time” (Macintyre 2007, p. 112-113).

⁸⁴ “is understood through its active manifestations in the world, not as a kind of thing” (Shore 1989, p. 152).

⁸⁵ “*Mana* is not a universal supernatural force that animates a miscellany of people and things, but rather the quality of efficacy. This explains odd, secular usages in which Islanders may characterize ancient but still functional outboard canoe motors as *mana*” (Barnard and Spencer 2010, p.440).

natureza é em larga medida benigna em comparação com o carácter reverencial e vingativo que o panteão havaiano representará (Goldman 1955). O cruzamento entre a reconstrução lexical com algumas histórias linguísticas resultado de trabalhos etnográficos comparativos no seio da academia e o recurso a documentação dos missionários do período da colonização do Havai, possibilitaram a descrição de algumas das crenças deste período. Possuem, contudo, a marca histórica da sua reconstituição pertencer a observadores ocidentais num período de desaparecimento de grande parte das antigas religiões e a sua substituição pelas crenças cristãs (Kirch 2001).

Os rituais são uma das dimensões centrais das sociedades ancestrais da Polinésia. Particularmente relevante são as dimensões dos espaços e ciclos temporais das ações rituais. A execução dos rituais correspondia aos *ariki*, os chefes, que eram os mediadores do fluir de *mana* entre os deuses e os membros da sociedade (Kirch 2010). Eram, na sua maioria, realizados em casas consideradas sagradas (*faleqatua*), habitadas pelos *ariki* e eram considerados locais com vínculos simbólicos aos seus antepassados, sendo que em alguns casos serviriam como espaços para enterros. Estes rituais obedeciam a uma regularidade baseada num calendário lunar dividido entre 12 e 13 meses (sendo o último mês menor de forma a sincronizar a sequência lunar mensal com o ano solar), cada um com o seu nome, e estavam relacionados com fenómenos naturais e períodos de colheita agrícola. O inhame era um dos produtos hortícolas de maior consumo entre as populações e ao qual era consagrado um ritual específico nas primeiras safras: *mata-fiti*. Não existia qualquer forma de tributo ou taxaço por parte dos *ariki* sendo as oferendas de natureza cerimonial e simbólica (Goldman 1955).

Estas são algumas das dimensões estruturais da organização social das antigas sociedades da Polinésia que são relevantes para a explicar a evolução posterior da sociedade havaiana e tornar explícita a proposta de emergência de um estado-arcaico por parte de Kirch. São elementos que fazem parte da tradição e da memória cultural que irá influenciar o modo como a sociedade havaiana interpretará as suas relações políticas e espirituais posteriores.

2.3. Os Estados-arcaicos havaianos

“Whereas social organization in chiefdom societies is far from egalitarian, an ideology of kinship nonetheless pervades the society. People may be of higher or lower rank based on their birth order, genealogy, and other factors, but they all see themselves as related to one another through bonds of kinship. Even the highest chief is still a kinsman to his people. In archaic states, for the first time in human history, the ideology of kinship was replaced by the notion of kingship, specifically divine kingship. Archaic states were headed by kings who regarded themselves as descended from the gods, and whose intercession with the gods was deemed essential to the continued wellbeing of society. Commoners had separate nondivine origins. Archaic state societies were strictly divided into commoner and ruling classes” - Kirch, *A Shark Going Inland is my Chief: The island Civilization of Ancient Hawaii*

“Upon this a question arises: whether it be better to be loved than feared or feared than loved? It may be answered that one should wish to be both, but, because it is difficult to unite them in one person, it is much safer to be feared than loved, when, of the two, either must be dispensed with.” - Machiavelli, *The Prince*

A data de 18 de janeiro de 1778 assinala o momento do encontro entre a sociedade havaiana e a europeia. Para a cultura havaiana deste período, o momento da chegada dos europeus à ilha coincidia com um acontecimento cosmológico importante denominado por *Makahiki*, o festival que comemorava o novo ano e era acompanhado por dois rituais de grande formalidade, *kapu-Kū* e *Kuapola*, dedicados aos deuses e que ocorria durante o último mês da estação seca (*kau*) e se estendia aos primeiros três meses da estação das chuvas (*ho’oilo*) (Valeri 1985). A vida quotidiana dos havaianos organizava-se em torno de um ciclo anual dominado pela guerra, onde *Kū*, o deus da guerra, exigia sacrifícios humanos, usualmente transgressores do sistema *kapu* e que ocorriam em templos de madeira erigidos em grandes plataformas de lava, e outro ciclo dedicado à paz, onde imperava o deus da agricultura *Lono*, período marcado pelas colheitas e pelos tributos coletados pelos chefes (Kirch 2012).

Os havaianos eram politeístas e são quatro os deuses que dominavam as suas crenças religiosas: *Kū*, deus da guerra e figura religiosa central do Rei, *Lono*, deus da fertilidade e do nascimento cuja importância no *Makahiki* é dividida com *Kū*, o deus *Kane*, que representa o poder masculino da reprodução e das águas que irrigam os campos, e *Kanaloa*, deus da morte, do mundo subterrâneo e do mar (Kirch 2010). Os deuses havaianos não possuíam uma hierarquia rígida no panteão havaiano, a sua importância e hierarquia dependia dos contextos e de acordo com as necessidades no tempo e no espaço dos que a eles recorriam (D’Arcy 2018). Os havaianos consideravam que, assim como na sociedade, existia uma hierarquia no oceano (elemento central na sociedade havaiana cujo território

era formado por ilhas) sendo que o tubarão se encontrava no topo e este era o correlato natural do Rei. O provérbio “*He manō holo’āina ke ali’i*”⁸⁶ era a metáfora que condensava essa realidade.

No primeiro ritual do *Makahiki*, o *kapu-Kū*, o Rei divino, *ali’i akua*, no final de um dos dias iniciais do festival coloca um pano que representa o ano anterior perante o templo *luakini* assinalando o término desse período. A corte e o Rei residiam num povoamento central onde se localizava o seu palácio e os mais importantes templos, rodeado por um conjunto de dois ou três assentamentos que estavam ligados por linhas de tributo e comunicação (Kirch 2012). Nos meses seguintes durante o período *Kū* uma pequena cerimónia ocorre num dos templos envolvendo sacrifícios e ofertas aos deuses por parte do Rei.

No segundo ritual do *Makahiki*, denominado de *Kapu Kuapola*, executado durante o aparecimento da Plêiades (conjunto de estrelas da constelação Touro, denominada pelos havaianos de *Mata-likī* cuja tradução é “pequenos olhos”), após o pôr do sol e estendendo-se pela noite dentro, o Rei e os sacerdotes reúnem-se no altar *kuahu*, no templo *luakini*, onde aguardam pela aparição das estrelas. A observação astronómica servia como momento de redefinição e restabelecimento do calendário anual. Quando as estrelas são visíveis, os sacerdotes nomeiam os diversos meses do ano através de evocações e acompanhados pela quebra de cocos de acordo com cada mês invocado. No final do ritual o altar *kuahu* é encerrado e os tributos aos reis, que incluem peixes, cães ou peças de vestuário como tangas, são reunidos em cada distrito e uma parte desse tributo é também separada pelos *konoiki* (capatazes) para cada chefe responsável de cada distrito. A imagem dos deuses durante esta coleta é colocada horizontalmente, e à vigésima noite, considerada *tapu* e em que o silêncio deve imperar e nenhum fogo pode arder, os tributos são colocados perante o deus de penas do rei havaiano seguido de preces por parte dos sacerdotes que posteriormente recolhem às suas casas para dormir. Na manhã seguinte o rei sacrifica um porco ou um cão acompanhado por cânticos e no final do ritual os sacerdotes começam a distribuição dos tributos por categoria social e de acordo com o número de seguidores, nomeadamente, primeiro o rei, depois o sacerdote do rei, depois a *entourage* mais próxima formada por uma clientela de várias pessoas, depois a rainha, os restantes *ali’i* e por último os guerreiros. Os *maka’āinana*, os plebeus, não recebem qualquer parte dos bens que produzem.

Os demais membros da sociedade havaiana também participavam no festival, quer providenciando os bens necessários para a execução dos rituais, como referido, quer executando diariamente um culto religioso privado, separado do Rei e dos sacerdotes, dedicado ao corpo dos seus antepassados, os *aumakua*, que representam grupos familiares da população em geral e que assumem a forma de diversos elementos da natureza como mochos, tubarões, polvos ou plantas (Kirch 2010). Durante o *Makahiki* o culto ao deus *Kū* encontra-se suspenso e a guerra é proibida. O Rei e os

⁸⁶ “O chefe é um tubarão que viaja em terra” (Kirch 2012, p. 8. trad.minha).

sacerdotes havaianos são figuras centrais aos quais estavam reservados a responsabilidade da execução e performance destes rituais, compostos por oferendas, sacrifícios, inclusive humanos, e tributos variados aos deuses, num período marcado por várias interdições (*kapu*) aos quais a sociedade deveria cumprir e agir de acordo.

A descrição do festival *Makahiki* foi possível através da imensa documentação etnográfica, em particular a que pertence às tradições orais dos diferentes grupos sociais havaianos através dos quais foi possível reconstituir o evento (Valeri 1985, Kirch 2010). Este festival e respetivos rituais encontram-se relatados em detalhe pelo antropólogo italiano Valerio Valeri (1985)⁸⁷ e as descrições pertencem aos historiadores havaianos John Papa ʻĪī, David Malo e Samuel Kamakau. O que podemos, então, preliminarmente avançar sobre a sociedade havaiana se seguirmos esta breve descrição do festival *Makahiki*? Que a sociedade havaiana possuía uma organização social composta por marcadas hierarquias políticas e ideológicas às quais correspondiam posições e papéis sociais distintos e assimétricos muito diferentes do que podemos encontrar na descrição anteriormente apresentada sobre as antigas sociedades da Polinésia. A existência de uma elite assente numa soberania sagrada que decide sobre a vida e a morte por referência ao divino, de sacerdotes dedicados exclusivamente à religião, de um complexo de templos e de uma classe social distinta nos seus papéis sociais e práticas associadas são indicativos que estamos perante uma organização social distinta da dos seus antepassados da Polinésia.

Mas teremos de avançar mais um pouco na caracterização da sociedade havaiana no que concerne a outras dimensões da sua cultura que permitem o contraste com as sociedades da Polinésia que a antecederam e possibilitem posteriormente o exercício comparativo com o Estado-Nação europeu. A dimensão da organização política e a administração da vida social, a guerra, a estratificação social, as mudanças nas estruturas de parentesco e as hierarquias sociais e políticas, a arte, a distinção social e a especialização artesanal, a economia, os sistemas de produção e a organização do trabalho, assim como a religião, os cultos e os rituais são elementos que permitem atestar da complexidade social da sociedade havaiana e de como estes domínios são representativos dos argumentos de Kirch para fundamentar a existência de um estado-arcaico como procuraremos apresentar nos capítulos seguintes. Há, contudo, uma dimensão importante para uma leitura propriamente antropológica e essencial para o exercício comparativo, a soberania sagrada, e é por ela que iniciamos.

Nas sociedades de chefia o parentesco é comumente o elo que organiza a vida em sociedade e tem influência determinante nas posições sociais dos indivíduos que descendem de um comum fundador ancestral que representa a memória histórica e se relaciona com os membros da sociedade

⁸⁷ VALERI, Valerio, 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

através de práticas religiosas ou rituais. Os recursos disponíveis são distribuídos pela comunidade através de trocas de bens ou assentes em práticas que se traduzam em benefício da comunidade, sendo a acumulação de bens uma prática rara. Uma das formas de adquirir prestígio ou elevar o status social é justamente através da distribuição de recursos depois de os adquirir ou acumular. O estudo do parentesco em Antropologia tem uma longa tradição na disciplina e as razões da sua influência prendem-se com o fato de aportarem questões que se relacionam com a vida e morte, identidade, personalidade, honra e vergonha, sucessão, posições de autoridade e controle da propriedade. A centralidade do parentesco na antropologia clássica correspondeu a um reavivar do princípio aristotélico de uma continuidade entre família e a *polis* que tinha sido contrariada pelos pensadores do direito natural (Barnard and Spencer 2010, p. 655) e ainda que parentesco e política não sejam termos exclusivos possuem uma relação complexa que ficou patente nos trabalhos antropológicos clássicos sobre diferentes formas de organização social.

A sociedade havaiana encontrava-se dividida em três classes distintas⁸⁸. Estes grupos eram economicamente diferenciados entre si, sendo que as elites eram possuidoras de terra e os demais membros da sociedade teriam de trabalhar devendo aos primeiros o pagamento de tributos. Esta relação estruturava a distinção social assente em diferentes classes endogâmicas (com exceção das elites como explicarei de seguida) que não regem as suas relações somente com base no parentesco, mas de acordo com um sistema de privilégios hierarquicamente demarcados, com acesso diferenciado a recursos e em que estas dimensões se relacionam com um sistema ideológico (o sistema *kapu*) que sustentava os ciclos anuais de práticas religiosas⁸⁹ como apresentado no exemplo introdutório ao festival *Makahiki*.

A genealogia e os laços de parentesco das principais dinastias familiares havaianas constituíam-se através de um complexo sistema de casamentos que os situava no topo da hierarquia social em conjunto com os sacerdotes e demais membros religiosos, tendo modificado qualitativamente os grupos *kainanga* e os *kainga*, referidos anteriormente sobre as sociedades predecessoras da havaiana, com consequências determinantes para a compreensão da origem e legitimidade sagrada do Poder. As genealogias das classes plebeias, *maka'āinana*, estavam limitadas às filiações aos seus antecessores diretos, nomeadamente pais, mães e avós, e qualquer tentativa de clamar procedências fora destes limites tinham como castigo a morte (Kirch 2012). Este limite à reivindicação da sua ancestralidade no Havai era distinto do padrão de todas as sociedades austronésias onde o estatuto e o poder que ele confere eram dependentes da capacidade de provar a relação ancestral com as classes

⁸⁸ ““elite,” “commoner” and “outcast”” (Kirch 2010, p. 34).

⁸⁹ KIRCH, Patrick V., 2010. *How Chiefs became Kings: Divine Kingship and the Raise of Archaic States in Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

de maior estatuto⁹⁰. O que se assiste na sociedade havaiana é a uma mudança nas relações de poder pré-existentes nas antigas sociedades da Polinésia organizadas em torno do parentesco e que passam a ser organizadas em torno do território que se consolida pelo alargamento da sua influência administrativa às populações conquistadas através da guerra (Goldman 1955).

Ao nível da relação entre o parentesco e a hierarquia social, a sacralidade dos reis havaianos está intimamente ligada com o casamento e a pureza de sangue que implica uma transgressão do que é sagrado ou proibido socialmente, mas igualmente porque uma das formas que atesta o carácter divino dos reis havaianos é a sua relação genealógica com a linhagem real (Valeri 1985). Os casamentos ocorriam através de uma seleção de mulheres, principalmente as noivas dos reis, pertencentes à classe *ali'i* (composta pelos reis e sacerdotes) e a endogamia de classe, comum aos restantes membros da sociedade, tornava-se uma exceção entre as elites que podiam apropriar-se de mulheres das classes plebeias para as tornar concubinas ou noivas secundárias. Os casamentos ocorriam no seio da mesma classe social de forma a criarem vínculos de parentesco baseados na consanguinidade e as proibições relacionadas com o incesto eram claramente transgredidas, principalmente entre irmãos, no sentido de reforçar esses laços de sangue⁹¹. A prática do incesto ocorreu em outras partes do mundo, intimamente relacionada com questões de legitimidade ou manutenção das estruturas de Poder, como no caso das sociedades Inca e Egípcia⁹².

Uma das principais razões para a legitimidade do incesto por parte das elites encontra tradução prática pela cosmologia do Havai, representada através do mito de Wakea e Papa, o irmão e a irmã⁹³ que pela sua relação incestuosa deram origem à sociedade havaiana. Esse mito providenciava um sentido partilhado acerca das origens e natureza do mundo que validava culturalmente as elites, ou seja, a genealogia e soberania dos reis havaianos, e concomitantemente, as distintas relações de poder no seio da sociedade havaiana. A união entre mito e ritual, se seguirmos a interpretação de Leach (1954) relativamente à sociedade Kachin e cujo argumento pode ser extensível à sociedade havaiana, “provides the arguments of justifying claims to rights, power and status (Balandier 1972). Importa, contudo, salientar que o tabu do incesto é uma das formas culturais de evitar os relacionamentos

⁹⁰ “claims to rank and power depend on being able to demonstrate, through recitation, an unbroken genealogical chain back to high-ranking ancestors” (Kirch 2010, p. 79).

⁹¹ Os descendentes seriam descritos como “gods, fire, heat, and raging blazes” (Kamakau 1964 *em* Kirch 2010, p. 37). Nas linhagens reais “incestuous marriages were a characteristic prerogative of royalty despite the social rules against such unions for others.” (Ares *em* Barnard e Spencer 2010) e um dos objetivos era colocar as elites numa posição social demarcada ao romper as regras e as normas universais do *sistema kapu*. Segundo ainda a historiadora havaiana Kame'eiehiwa “incest is by definition a formula for creating divinity, the very act of incest is a proof of divinity” (Kame'eiehiwa 1992 *em* Kirch 2010, p. 40) e era executado com grande solenidade.

⁹² KIRCH, Patrick V., 2012. *A Shark Going Inland is my Chief: The Island Civilization of Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press

⁹³ *Ibidem*.

sexuais com familiares com consanguinidade próxima porque o ímpeto para o incesto é definido como uma capacidade da cultura humana, e não da nossa natureza animal, em criar regras sociais e refletir sobre alternativas a essas mesmas regras mesmo por razões não propriamente sociais (Barnard and Spencer 2010). Contudo, importa lembrar, as questões do parentesco e do status na sociedade havaiana estão também intimamente relacionadas com o vínculo ao sistema *kapu* e *mana*, universais nas sociedades da Polinésia, e que se torna assim um instrumento de manipulação política e religiosa com o desenvolvimento do poder político havaiano (Goldman 1955).

Mas a autoridade, poder e legitimidade das elites havaianas desenvolve-se em torno da ideia de *mana*, que como vimos nas antigas sociedades da Polinésia era uma ancestral fonte de fertilidade. Se seguirmos a interpretação do antropólogo francês Marcel Mauss (2017) de que *mana* é justamente sinónimo de autoridade, de riqueza e de honra, podemos então considerá-la como uma característica da relação entre poder e os seus efeitos práticos, sublinhado pela associação de *mana* com as questões de status e nobreza (Kirch 2012), porque a distribuição de *mana*, o fluxo regenerador, potenciador e criador de vida e morte, não flui de igual forma entre todos os indivíduos. Ele é maior entre as classes hierarquicamente superiores e diametralmente oposta entre os demais membros da sociedade havaiana. A crença de que o Rei divino havaiano possui a virtude de criar vida comporta o plano oposto de ter poder sobre a morte dos que são *noa*, as pessoas comuns, os profanos, exercido através de sacrifícios humanos como referido anteriormente.

O Rei é o supremo mediador entre os deuses e os demais membros da sociedade e a sua soberania advém dessa relação íntima com *mana*, da eficácia por parte dos reis havaianos em manipular um aspeto determinante da categoria do sagrado que faz parte da cosmologia legada e partilhada por toda a sociedade havaiana e que legitima a ação dos soberanos em determinar a vida e a morte. É por essa razão que a relação entre *mana* e o sistema *kapu* tem tradução nas práticas de exercício do poder que permitem aos reis a manutenção da ordem e transmiti-la ao longo da cadeira hierárquica de acordo com rituais específicos. A obediência às regras na sociedade havaiana por parte dos que não pertencem aos *ali'i* deveria ser escrupulosamente cumprida sob pena, em larga medida, de morte, elemento essencial da soberania. Uma dessas práticas era o *kapu moe* que implicava despir todas as roupas e prostrar-se no chão, por parte das classes plebeias e dos *ali'i*, à passagem do Rei, demonstrando reverência face ao poder divino representado pelo monarca. A prática do *kapu moe* era já existente na sociedade havaiana antes do advento da soberania sagrada tendo sido largamente transformada pelos reis havaianos.

Um dos aspetos justamente da organização religiosa e política associado ao desenvolvimento do que se entende por estado-arcaico, é o recurso a uma ideologia religiosa e a um intrincado número de rituais ao serviço das elites organizados em torno de um conjunto de sacerdotes inteiramente dedicados à religião. As reconstruções linguísticas de alguns dos conceitos relacionados com a

organização religiosa do Havai demonstram uma elaboração que não se encontra a este nível nas restantes sociedades da Polinésia, já que a palavra que identifica o sacerdócio é *kahuna* que deriva de *tufunga* das antigas sociedades da Polinésia, mas que seria identificado com especialista que não possuiria anteriormente uma conotação religiosa (Kirch 2010). Estes sacerdotes que apenas tinham funções religiosas pertenciam às famílias provenientes das elites e praticavam a sua religião em diversos templos controlados pelo rei. No seio do grupo de sacerdotes existiam especializações relacionadas com a ideologia religiosa, tais como os que se dedicavam às curas naturais e ao profetismo.

Uma arquitetura de templos e de locais para rituais eram parte integrante do sistema religioso havaiano, denominados coletivamente como *heiau* e que, uma vez mais, é uma palavra que não se encontra em outras regiões da Polinésia e parece ser uma inovação da cultura havaiana. Estes templos estavam divididos de acordo com as divindades, e dividiam-se entre templos dedicados à guerra e os dedicados à agricultura, que por sua vez correspondiam sacrifícios correlacionados com a hierarquia de cada templo⁹⁴. Os templos reservados exclusivamente aos reis eram denominados de *Luakini* e eram o espaço onde se realizavam os sacrifícios humanos. Sendo a entidade suprema na execução dos rituais, era também ao rei, intermediário entre os deuses e os restantes membros da sociedade, que executava os sacrifícios humanos, demonstrativos da legitimidade do uso da violência que lhe permitia dispor da vida e da morte dos restantes membros da sociedade⁹⁵.

Os cultos e os rituais religiosos estavam ao serviço da legitimação política e da organização económica das elites. Um dos rituais anuais com maior impacto e importância na cultura havaiana é o *Makahiki* que apresentámos no início deste capítulo, ritual que teve as suas origens nas antigas sociedades da Polinésia denominando-se então de *mata-fiti*. Na sua forma mais simples consistia em oferendas de frutas aos deuses e aos *ariki*, os chefes, o que demonstra uma reformulação ideológica desse ritual. Os havaianos classificavam diferentes estados e processos sociais como puros, uma qualidade positiva e uma instância do divino, e impuros, qualidade negativa e que se afasta da sacralidade dos deuses, que consideram opostos e que se relacionam, em termos gerais, com a visão da filosofia da Polinésia que concebe o mundo social como uma combinação de qualidades opostas, mas também complementares (D'Arcy 2018).

A vida económica e política do Havai encontrava-se organizada em torno de uma hierarquia de unidades políticas compostas por quatro reinos independentes espalhados pelas ilhas do território havaiano e cada reino encontrava-se dividido em seis ou doze distritos chamados de *moku*⁹⁶ que por

⁹⁴ VALERI, Valerio, 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

sua vez se subdividiam em pequenas unidades territoriais denominadas de *ahupua'a*. Cada *ahupua'a* era em teoria independente em termos económicos e políticos e explorava os recursos naturais de cada ilha e territórios adjacentes através de pequenos segmentos compostos por terrenos agrícolas e famílias responsáveis pela exploração dos recursos. Cada reino era administrado por um rei, e membros do grupo *ali'i*, que se dividiam por cada *moku* e *ahupua'a* e eram responsáveis, a diversos níveis, por questões como a realocação das terras ou pela gestão da armazenagem dos bens. O seu sistema de administração política tinha como principal fonte económica a agricultura e a aquacultura que compunham os principais sistemas de produção e eram essenciais para assegurar o funcionamento dos estados-arcaicos havaianos.

Uma das dimensões centrais da organização, caracterização e definição política do que se entende por estado-arcaico prende-se com o desenvolvimento de uma burocracia na organização social que relevam da hierarquia política e administrativa. Os estudos sobre os estados-arcaicos apontam a existência de três a quatro níveis administrativos que permitem a gestão da população e dos recursos disponíveis à sua manutenção⁹⁷. Estes níveis administrativos dependiam largamente da relação entre a dimensão populacional e a existência de formas de organização hierárquicas. Ainda segundo Kirch⁹⁸ alguns fatores demográficos são importantes para compreender a emergência de um Estado-arcaico no Havai e que explicam a necessidade de existência de diferentes níveis de administração hierárquica, nomeadamente, a dimensão da população e a sua densidade antes do contacto europeu e a taxa de crescimento da população e as suas mudanças no tempo. O Havai deste período contaria com uma população⁹⁹ que variaria entre 300.000 e 396.000 pessoas, nas estimativas mais altas¹⁰⁰, num território formado por ilhas com uma dimensão de pouco mais de 17.000 km². Segundo Kirch os dados arqueológicos e históricos disponíveis sobre outros estados-arcaicos suportam a ideia de que a sociedade havaiana, ao nível demográfico e territorial, pode efetivamente ser considerada um Estado.

A arte e a especialização artesanal da sociedade havaiana permite-nos atestar como estas dimensões estavam relacionadas com o simbolismo do poder e das diferenças estatutárias entre a elite havaiana e os demais membros da sociedade havaiana e que nos relembram largamente as dinâmicas sociais europeias da relação entre os artistas do Renascimento e a realeza. A produção de cultura material por parte dos artesãos havaianos estava reservada às elites e era esteticamente demarcada

⁹⁷ KIRCH, Patrick V., 2010. *How Chiefs became Kings: Divine Kingship and the Raise of Archaic States in Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Para uma visão aprofundada sobre a reconstrução demográfica da sociedade havaiana no período de 1800 ver CORDY, Ross. *Reconstructing Hawaiian Population at European Contact*. Em: Patrick KIRCH e Jean Louis RALLU. *The Growth and Collapse of Pacific Island Societies - Archaeological and Demographic Perspectives*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 108-128.

¹⁰⁰ KIRCH, Patrick V., 2010. *How Chiefs became Kings: Divine Kingship and the Raise of Archaic States in Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

face aos objetos pertencentes aos demais grupos sociais (Kirch 2010). Estes artesãos eram patrocinados pelas elites e possuíam o privilégio de morar nos terrenos adjacentes aos das famílias reais. Os objetos feitos com penas provenientes de diversas espécies de aves eram considerados a excelência das criações materiais, particularmente objetos de adorno corporal, como capas, mantos, capacetes e braceletes, mas também escudos ou tapetes. Determinadas cores dos utensílios feitos com penas eram representativas de distinção social e diversos pormenores estéticos representavam a genealogia e a divindade dos reis. Outros dos materiais utilizados eram madeira, osso, conchas ou marfim que serviam para a manufatura de cabazes, tigelas, material de guerra ou instrumentos musicais. As imponentes canoas havaianas eram o pináculo da mestria dos artesãos havaianos e as de casco duplo eram de grande importância para as elites pois eram principalmente utilizadas para a guerra e para a mobilidade entre ilhas.

Resta-nos referir duas dimensões da cultura havaiana que sustentam a tese de Kirch da existência de um estado-arcaico no momento de contato com a sociedade europeia, nomeadamente a questão do trabalho, da produção e da guerra.

Referimos anteriormente quando mencionámos as questões político-administrativas da sociedade havaiana que existiam pequenas unidades territoriais denominadas de *ahupua'a*. Essas unidades de produção eram herdeiras do sistema de detentores da terra baseados no parentesco que prevalecia nas antigas sociedades da Polinésia, mas em que as classes hierarquicamente inferiores não faziam parte desta disputa genealógica e eram excluídos do acesso à terra ou residência. Um dos apontamentos teóricos que procura explicar e relacionar a mudança e a tensão entre diferentes modos de produção de acordo com o tipo de organização social e política é avançado por Sahlins¹⁰¹ que reconhece que na tensão existente entre o modo de produção doméstico que envolve a não produção de excedentes e as pressões políticas que envolvem a economia doméstica reside uma das questões fundamentais para a transformação entre as sociedades de chefia. Existe uma tendência para a captura por parte das elites dos modos de produção doméstica a partir do momento que a economia tende a politizar-se, ou seja, há uma relação entre o desenvolvimento do estatuto e da produção¹⁰². No novo sistema, os plebeus estavam obrigados a revisões anuais de distribuição de terra para a agricultura e dependiam do pagamento de tributos aos chefes detentores da terra¹⁰³. As gerações seguintes de trabalhadores das terras encontravam-se igualmente dependentes dos chefes, aos quais o trabalho era devido, reproduzindo um ciclo geracional de grupos que deviam obediência aos detentores dos territórios agrícolas. Os dados disponíveis sobre a produção deste período, documentados em

¹⁰¹ SAHLINS, Marshall, 2017. *Stone Age Economics*. London and New York: Routledge Classics.

¹⁰² "The development of rank and chieftainship becomes, *pari passu*, development of productive forces". (Ibidem, p. 127).

¹⁰³ KIRCH, Patrick V., 2010. *How Chiefs became Kings: Divine Kingship and the Raise of Archaic States in Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

manuscritos que datam de 1830 e que se encontram disponíveis nos arquivos do Reino Havaiano, indicam que existiam excedentes que corresponderiam, em relação à população de cada território, a cerca de 50% do total de bens produzidos¹⁰⁴ e que parte desse excedente era cedido e apropriado por parte dos *ali'i*.

Por último importa mencionar a questão da guerra. Em antropologia a guerra é normalmente concetualizada como um ato de violência de uma organização coletiva, em que os objetivos são comuns ao coletivo e em que as causas da guerra remetem para a natureza desse grupo e não para determinadas individualidades (Barnard e Spencer 2010). Como mencionado anteriormente, o Havai deste período encontrava-se dividido em quatro reinos em guerra endémica. O esforço da guerra necessitava de um quadro logístico intenso e alargado que podia em alguns casos necessitar da organização de 15.000 indivíduos para um combate (Kirch 2010). A frota guerreira da guerra de 1795 por parte do Rei Kamehameha I era constituída por 1200 canoas compostas por uma elite de guerreiros profissionais e membros das classes plebeias. O treino com armas e combate fazia parte da preparação da defesa e da guerra, em que se incluía o arremesso de lanças, boxe ou formas particulares de combate corpo a corpo. Grande parte das batalhas ocorriam durante o dia em combates em campos abertos e no mar já que arqueologicamente são poucos os exemplos conhecidos de fortificações.

Todo o complexo da guerra obedecia a estritas regras que passavam por rituais, invocações, cerimónias preparativas e sacrifícios humanos, sendo que o único período em que os combates eram proibidos era durante o festival *Makahiki*. As motivações para a guerra eram variadas. Após a morte de um Rei era comum o conflito devido a tentativas de usurpação do trono contra o herdeiro legítimo, mas também por vingança, por defesa de status por parte dos *ali'i* mas a maioria tinha como objetivo a conquista territorial que era acompanhada por captura de prisioneiros para a agricultura¹⁰⁵.

De acordo com as características sociais e culturais apresentadas, a presença do Havai na literatura e nos trabalhos antropológicos e arqueológicos baseia-se essencialmente na transição entre as sociedades de chefia para uma sociedade política assente num Estado¹⁰⁶. Com base neste pressuposto procurou-se apresentar algumas das dimensões da sociedade havaiana que demonstram inovações culturais face aos seus antecessores da Polinésia no que concerne a organização social, política e ideológica e que revelam marcadas diferenças face às sociedades de chefia já que o desenvolvimento dos estados-arcaicos deve ser entendido como um processo dinâmico¹⁰⁷. Existem dimensões teóricas que através da vasta bibliografia existente sobre o tema são recorrentes nos estudos realizados¹⁰⁸,

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ "The emergence of primary archaic states was a process, and we need to avoid semantic traps that reduce this process to static categories". (Ibidem, p.72).

¹⁰⁸ Ibidem.

nomeadamente, a circunscrição, que se relaciona com questões ambientais, a expansão, relacionada com a geografia, o território e o conflito, a intensificação, ligada à agricultura e à organização económica e por último a ideologia, associada a questões políticas e religiosas. Mas importa sobretudo compreender que muitas destas dimensões teóricas e características sociais e culturais do Havai e das sociedades da Polinésia são marcadas substancialmente pela rivalidade de estatuto¹⁰⁹.

Estes são os elementos históricos e culturais que sustentam os argumentos centrais de Kirch para explicar como a sociedade havaiana, através de um processo endógeno e culturalmente único, atravessou o limiar que divide as sociedades organizadas em torno da chefia para uma assente no poder dos reis e sustentam a consideração do Havai do século XVIII como um estado-arcaico. Apresentados igualmente os elementos sociológicos e simbólicos que fundamentam o desenvolvimento da soberania sagrada havaiana, elemento de organização e hierarquização política comum à sociedade europeia, apresentaremos de seguida o percurso histórico que instituiu as soberanias sagradas na Europa feudal cujo processo conduziria a partir do século XVI ao aparecimento do Estado-Nação. A explicação do desenvolvimento da soberania sagrada no contexto europeu permitirá o exercício comparativo sobre a emergência dos dois estados para pensar a questão da legitimidade do Estado no pensamento clássico anarquista. Na parte final do capítulo apresentarei como a sociedade havaiana nos pode ajudar a refletir sobre o carácter iminentemente ético da filosofia e da prática anarquista.

¹⁰⁹ “Thus, the differing ecologies of atolls and high islands, variations in population density, varieties of subsistence techniques, levels of economic productivity, systems of property relations, the role of migrations and military conquests, diffusion, and, finally, the specific historical “accidents” that occurs in wars, migrations, and contests for power – all influence and are in turn influenced by the dominant motive of status rivalry” (Goldman 1955, p. 680).

“Man, as something known, is made by nature and history; but man, as knower, makes nature and history.”

Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*.

CAPÍTULO 3

Os Estado-Nação. Anarquismo, Moral e Modernidade

3.1. Os Estados-Nação Europeus

Existem alguns elementos que são importantes para a caracterização e localização histórica de um Estado, nomeadamente a persistência no tempo e no espaço de determinadas organizações políticas, o desenvolvimento de instituições caracterizadas pela impersonalidade e pela permanência, o acordo para a existência de uma autoridade com capacidade de deliberar, decidir ou dirimir sobre questões de justiça e por último a existência de um consentimento mínimo na legitimidade dessa autoridade¹¹⁰.

A existência de outros Estados, a *polis* grega ou o império romano, a China durante o império Han, a civilização Inca ou as dinastias do império egípcio, sobrevivem na nossa memória por recurso à literatura, à arquitetura e à arte. Apesar de sabermos que tiveram em comum a existência de uma estrutura militar forte, as suas características são muito distintas do Estado moderno em extensão, influência ou lealdade e capacidade de mobilização das populações. Perante a competição ou a guerra, a conquista desses Estados por outros impérios ou a sua dissolução em unidades menores era um elemento característico da sua natureza¹¹¹. Os reinos do início do período medieval na Europa sofriam das mesmas circunstâncias de não conseguirem perdurar no tempo e no espaço, e a sua estrutura, baseada num sistema moral de interesses e lealdades locais, era a antítese do Estado moderno marcado pela impessoalidade das instituições e de categorias políticas abstratas. O feudalismo que constrói a Europa nasce da decomposição do império carolíngio e é uma reação local e de defesa aos séculos conturbados dos primórdios do período medieval (Braudel 1994). O mundo medieval de obrigações e fidelidades característicos de uma estrutura ética heroica, marcado por uma relação de proximidade e dependência entre reis, senhores e camponeses, que de cima para baixo organizavam a distribuição das terras para cultivo e cujos direitos de taxaço se organizavam no sentido inverso, seria o húmus para um dos elementos centrais da identidade europeia e da modernidade: a ideia de liberdade¹¹². A segurança das populações, outro dos elementos importantes para a constituição de um imaginário social característico da modernidade ocidental (Taylor 2004), era nesta época largamente

¹¹⁰ STRAYER, Joseph R., 2005. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² BRAUDEL, Fernand, 1994. *A History of Civilizations*. England: The Penguin Press.

garantida pelos senhores da terra, pela comunidade e pelas estruturas familiares, ainda que os princípios de justiça e paz fizessem parte da doutrina teológica deste período e necessitassem de estruturas administrativas e legais para a implementação desses princípios¹¹³. A igreja era assim a única estrutura social do período medieval com instituições duradouras no tempo envolvidas em questões políticas através do desenvolvimento de teorias de soberania relacionado com os poderes papais e serão estas incipientes manifestações de secularidade que providenciariam os elementos iniciais, teóricos e administrativos, para pensar o Estado.

Gregos e romanos forneceram alguns dos elementos culturais para o desenvolvimento do Estado moderno através da reinterpretação da tradição da soberania¹¹⁴. Nesse sentido, a soberania faz parte de uma tradição histórica de relações de Poder que se encontrava presente nas teses que legitimam o poder do Rei e das monarquias ocidentais após a dissolução do Império Romano e que posteriormente virão a legitimar as ideias que potenciaram a emergência dos Estados-Nação a partir do século XVI. É por essa razão que existe uma relação histórica íntima entre a soberania e o Estado¹¹⁵. O entendimento sobre o que é a soberania foi reproduzido e transformado sob diferentes feições de acordo com o período histórico em que foi necessário conferir-lhe um sentido que fosse representativo socialmente para a instituição de uma ordem partilhada. Os princípios que sustentam a ideia de soberania encontram-se presentes nas teses teológicas que procuram justificar as monarquias do período medieval quando o Rei procura tornar o seu poder independente de todos os outros poderes, exterior e interior aos reinos, procurando dessa forma minar a influência do Imperador e as pressões feudais internas. A soberania é um dos principais elementos da estrutura do Estado que permitem o exercício comparativo entre o estado europeu e havaiano porque é na ideia de soberania que repousa a legitimidade política das elites de exercerem o seu poder e é justamente essa legitimidade que é colocada em causa pelo pensamento anarquista clássico na sua proposta de dissolução do Estado.

No contexto europeu, as mudanças religiosas potenciadas pela Reforma e a Contra-Reforma, ampliaram e complexificaram a relação entre religião e política ao contribuírem para a descentralização do Poder através da adoção, por diferentes monarquias renascentistas que tinham emergido no final do período medieval, da reforma religiosa iniciada por Lutero¹¹⁶. O Estado europeu serviu de modelo para outros países fora da sua geografia, quer por questões de sobrevivência das suas estruturas políticas, quer pelo contato com os impérios europeus através da colonização.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ “originally and for a long time expressed the idea that there is a final and absolute authority in the political community” HINSLEY, F.H, 1986. *Sovereignty: 2nd Edition*. United Kingdom: Cambridge University Press, p. 1.

¹¹⁵ “the origin and history of the concept of sovereignty are closely linked with the nature, the origin and the history of the state” (Ibidem, p.2).

¹¹⁶ HINSLEY, F.H, 1986. *Sovereignty: 2nd Edition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

É a partir do século XI que o questionamento da relação entre a autoridade secular e religiosa começa a ganhar forma. Nos séculos anteriores essa relação era pautada por uma simbiose entre os dois poderes. A influência dos reis, que eram considerados figuras quase religiosas, era sentida através da nomeação de membros da igreja e, em menor grau, ao nível doutrinal da igreja, sendo que esta se imiscuía em assuntos administrativos através da escolha de conselheiros aos monarcas. A reforma gregoriana viria a potenciar a separação dos poderes através da consideração do Papa como autoridade suprema, tornando independente o poder religioso do secular e que daria início a um conflito que se estenderia por meio século¹¹⁷. É justamente no seio de debates eclesiásticos que a distinção inicial entre o *corpus Christi* (a Igreja, concepção que vem de São Paulo) e o *corpus mysticum* (associado com a eucaristia, mas sem uma tradição bíblica)¹¹⁸ ganha forma. Esta fantástica ideia vai-se instalando paulatinamente a partir do século XII no imaginário medieval. Originalmente com um sentido sacramental e litúrgico, torna-se posteriormente num processo sociológico que distingue o corpo individual do corpo coletivo. Inicia-se aqui, segundo Kantorowicz, o processo de secularização da igreja medieval que estende esta imaginativa interpretação mística às instituições económicas e legais da igreja que a conduz à sua institucionalização como corpo jurídico e político num período em que as entidades políticas seculares começavam a ganhar em autonomia¹¹⁹. Esta autonomia acarretou o desenvolvimento dos principais conceitos do poder secular já que a igreja não conseguia articular todas as funções políticas.

A visão ortodoxa sobre a igreja e o seu papel social promovido por Gregório VII lançou as bases para o desenvolvimento do Estado e a disputa minaria a unidade religiosa quer pelo estabelecimento dos reinos como unidades políticas independentes, quer pela consideração que a aplicação da justiça deveria partir dos reis e da estrutura monárquica, o que propiciou o desenvolvimento de uma estrutura jurídica que regularia as questões económicas, familiares e de propriedade¹²⁰. Outra das questões importantes para a emergência do Estado na europa, e que se relaciona com o desenvolvimento dos assuntos legais, foi o processo de desenvolvimento de instituições administrativas duradouras e impessoais (as raízes da burocracia) com recurso a uma população educada nas artes da linguagem ou da lógica, e particularmente no estudo das leis romanas que viriam a introduzir elementos politicamente importantes para o poder secular como a distinção entre lei civil e criminal¹²¹. O desenvolvimento das estruturas legais teve como corolário destacar o consentimento,

¹¹⁷ STRAYER, Joseph R., 2005. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹¹⁸ Kantorowicz, Ernst. H., 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ STRAYER, Joseph R., 2005. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹²¹ Ibidem.

que se iria tornar um elemento de teorização jurídica e política, já que essa manifestação de autorização era necessária para garantir os procedimentos e atos administrativos jurídicos. A sua natureza assentava na procura de dirimir os conflitos, muitos deles em torno da taxaço, por meios pacíficos nos tribunais através de apresentações públicas, e foi através de assembleias representativas dos interesses em disputa que as sementes da representatividade política que hoje conhecemos, e inclusive do debate político entre diferentes posições ideológicas, ganharam forma¹²². Encontram-se aqui as condições iniciais que permitirão aos precursores das teorias do direito natural falarem em consentimento na legitimidade dos governos nos séculos posteriores.

A guerra é outro dos elementos essenciais para compreender o desenvolvimento do estado europeu. A europa do século XVI e XVII é marcada por um estado de guerra permanente que se estende para lá das suas fronteiras e que terá implicações profundas ao nível económico e social. A estabilidade política que se seguiria foi também um elemento importante no desenvolvimento do Estado após um intenso período de conquistas, invasões e migrações pois tornou-se necessário garantir a independência dos poderes externos e da autoridade no seio das suas fronteiras. Esta convulsão social permite ainda compreender as razões históricas que igualmente desaguam nas teses do direito natural em torno da segurança e do entendimento mútuo entre os membros das sociedades.

A longa depressão económica que ocorre a partir do século XIII devido à intensificação ao limite da produção agrícola, da indústria e do comércio, o aparecimento da epidemia de peste que se abateu sobre a população europeia até perto de 1400 e a longa guerra dos 100 anos entre França e Inglaterra em torno da consolidação das suas fronteiras e da sua soberania, teve um impacto tremendo sobre todas as instituições do período e provocou uma instabilidade política com revoltas, guerras civis e ocupação de territórios que fizeram aumentar largamente o sentimento de insegurança geral dos povos. Este período de afirmação das soberanias reais teve expressão em fatores internos que propiciaram as separações entre os poderes, nomeadamente, a existência de um exército regular, a manutenção de um sistema fiscal permanente aliado a uma moeda emitida pelo Rei, a aplicação e desenvolvimento da legislação monárquica e a paulatina formação de um sentimento nacional, especialmente em França e Inglaterra (Nay 2004) que viriam a tornar-se nos modelos do Estado europeu após este período.

A palavra soberania, ainda que não possua o sentido que adquire a partir do século XVI de um poder abstrato de coação legítima exercido pelo Estado, refere-se à autoridade do Rei sobre os súbditos e é a partir do final do século XIII, início do século XIV que o conceito se começa a desenvolver, conduzindo o rei ao lugar de instituição sagrada, e onde os sentimentos de lealdade à família, à comunidade e à igreja começam a deslocar-se paulatinamente para o Estado.

¹²² Ibidem.

É justamente a partir do século XIII que as monarquias vão procurar legitimar-se por referência a Deus, e associadas ao poder religioso, vão procurar construir uma criativa mitologia política de forma a criar a ideia de um poder real de origem divina com recurso aos rituais, simbologia e elementos doutrinários inspirados no Cristianismo. Apropriando-se do simbolismo e dos rituais cristãos, e naturalmente da argumentação religiosa sobre o mundo, as monarquias vão construir um imaginário social que estimula emocionalmente o consciente religioso da sociedade europeia de então. É com base nessa narrativa que se desenvolve a ideia, iniciada com a distinção entre o *corpus Christi* e o *corpus mysticum*, que transfere a noção cristã de corpo místico para o Rei e a realeza e que consiste na enunciação de que o Rei, assim como Jesus Cristo, possui dois corpos¹²³. Um é natural e mortal, submetido ao tempo, ao quotidiano do homem comum e que ele possui como qualquer um dos seres humanos. O outro não se encontra associado com o corpo físico, é um corpo imortal, sagrado e eterno e que é a expressão do Reino e dos seus domínios que se tornam eles próprios eternos e sobreviventes às personalidades dos Reis. Encontramos nesta conceção um claro paralelo entre a teoria das ideias herdada de Platão ou as leituras posteriores, racionais e científicas, sobre a dualidade entre corpo e mente que Descartes desenvolveria. Os monarcas continuam, contudo, a praticar o culto da personalidade através da mitologia oficial e das cerimónias régias que apresentam o rei como um indivíduo dotado de capacidades excepcionais onde o poder público se espelha na imagem do soberano. Nas palavras de Kirch (2010), seguindo Earl, sobre a relação entre poder e ideologia por parte das elites havaianas, encontramos algo que podemos estender às monarquias medievais, nomeadamente, que existe uma relação íntima entre a ideologia, o simbólico e as estruturas de poder¹²⁴.

As mudanças nas estruturas políticas, iniciadas no século X, constituem os elementos históricos que explicam as atitudes da sociedade medieval face ao poder das monarquias. O desenvolvimento do conceito de soberania com Bodin ou as teorias do direito divino, não surgem isoladamente como resultado do génio de um indivíduo, mas são demonstrativos do desenvolvimento histórico de uma determinada tradição de relações políticas ao longo de séculos. A título de exemplo, o caminho que conduz ao pensamento de Bodin ou Lipsius já tinha sido desbravado por Maquiavel ao conceber a religião e a moral separados do poder secular. Com o enfraquecimento da feudalidade e da vassalagem durante o século XIV as monarquias absolutistas tornam-se a estrutura generalizada de governo em Espanha e Inglaterra no final do século XVI e em França um século depois, chegando posteriormente à Europa Central. É neste contexto que vai surgir lentamente um novo modelo de dominação

¹²³ Para uma visão extensiva sobre esta questão ver KANTOROWICZ, Ernst H., 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

¹²⁴ “For Earle, the secret of ideology as a power strategy lies in the *public presentation* of the systems of ideas and beliefs, through ceremonies, displays, and other occasions, these being ‘created and manipulated strategically by...the ruling elite, to establish and maintain positions of social power’” (Kirch 2010, p. 189).

institucional denominado de Estado e que se inicia com a distinção entre a coroa e o Rei, uma evolução da ideia dos dois corpos do Rei, e ocorre quando a monarquia começa a ser pensada separada da figura do monarca. As políticas da realeza assentam justamente no duplo caráter divino e sagrado da figura real, sendo que o primeiro representa a sua capacidade soberana de agir como um deus e o segundo a necessidade de ser considerado um elemento à parte da restante sociedade e cujo poder necessita de ser controlado e contido¹²⁵. Mais importante que a riqueza material ou os privilégios, a essência da nobreza qualifica-se pela ideia de *separação*¹²⁶. A partir do século XV a noção de Estado começa a desenvolver-se, alicerçado numa ordem monárquica que é agora regida por um quadro jurídico que estrutura o Poder, acompanhando a noção de soberania.

É por referência a estes desenvolvimentos históricos que o fundamento teórico da soberania moderna se irá desenvolver no século XVI em França pela mão Jean Bodin e o seu *Seis Livros da República* de 1576 e na Holanda com Justus Lipsius e o seu *Seis Livros de Política* de 1589¹²⁷. O conceito moderno de soberania é assim o resultado de uma racionalização do Poder que procura delimitar a essência e fundamentos que permitem a existência do Poder enquanto ordem que não se associa com qualquer ordem natural ou divina. A soberania que historicamente assentava no poder dos deuses ou do soberano, é transferida para a nação, para os cidadãos, o povo. É por essa razão que atualmente o conceito de soberania é sinónimo de autonomia do Estado. Bodin desenvolve as suas ideias sobre o Estado com base nos pressupostos do direito natural e assente numa interpretação cristã de Aristóteles em torno dos princípios que norteiam a vida boa, mas assente na premissa de que a ordem deve ser mantida através da autoridade política, estabelecendo limites ao universo do direito natural.

O Estado-Nação nasce como resultado de um processo de despersonalização que se traduz na perda de importância da pessoa do Rei cuja identidade se resume aos costumes e símbolos monárquicos e em que os elementos simbólicos, místicos e rituais da figura do Rei se mantêm e são elaborados através da união entre o profano e o histórico. Este processo é resultado da decadência das concepções herdadas do período feudal assentes no costume e na honra sendo substituídas por processos de racionalização da política, nomeadamente através da codificação jurídica das ordens monárquicas e da burocratização das instituições do Estado como descrito ao longo deste capítulo. E é da consideração de outros três pressupostos e no seio da decadência das ideias feudais que surgirá nos séculos XVI e XVII a ideia de Estado nacional, e concomitantemente a ideia de nacionalismo, que influencia de forma determinante a constituição das identidades políticas e a estrutura do Estado no seio da Europa: a ideia de pertença por parte das populações a uma mesma comunidade de destino, a

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ “Royalty and nobility are essentially about separation” (Quigley 2005, p. 2).

¹²⁷ CAMERON, Euan, eds, 2001. *Early Modern Europe: An Oxford History*. Oxford and New York: Oxford University Press.

determinação de fronteiras estáveis nas quais os indivíduos se reveem como pertencentes a um mesmo território e um governo soberano que é responsável pela violência legítima nas suas fronteiras.

3.1. O que nos ensinam os havaianos sobre a emergência do Estado

Uma característica importante que concebe o exemplo havaiano como distintivo para o exercício comparativo é a particularidade da sociedade havaiana se ter desenvolvido num território de ilhas, em relativo isolamento ao longo de séculos numa geografia imensamente distante da Europa, fruto de um processo evolutivo de adaptação e de inovação cultural a partir das estruturas sociais pré-existentes nas sociedades da Polinésia como ficou patente nos capítulos anteriores. A Polinésia e o Havai constituem-se assim como uma área cultural por excelência em que foi possível registar as variações históricas de determinados padrões sociais que constituem os processos de desenvolvimento cultural quanto à origem, natureza ou sentido da evolução social dessa geografia (Goldman 1955). O contexto histórico da sociedade medieval diverge substancialmente da sociedade havaiana quanto ao isolamento e essa condição é resultado do impacto da diversidade cultural no desenvolvimento europeu¹²⁸, mas também da sua singularidade histórica, já que o Estado-Nação se desenvolve sob o solo do Racionalismo e do Iluminismo, processos característicos da modernidade europeia. Apesar das diferenças que resultam do contexto histórico de cada sociedade, Valeri (1985) é um dos autores que identifica semelhanças entre as estruturas sociais e políticas do Havai e a Europa medieval feudal. A existência de uma aristocracia e uma rígida hierarquia social, os princípios que gerem a propriedade, a economia e a organização administrativa, e por último a guerra, são algumas das dimensões sociais análogas entre as duas sociedades.

Um dos elementos centrais para a caracterização do estado-arcaico havaiano segundo Kirch é a existência de uma estrutura hierárquica dominada por reis, seguindo a proposta consensual apresentada por Marcus e Feinman (1998) e, se seguirmos o argumento, é um elemento comum entre europeus e havaianos. Ao nível da organização territorial também encontramos semelhanças, nomeadamente a existência de reinos e de palácios das elites havaianas, localizados num povoamento central separado dos demais grupos sociais, e onde cada reino era independente para explorar os recursos naturais das pequenas unidades territoriais (*ahupua'a*) que rodeavam o centro real. A cedência de terra por parte dos *ali'i* aos *makaainana*, que não era validada socialmente por qualquer relação genealógica, mas através do pagamento de tributos (*ho'okupu*) em que cada ciclo geracional

¹²⁸ Uma das questões dilemáticas na sociedade medieval era precisamente “how to educate and civilize human nature in a culture in which human life was in danger of being torn apart by the conflict of too many ideals, too many ways of life” (Macintyre 2007, p. 165) e que era indicativa da influência de diferentes tradições de pensamento, religiosas, filosóficas, éticas e culturais.

dos *makaainana* devia obediência aos senhores da terra, era uma relação de direitos e obrigações similar às relações sociais entre reis, senhores e camponeses da Europa medieval. O estabelecimento de um sistema administrativo que organizava e controlava a atividade económica e social e que obedecia a uma hierarquia política e administrativa para gestão dos excedentes da exploração da terra é outra das características similares das duas sociedades. A taxação é outro elemento comum entre as duas sociedades e um dos elementos centrais para a legitimidade do Estado-Nação, que na Europa se desenvolveu a par das teorias do contrato social e do direito natural de Locke, Grotius ou Hobbes (Taylor 2004). A guerra endémica entre os diferentes reinos havaianos é em tudo similar ao período que antecede na Europa o aparecimento das teorias do Direito Natural no século XVII (que viriam a sustentar a estrutura moral da legitimidade do Estado-Nação) que precedem um período violento de guerras religiosas e serviriam de resposta à disrupção social que qualquer guerra acarreta. Estes elementos da estrutura social associados ao desenvolvimento de um Estado são, contudo, indissociáveis de um processo dinâmico de evolução social da sociedade havaiana em que a geografia, o território, a produção e distribuição de alimentos, o desenvolvimento da agricultura, as inovações tecnológicas, a rivalidade por estatuto, a religião ou a guerra concorrem também para a emergência do Estado.

Existem, portanto, estruturas sociais que são comuns no desenvolvimento do Estado-arcaico havaiano e do Estado-nação, mas o elemento central que explica a legitimidade política dos dois Estados, e as mitologias que são criadas para a manutenção e reprodução do poder, é o desenvolvimento de uma soberania. A grande diferença entre as duas sociedades é o carácter sagrado da soberania havaiana. A relação umbilical entre religião e política, comum a todas as sociedades da Polinésia, culmina assim no desenvolvimento de uma soberania sagrada, materializada pela transformação dos dois elementos estruturais da ética havaiana, o sistema *kapu* e *mana*. A soberania sagrada dos reis havaianos é demonstrativa da força do significado e influência entre a figura ou o corpo do soberano e o mundo natural e que é muito distinto do mundo moderno ocidental amputado das prestidigitacões metafísicas de um deus na política. A natureza prática do sistema *kapu* é expressa no ordenamento prescritivo e ritualizado de diversas práticas como a alimentação, a caça, o vestuário, as relações entre os sexos e o corpo do rei que é investido de diversos interditos que pretendem simbolicamente representar a pureza e a integridade que o tornam sagrado.

Valeri é um dos autores que interpreta o conceito de *mana* justamente como um sistema moral. Como vimos nos capítulos anteriores, a principal característica de *mana* é a sua eficácia, o seu carácter instrumental, que as elites havaianas vão manipular no seu caminho para o poder.¹²⁹ *Mana* ao ser uma

¹²⁹ “The god’s purity and efficacy (mana) thus depend on the degree to which humans recognize them as personifications of normative concepts of their actions. The relative purity and efficacy of humans also depend on the degree of this recognition, which makes their action socially efficacious” (Valeri 1985, p. 105).

fonte ancestral de fertilidade está também intimamente relacionada com os vínculos de parentesco preexistentes na Polinésia. As modificações subsequentes nas relações de parentesco são patentes na interdição votada às classes sociais que não pertenciam às elites de poderem reclamar uma genealogia exterior ao seu estatuto social, cuja ancestralidade nas sociedades que precederam a soberania sagrada podia anteriormente ser reclamada através da genealogia dos chefes. *Mana* sofre assim uma nova interpretação por parte das chefias através da prática ritual do *kapu* para elaborar uma nova forma autoridade e comando já com contornos de universalidade. O acento na evolução das estruturas políticas e religiosas herdadas das antigas sociedades da Polinésia que culminam no desenvolvimento de uma soberania sagrada tornam clara a ideia de que a transição entre diferentes estruturas éticas são concomitantes do desenvolvimento da complexidade social. Na Europa a teoria dos dois corpos do rei que pretendia igualmente converter o monarca numa figura metafísica totalizante e universal vai ser racionalmente contrariada pelas teorias políticas do direito natural através do recurso à ideia de soberania herdada das sociedades grega e romana e que em conjunto inauguram igualmente um imaginário moral radicalmente diferente dos séculos marcados pela influência da religião nos destinos da sociedade europeia.

As insuficiências interpretativas dos primórdios da antropologia, inerentes à aplicação de um pensamento científico ao universo da história e das humanidades, não deve ofuscar o fato de que a linha evolucionista que guiou Morgan ou Tylor, apesar de equívoca, demonstra-nos a importância de retornarmos ao pensamento clássico da antropologia para pensar as questões evolutivas das sociedades como ficou patente ao longo desta tese. Na antropologia clássica, o pensamento de Morgan ou Tylor assentou numa visão evolucionista e científica que os levou a considerar o político como uma dimensão imanente das sociedades ocidentais. A sua visão da mudança histórica era profundamente mecanicista e marcada por uma perspectiva unilinear da evolução humana que tomava como adquirida a teoria de que todos os seres humanos têm uma mesma origem (monogenismo) e desaguava numa perspectiva monolítica da reprodução da vida social onde a criatividade humana tinha lugar um lugar marginal (Barnard 2022). Esta perspectiva era fruto do contexto histórico que assentava amarras na ideia de Progresso, perspectiva que era anterior à teoria da evolução proposta por Darwin (Ingold 1986). Para a epistemologia da antropologia deste período, esta posição conduziu a uma assunção explícita da superioridade do observador (Gardner 1988) assente numa visão não-relativista extremada.

Mas uma teoria da evolução não requer a consideração de um ponto inicial comum de evolução entre diferentes contextos históricos¹³⁰ que conduziu a antropologia no seu período inicial a classificar e organizar as sociedades como “selvagens”, “bárbaras” e “civilizadas”, conceção que era inerente à

¹³⁰ HALLPIKE, Christopher R., 2011. *On Primitive Society and Other Forbidden Topics*. Bloomington: Author House.

ideia de progresso. O Estado-arcaico havaiano não é, como ficou patente ao longo desta tese, parte de uma história unitária e evolutiva global e universal, no sentido do evolucionismo social, das instituições políticas. Os estudos sobre o Estado por parte da arqueologia, da história e da antropologia são assim importantes para compreender a ligação entre as inovações culturais e as consequências sociais no processo evolutivo, sempre particular, das sociedades que demonstram a sofisticação das suas estruturas sociais, dos seus costumes ou dos seus sistemas morais como ficou patente na emergência do Estado havaiano. A perspectiva de que a história e a cultura seguem uma sucessão de fases impulsionadas pela ação criadora e inovadora do ser humano já tinha sido, contudo, articulada na tradição humanista pela mão de Vico no século XVII que por sua vez a tinha herdado da concepção de ser humano avançada por Platão – *o homem como deve ser* - traduzido na ideia de que a natureza humana não é estática, mas governada por um princípio processual, dinâmico e orientado pelos princípios de movimento e crescimento (Berlin 2014). As inovações na sociedade havaiana, na sua relação com a emergência do Estado, apesar de não serem inevitáveis, dependeram do contexto histórico particular da Polinésia de onde os havaianos herdaram as estruturas sociais que lhes permitiram desenvolver uma soberania sagrada e um Estado. Estas mudanças são sequenciais e uma consequência da diferenciação e, na sua maior parte, são irreversíveis¹³¹.

O que a sociedade havaiana nos demonstra, com impacto para as concepções clássicas anarquistas sobre o Estado, é que o desenvolvimento do Estado-arcaico havaiano não foi um acontecimento contingente ou fortuito no processo de evolução cultural. Esta constatação não se coaduna com as explicações fundadas em alguma espécie de materialismo histórico, como era patente, em larga medida, em Saint-Simon ou nas propostas marxistas, que salientavam o papel determinante da tecnologia ou das forças de produção no desenvolvimento dos Estados. A emergência do Estado, tem pouca ou nenhuma relação mecânica ou determinista à luz de uma perspectiva evolutiva e unitária da história humana porque, efetivamente, muitas sociedades não desenvolveram um Estado. Uma sociedade pode ou não pode desenvolver um Estado, mas quando a sua complexidade evolui de forma qualitativa e se reúnem as condições estruturais necessárias para o seu desenvolvimento, como foi possível atestar pelo estado-arcaico havaiano e pelos exemplos de desenvolvimento de um Estado ao longo da história, a possibilidade de desenvolver um Estado é uma quase inelutabilidade na vida dessas sociedades. Esta constatação não implica obviamente colocar em causa a variedade, a flexibilidade ou o caráter não-determinístico que a capacidade de desenvolver novas formas de organizar a vida nas sociedades permite ao longo do seu processo evolutivo¹³².

¹³¹ Ibidem.

¹³² Para uma crítica recente e que coloca em causa as narrativas convencionais sobre a evolução social ver GRAEBER, David and Wengrow, David, 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Mankind*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

O caráter incipiente da reflexão anarquista sobre o Estado, contudo, concebeu este último como um acontecimento contingente e fortuito no processo de desenvolvimento das sociedades e é essa concepção que permite aos anarquistas conceber a possibilidade de dissolver o Estado em sociedades complexas. O anarquismo clássico concebeu o Estado como um processo contingente e não-necessário que poderia não ter ocorrido e essa concepção determinou a sua proposta de dissolução do Estado. O conhecimento da antropologia, da história e da arqueologia é assim frutífero para pensar o Estado quando contrastado com as concepções clássicas anarquistas sobre este modo de organização social e das quais não parece ter uma visão realista sobre a sua emergência e funções.

3.2. Porque falhou o projeto anarquista clássico sobre o desaparecimento do Estado e enquanto projeto de sociedade idealizada

O anarquismo como movimento social com capacidade para efetuar mudanças políticas nas sociedades onde a sua ação foi mais expressiva sofreu um corte radical na sua tradição ao longo do século XX. É inegável que a repressão e perseguição por parte do Estado e dos mais diversos quadrantes autoritários e conservadores da política, aliados à disrupção social provocada pela 2ª Guerra Mundial, tiveram um papel importante na obliteração do movimento anarquista, mas as razões dessa rutura não se esgotam nessa realidade. As massas que compunham o povo idealizado como vanguarda da revolução ou o indivíduo moralmente livre das correntes da teologia e da hierarquia para concretizar esse ideal, pertenciam a um período histórico que era sem dúvida dinâmico e particularmente imprevisível após o período revolucionário francês, mas inevitavelmente enquadrado pelas circunstâncias das autoridades das tradições em confronto. A imprevisibilidade e o dinamismo da civilização europeia do século XVIII e XIX foi o culminar de um longo processo de evolução cultural das tradições éticas, políticas e religiosas promovidas pelo Iluminismo do século XVIII. As condições materiais e psicológicas da modernidade¹³³ constituíram um dilema e um desafio para o anarquismo clássico. Se seguirmos o racional da visão da história e do Progresso proposta por Saint-Simon, nomeadamente que a história deve ser entendida como uma evolução da satisfação das necessidades humanas e que essas necessidades variam de acordo com o contexto histórico em que se desenvolvem (Berlin 2014), as necessidades das sociedades do século XVIII e XIX que viram nascer o anarquismo clássico são substancialmente diferentes das atuais.

¹³³ “that historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization), of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality); and new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution)” (Taylor 2004, p. 1).

O Socialismo que, malgrado as suas finalidades humanistas, procurava despojar o homem das suas contingências históricas, foi também um promotor do desenvolvimento de uma visão tecnológica e científica da sociedade, patente nas propostas de Saint-Simon, que desbravou caminho para o Estado e a sua burocracia pós-revolução francesa. Todas as experiências autoritárias nascidas do Socialismo o demonstram, porque a modernidade não conhece movimentos organizados para o poder que não sejam burocráticos¹³⁴. A inserção do anarquismo no projeto ideológico do Socialismo, foi, porventura, um equívoco, fruto do contexto iluminista de emancipação face à tradição e das esperanças escatológicas pós-revolução francesa. Talvez o modo mais fecundo de pensar o projeto anarquista seja assim a consideração, não tanto das suas teses e propostas políticas, mas do solo ético-moral de onde estas emanam.

O caminho histórico percorrido pela estrutura ética das virtudes¹³⁵ até se constituir como parte da natureza moral do anarquismo, desde a ideia da natural sociabilidade do ser humano, à centralidade do carácter ou a coerência entre meios e fins, é um exemplo da vitalidade da tradição aristotélica porque determinou os limites entre o individualismo e a comunidade presentes no pensamento anarquista. A centralidade do desenvolvimento do carácter em detrimento de uma mera submissão a regras ou consequências que caracteriza o pensamento anarquista é resultado dos limites à soberania do indivíduo de cunho liberal que o anarquismo também herdou. Com exceção de Kropotkin, os anarquistas clássicos não procuraram construir novos fundamentos para a moral. O acento na ética das virtudes é uma das características a reter como significativa do pensamento clássico anarquista, porque é demonstrativo de como o projeto clássico anarquista pode ser considerado mais um projeto moral individual do que um projeto de mudança global das sociedades, como foi possível concluir pelo carácter incipiente das suas propostas sobre o desaparecimento do Estado. O principal objetivo era a mudança das instituições pela ação dos indivíduos, o que implica ter em conta a intencionalidade e a subjetividade individual, e o que podemos concluir é que a compreensão anarquista da sociedade ecoa em termos sociológicos um individualismo metodológico, no sentido dado por Weber em *Economia e Sociedade*¹³⁶. A relação entre individualismo e as noções sobre a subjetividade avançadas por Weber¹³⁷ oferecem uma forma de compreender a ideia moderna do indivíduo autónomo que emerge do contraste potenciado pela modernidade entre sociedade

¹³⁴ “in our culture we know of no organized movement towards power which is not bureaucratic and managerial in mode” MACINTYRE, Alasdair, 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, p. 109.

¹³⁵ “was able to survive the horrors of the last dark ages” (Ibidem, p. 263).

¹³⁶ WEBER, Max, 2019. *Economy and Society: A new translation*. Cambridge and London: Harvard University Press.

¹³⁷ Para um aprofundar das abordagens particulares de Weber sobre a subjetividade, racionalidade e ação individual ver BRUUN, H. Henrik e WHIMSTER, Sam, eds, 2012. *Max Weber – Collected methodological writings*. London e New York: Routledge.

(objetiva, estruturada, definida pelas regras e normas que orientam e padronizam os papéis sociais e as ações) e cultura (como o conjunto de ideias e valores que são a base da expressão da individualidade ou criatividade humana). Este contraste inerente ao processo de racionalização característico do iluminismo proveu uma ontologia que concebia o ser humano como uma entidade com a capacidade de se autodeterminar, responsável pelos seus atos e pelas suas escolhas, e que criou espaço para o desenvolvimento do individualismo como ideologia e quadro de compreensão do humano. A oposição concetual entre sociedade e cultura influenciou a forma como os indivíduos se viam como autónomos e onde a sua identidade se expressa, por exemplo, através dos seus valores morais.

A atitude de negação de qualquer autoridade externa ao ser humano, nomeadamente política, tradicional ou metafísica torna-se uma arquitetura difícil de sustentar quando comparamos as estruturas de Poder na história humana e se reconhece que a sua existência é transversal às sociedades humanas e que está sempre ao serviço de uma estrutura social que se sustenta num determinado ordenamento moral, seja pelo costume ou por leis, que promove, de forma coerciva e, ou, persuasiva, a conformidade com as regras que emanam das suas estruturas éticas. Por esta razão existe um paradoxo na filosofia clássica anarquista ao nível da exacerbação racional do indivíduo e da sua liberdade. A Racionalidade só é universal como proclamação tributária de um contexto histórico e a mesma interpretação é extensível sobre a natureza autónoma do indivíduo. Ao procurarem abolir a autoridade política, invocaram, contudo, outras formas de autoridade, por um lado a autoridade epistemológica da ciência e por outro a autoridade da moral que buscaram na noção de virtude (Newman 2019). A rutura na tradição anarquista pode assim também ser considerada como pragmática, como referi no início deste capítulo, porque o mundo emergente da revolução francesa e industrial¹³⁸ é demonstrativo de como são as condições estruturais e o contexto histórico que possibilita a autonomia e subjetividade humanas que o anarquismo clássico considerou serem fundamentais para o seu projeto de mudança de sociedade.

Por último, talvez seja fecundo retornar ao conceito de ideologia e à ideia de utopia, esta última um epíteto largamente desconsiderado pelo anarquismo clássico, ou por outras palavras, talvez seja fecundo pensar o anarquismo como uma ideologia que emana e é característica do mundo e das condições sociais em que emergiu.

O anarquismo clássico ao procurar determinar a ilegitimidade do Estado a partir das desigualdades potenciadas pela dimensão económica do capitalismo procurou introduzir uma relação de causa e

¹³⁸ “não da indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França” (Hobsbawm 1977).

efeito entre o plano económico e as ideias, contudo a questão da legitimidade do Estado, da sua estrutura de dominação, não pode ser simplesmente traduzida numa relação de causa e efeito entre os dois planos, mas através do plano motivacional da ação dos indivíduos face ao poder (Ricoeur 1986), ou seja, da incondicional faculdade da vida política da procura de legitimidade por parte dos que detém o Poder e da legitimidade outorgada pelos que ao poder são submetidos. É o que ocorre justamente no Havai com a possibilidade de competição estatutária entre as elites que conseguem com recurso ao sistema *kapu* e a *mana* desenvolver uma representação simbólica em carne e osso, materializada na figura dos reis, à imagem das personagens imaginadas dos seus deuses.

Ricoeur (1986), nas suas lições sobre ideologia e utopia, argumenta que a estrutura da ação, traduzida através do discurso da *praxis*, é inextricavelmente simbólica e que somente através dessa consideração é possível entender a natureza da ideologia em todas as suas dimensões. Através de uma reinterpretação do conceito de ideologia proposto por Marx, intimamente relacionado com a dimensão do trabalho, Ricoeur salienta três aspetos essenciais que recentram a ideologia como um *ethos* do Poder: a ideologia não deve ser considerada em termos de verdadeiro e falso, mas entre representação e *praxis*; segundo, a ideologia funciona não como um efeito de distorção, mas como legitimação, já que toda a ordem social, em maior ou menor grau, necessita da legitimidade dos que a ela aderem, e por último a ideologia deve ser considerada como integração no sentido em que preserva a identidade social. Se a estrutura da ação dos indivíduos é simbólica, então a ideologia é o agente mediador dessa relação simbólica no quotidiano e nesse sentido ela pode ser considerada uma ontologia do ser constitutiva da realidade social.

As narrativas ideológicas não possuem formas de ver o mundo extrínsecas à sua particular mundivisão do homem e da natureza¹³⁹ e é por essa razão que a construção social da realidade mediada pelas ideologias representa essa mesma realidade, tal como ela é compreendida pelos proponentes dessa mesma ideologia. A função da ideologia na sua relação com o Poder é justamente preencher a lacuna, como nos diz Ricoeur (1986), entre *claim* e *belief* e, nesse sentido, o desbloqueamento dessa tensão é absolutamente dependente de um quadro simbólico que amplie os limites do possível. Essa é uma tarefa desempenhada pelas utopias, algo largamente desconsiderado pelos anarquistas clássicos, no sentido em que estas possibilitam conceber variações na natureza das estruturas do Poder. Em larga medida a ideologia, e as crenças codificadas e associadas com a mesma, são visões de contextos culturais subjacentes e abordagens de pensamento¹⁴⁰. É, portanto, nesta dimensão interpretativa que a ideia de imaginário social é importante, não somente ao nível

¹³⁹ “means of viewing the human and the natural world except that provided by the conceptions which inform their world-view” (MacIntyre 2007, p. 129)

¹⁴⁰ “are interpretations of underlying cultural perspectives and modes of thought.” (Adams e Arnanson 2022, p.132).

ideológico, mas sobretudo histórico. Na sua dimensão prática, os sistemas utópicos oferecem, de facto, novas perspetivas que, em certos casos, surpreendem e parecem contradizer a visão técnico-instrumental dominante na imaginação social¹⁴¹. É por essa razão que o peso do imaginário e do simbolismo da revolução francesa nas práticas políticas do anarquismo clássico, inclusive as posteriores a esse período, são inegáveis¹⁴².

A dimensão do sagrado e do simbólico, que Agamben (1998) até ao seu estudo do *homo sacer* sobre as origens da soberania nunca pensou ter tamanha influência na origem e desenvolvimento desta, foi um dos planos que já estavam largamente presentes nos estudos desenvolvidos pela antropologia em torno das questões da soberania, em particular os que pagam tributo aos estudos de Frazer, Hocart ou de Heusch (Barnard and Spencer 2010). Este legado do pensamento clássico da antropologia já assentava amarras no pressuposto de que quando um poder assenta no sagrado, o elemento explicativo da obediência não é tanto o exercício de violência legítima, mas as fórmulas de redenção¹⁴³. É essa a força da soberania sagrada no Havai e no contexto europeu, e é esse elo entre política e o sagrado que tornaria as monarquias num dos sistemas de organização política mais duradouros da história humana e pela qual a soberania que as acompanha tornar-se-ia a base constitucional de diversos países, como ocorreu após a queda do império colonial europeu (Graeber and Sahlins 2017).

A rutura na tradição anarquista tem assim tanto de irónico como pragmático como mencionei no início deste capítulo. Irónico porque o anarquismo clássico abraçou as expectativas e possibilidades Iluministas que propunham uma rutura com a Tradição e exaltou desmesuradamente a importância da autonomia e subjetividade do indivíduo como foi possível apresentar anteriormente. Mas, se seguirmos Gadamer em *Verdade e Método*, e a sua interpretação sobre a influência das tradições no conhecimento que adquirimos por via dos preconceitos ao longo da história¹⁴⁴, a construção racional da ideia de Estado toldado por um preconceito ideológico não permitiu ao anarquismo clássico

¹⁴¹ “os sistemas utópicos oferecem, aliás, prolongamentos, por vezes paradoxais e surpreendentes, da atitude técnico-instrumental perante a imaginação social” BACZKO, Bronislaw 1985. *A Imaginação Social*. Em: LEACH, Edmund et al. *Anthropos-Homem*. Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985, p. 302.

¹⁴² “fazer a revolução implica necessariamente abrir-se ao imaginário que ela produz, partilhar os seus mitos e as esperanças que dela brotam, vivê-la como um momento único em que “tudo se torna possível” (Ibidem, p. 303).

¹⁴³ “quando o poder se reclama do sagrado e quando o poder espiritual e o poder temporal se confundem, a obediência impõe-se menos pela coação física do que graças à posse das receitas de salvação.”, ARON, Raymond, 2000. *As Etapas do Pensamento Sociológico: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, p. 527.

¹⁴⁴ “In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society and the state in which we live. The focus of subjectivity is a distorted mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the close circuits of historical life. *That is why the prejudices of the individual, far more than his judgements, constitute the historical reality of his being*” (Gadamer 2013, p. 288-289).

interpretar o Estado na sua realidade histórica concreta como foi possível concluir ao longo desta tese. A constatação por parte de Agamben que a debilidade das críticas ao Estado por parte do anarquismo clássico, e que ele estende a outros ramos do movimento socialista, de não terem conseguido compreender a estrutura histórica da soberania, e nesse sentido a autoridade do Estado, é acertada¹⁴⁵.

Agamben (1998) sintetiza de forma clara a origem e essência da tradição da soberania através do estudo do *homo sacer* (homem sagrado), uma figura do direito romano arcaico no qual o indivíduo que atentava contra a divindade, contra a comunidade ou o Estado, era excluído da justiça humana e deixado à mercê do juízo divino. Mais especificamente, Agamben procura demonstrar que o poder assente na soberania delimita o acesso à comunidade política e como os excluídos são reduzidos a uma entidade biológica extirpada de simbolismo e de valor que pode ser morta ou punida com impunidade. Agamben procura lembrar-nos de uma distinção histórica importante para o conceito de soberania, que a linguagem moderna já não efetua, entre a vida nua, o simples facto de viver, de existir, e os modos de vida (Humphrey 2007). A dimensão sagrada da ideia de soberania é um exemplo da subsistência dos resíduos da metafísica no edifício da política e a negação e recusa radical da metafísica devido ao ambiente secular da modernidade impediu justamente o anarquismo clássico de compreender o carácter sagrado da soberania – a “chave” da compreensão da emergência do Estado havaiano e, porventura, em maior ou menor grau, de todos os Estados.

As conclusões, em suma, que este exercício comparativo permite retirar para a história do Estado, é que o Estado se desenvolveu em contextos sociais, culturais, ou geográficos muito distintos. A consideração de outras estruturas políticas como Estado fora do contexto cultural da modernidade obriga necessariamente a considerar o elemento central da sua autoridade, a soberania, pois é através dela que determinados estratos da hierarquia política clamam legitimidade para exercer o poder e o controlo de uma determinada população num determinado território, já que sem limites territoriais não seria possível mobilizar recursos para a defesa do status quo. Por último reconhecer a existência, nos dois exemplos de Estado em comparação, de uma relação entre a estrutura ética e a estrutura administrativa das sociedades no seu desenvolvimento, que a estratificação social não obedece a determinismos históricos, que a natureza do Estado é ser uma entidade de tendência universalista que organiza e controla a vida social das populações em sociedades onde a complexidade da organização social é maior e que as elites conseguem *eficazmente*, através da manipulação, recriação ou

¹⁴⁵ “The weakness of anarchist and marxian critiques of the State was precisely to have not caught sight of this structure and thus have quickly left the arcanum imperii aside, as if it had no substance outside of the simulacra and the ideologies invoked to justify it. But one ends up identifying with an enemy whose structure one does not understand, and the theory of the State (and in particular of the state of exception, which is to say, of the dictatorship of the proletariat as the transitional phase leading to the stateless society) is the reef on which the revolutions of our century have been shipwrecked” (Agamben 1998, p. 12).

desenvolvimento das estruturas éticas dominantes, cooptar as estruturas éticas e simbólicas de forma a remodelar e disciplinar consideravelmente as sociedade

Referências Bibliográficas

- ABÉLÈS, Marc, 2010. State. Em: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. New York and London: Routledge, 2010, pp. 666-669. ISBN 9780415409780 9780203866474.
- ABRAMS, Philip, 1977, 1988. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* [em linha]. Março 1988, Vol. 1, Nº 1, pp. 58-89. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>
- ADAMS, Suzi, ARNANSON, Johann, 2022. A conversation on Social Imaginaries: Culture, Power, Action, Worlds. *International Journal of Social Imaginaries* [em linha]. Netherlands, Maio de 2022, Issue 1, pp.129-147. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/27727866-01010006>
- AGAMBEN, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California: Stanford University Press. ISBN 0804732175 0804732183.
- ARON, Raymond, 2000. *As Etapas do Pensamento Sociológico: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. ISBN 9722009222.
- ARON, Raymond, 1962. *The Opium of the Intellectuals*. New York: The Norton Library.
- BACZKO, Bronislaw 1985. A Imaginação Social. Em: LEACH, Edmund et al. *Anthropos-Homem*. Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985, pp. 296-332.
- BALANDIER, Georges, 1972. *Political Anthropology*. Australia: Penguin Books. ISBN 014021397X.
- BARCLAY, Harold, 1990. *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. London: Kahn & Averill. ISBN 1871082161 9781871082166.
- BARNARD, Alan and SPENCER, Jonathan, 2010. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. New York and London: Routledge. ISBN 9780415409780 9780203866474.
- BARNARD, Alan, 2022. *History and Theory in Anthropology – Second Edition*. United Kingdom: Cambridge University Press. ISBN 9781108837958 9781108947039 9781108936620.
- BEALES, Derek, 2000. Em: BLANNING, T.C eds. *The Eighteenth Century – Europe 1688-1815*. New York: Oxford University Press, pp. 131-170. ISBN 0198731817 0198731205.
- BERGIN, Joseph ed, 2001. *The Seventeenth Century – Europe 1598-1715*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 9780198731672.
- BERLIN, Isaiah, 2013. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamman, Herder*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. ISBN 139780691157658 0691157650.
- BERLIN, Isaiah, 2013. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. ISBN 9780691155937.

- BERLIN, Isaiah, 2014. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. ISBN 9780691157573.
- BLANNING, T.C.W, ed, 2000. *The Nineteenth Century - Europe 1789-1914*. United Kingdom: Oxford University Press. ISBN 9780198731351.
- BOAS, Franz, 2004. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. ISBN 8571107602.
- BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 9780521291644.
- BOURDIEU, Pierre, 2012. *Sobre o Estado - Curso do Collège de France (1989-1992)*. Lisboa: Edições 70. ISBN 9789724417691.
- BRAUDEL, Fernand, 1994. *A History of Civilizations*. England: The Penguin Press. ISBN 0713990228.
- BRUUN, H. Henrik e WHIMSTER, Sam, eds, 2012. *Max Weber – Collected methodological writings*. London e New York: Routledge. ISBN 9780415478984 9780203804698
- BURROWS, Edwin 1938. *Western Polynesia: A Study in Cultural Differentiation*. *Etnologiska Studier 7*, Gotemborg. Disponível em: <https://archive.org/search.php?query=Etnologiska%20Studier>
- BUTLER, Judith et al, 2011. *The power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press. ISBN 9780231156455 9780231156462.
- CAILLÉ, Alain et al, 2005. *História Crítica da Filosofia Moral e Política*. Lisboa e São Paulo: Editorial Verbo. ISBN 9722223828.
- CAMERON, Euan, ed, 2001. *Early Modern Europe: An Oxford History*. Oxford and New York: Oxford University Press. ISBN 9780198207603.
- CARNEIRO, R., 1970. A Theory of the Origin of the State. *Science*, Nº 169, p. 733-38.
- CARNEIRO, R. The Chieftdom: Precursors of the State. Em: Grant. D. JONES e Robert R. KAUTZ eds, *The Transition to Statehood in the New World*, 1981, p. 37-39. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0521240751.
- CLASTRES, Pierre, 2018. *A Sociedade contra o Estado: Investigações de Antropologia Política*. Lisboa: Antígona Editores Refractários. ISBN 9789726083191.
- CHILDE, V.G., 1951. *Man Makes Himself*. New York: New American Library
- CHILDE, V.G., 1942. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin Books.
- CORDY, Ross. *Reconstructing Hawaiian Population at European Contact*. Em: Patrick KIRCH e Jean Louis RALLU. *The Growth and Collapse of Pacific Island Societies - Archaeological and Demographic Perspectives*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 108-128. ISBN 9780824831349.
- D'ARCY, Paul, 2018. *Transforming Hawai'i: Balancing Coercion and Consent in Eighteenth-Century Kanaka Maoli Statecraft*. Australia: Australian National University Press. ISBN 9781760461737 9781760461744.

- DAVIDSON, Janet. The Prehistory of Western Polynesia. *Journal de la Société des océanistes* [em linha]. 1981, tome 37, nº 70-71, pp. 100-110. Disponível em: [doi : https://doi.org/10.3406/jso.1981.3050](https://doi.org/10.3406/jso.1981.3050)
- DOLGOFF, Sam, 1971. *Bakunin on Anarchy – Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*. New York: Vintage Books. ISBN 039471783X.
- EVANS-PRITCHARD, E.E, 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. United Kingdom: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E, 2020. *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York: Routledge. ISBN 139781845200183.
- EVANS-PRITCHARD, E.E e FORTES, Meyer eds, 1940. *African Political Systems*. London, New York and Toronto: Oxford University Press.
- EARLE, Timothy, 1997. *How Chiefs come to Power: The Political Economy in Prehistory*. Stanford, California: Stanford University Press. ISBN 0804728550 0804728569.
- FLANNERY, K.V, 1972. *The Cultural Evolution of Civilizations. Annual Review of Ecology and Systematics* [em linha]. 1972, vol. 3, pp 399-426. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2096853>
- FRANKS, Benjamin and WILSON, Matthew, 2010. *Anarchism and Moral Philosophy*. England and New York: Palgrave Macmillan. ISBN 139780230580664.
- FRAZER, James, 1990. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. United Kingdom: The Macmillan Press Ltd. ISBN 9781349004027 9781349004003.
- FREUD, Sigmund 2010. *O Mal-Estar na Civilização. Novas Conferências Introdutórias e Outros Textos*. São Paulo, Companhia das Letras. ISBN 9788580860481.
- FRIED, M. H, 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.
- GADAMER, H.G, 2013. *Truth and Method*. London: Bloomsbury Academic. ISBN 9781780936246 9781780936000 9781780936581.
- GIDDENS, A. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. London: Palgrave Macmillan. ISBN 9780333272947 9781349161614.
- GIDDENS, Anthony, 1985. *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press. ISBN 074560031X 0745600328.
- GLUCKMAN, Max, 1963, 2019. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London and New York: Routledge. ISBN 0415325560 0415329833 9781136528569.
- GOLDMAN, Irving, 1955. Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia. *American Anthropologist* [em linha]. Agosto de 1955, vol. 57, Nº 4, pp 680-697. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/665319>
- GOLDMAN, Irving, 1970. *Ancient Polynesian Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press. ISBN 0226301141.

- GOLDMAN, Marcio, 2011. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.54, nº 2, p. 580. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43923881>
- GRAEBER, David, 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press. ISBN 0972819649.
- GRAEBER, David and SAHLINS, Marshall, 2017. *On Kings*. Chicago: Hau Books. ISBN 9780986132506.
- GRAEBER, David and Wengrow, David, 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Mankind*. New York: Farrar, Straus and Giroux. ISBN 9780374157357.
- GRAHAM, Robert, ed, 2005. *A Documentary History of Libertarian Ideas: Vol.1: From Anarchy to Anarchism (300CE to 1939)*. Montreal, New York and London: Black Rose Books. ISBN 1551642514 1551642506 9781551642512 9781551642505.
- GUÉRIN, Daniel, 2005. *No Gods, No Masters: Complete Unabridged*. USA and Scotland: AK Press. ISBN 1904859259 9781904859253.
- HAAS, J. 1982. *The Evolution of the Prehistoric State*. New York: Columbia University Press. ISBN 023105338X.
- HALLPIKE, Cristopher R., 2011. *On Primitive Society and Other Forbidden Topics*. Bloomington: Author House. ISBN 9781456783785 9781456783792
- HEIDEGGER, Martin, 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York and London: Garland Publishing. ISBN 0824024273.
- HINSLEY, F.H., 1986. *Sovereignty: 2nd Edition*. United Kingdom: Cambridge University Press. ISBN 0521327903 052133988X.
- HOBBSBAWM, Eric J., 1977. *A Era das Revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- INGOLD, Tim. Introduction to Culture. Em: Tim Ingold, ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge, 2003, pp. 329-349. ISBN 0203036328 0203191048 0415021375
- INGOLD, Tim, 1986. *Evolution and Social Life*. London: Cambridge University Press. ISBN 0521247780 0521289556.
- JUN, Nathan. Anarchist Philosophy: Past, Problems and Prospects. Em: Benjamin FRANKS e Matthew WILSON. *Anarchism and Moral Philosophy*. England and New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 45-68. ISBN 139780230580664.
- JUN, Nathan. The State. Em: Carl LEVY e Matthew S. ADAMS, eds. *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 27-46. ISBN 9783319756196 9783319756202.
- KAMAKAU, S. 1961. *Ruling Chiefs of Hawaii*. Honolulu: Kamehameha School Press.
- KAME'ELEIHIWA, L. 1992. *Native Land and Foreign Desires*. Honolulu: Bishop Museum Press.

- KANTOROWICZ, Ernst H., 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. ISBN 9780691169231.
- KINNA, Ruth, 2019. *The Government of No One. The Theory and Practice of Anarchism*. United Kingdom: Penguin Random House. ISBN 9780141984674.
- KIRCH, Patrick V. and GREEN, Roger C., 2001. *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*. United Kingdom: Cambridge University Press. ISBN 9780511067006 0511067003 9780521783095 0521783097.
- KIRCH, Patrick V., 2010. *How Chiefs became Kings: Divine Kingship and the Raise of Archaic States in Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. ISBN 9780520267251.
- KIRCH, Patrick V., 2012. *A Shark Going Inland is my Chief: The Island Civilization of Ancient Hawai'i*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. ISBN 9780520273306.
- KOLAKOWSKI, Leszek, 1978. *Main Currents of Marxism, its Rise, Growth, and Dissolution: Volume I – The Founders*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 0198245475.
- KROPOTKIN, Piotr, 1995. *El Estado y su Papel Histórico*. Madrid: Fundación de Estudios Libertários Anselmo Lorenzo. ISBN 8486864100.
- KROPOTKIN, Piotr, 2009. *A Moral Anarquista*. Lisboa: Edições Sílabo. ISBN 9789726184164.
- KURTZ, Donald, 2001. *Political Anthropology: Power and Paradigms*. Colorado and Oxford: Westview Press. ISBN 0813338042 0813338034.
- LEACH, Edmund, 1954. *Political Systems of Highland Burma – A study of Kachin Social Structure*. United Kingdom: The Athlone Press, University of London. ISBN 0485196441.
- LEVY, Carl e ADAMS, Matthew, eds, 2019. *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Switzerland: Palgrave Macmillan. ISBN 9783319756196 9783319756202.
- LEVY, Carl e NEWMAN, Saul eds, 2019. *The Anarchist Imagination: Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences*. London and New York: Routledge. ISBN 9781138781184 9781138782761 9781315693163.
- LEWELLEN, Ted, 2003. *Political Anthropology: An Introduction*. Westport: Praeger Publishers. ISBN 0897898907 0897898915.
- LOWIE, Robert H, 1927. *The Origin of the State*. Reprint, New York: Russell and Russell.
- MACINTYRE, Alasdair, 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press. ISBN 0268035040 9780268035044.
- MAINE, Henry S., 1963. *Ancient Law – Its Connections with the Early History of Society and its Relations to Modern Ideas*. Boston: Peacon Press.

- MARCUS, J e FEINMAN, G.M. 1998. Introduction. Em: FEINMAN, G. e MARCUS, J. eds. *Archaic States*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1998, pp. 3-13. ISBN 0933452985 0933452993.
- MARCUS, J., e K. V. FLANNERY. 1996. *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. London: Thames and Hudson. ISBN 0500050783.
- MARSHALL, Peter, 2008. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London, New York, Toronto and Sydney: Harper Perennial. ISBN 9780006862451.
- MAUSS, Marcel, 2017. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70. ISBN 9789724415321.
- MICHELET, Jules, 1988. *O Povo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- MORRIS, Brian, 2005. *Anthropology and Anarchism: Their Elective Affinity*. London: Goldsmiths Anthropology Research Papers, GARP11, University of London. ISBN 1904158609.
- MORGAN, Lewis H., 1964. *Ancient Society*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- MORROW, John, 2005. *History of Western Political Thought: A Thematic Introduction*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 9781403935342 9780230203013.
- NAY, Olivier, 2004. *História das Ideias Políticas*. Petrópolis: Editora Vozes. ISBN 9788532635006.
- NEWELL, Michael E., 2019. How the normative resistance of Anarchism shaped the state monopoly on violence [em linha]. Maio 2019, vol. 25, nº 4, pp.1-25. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1354066119848037>
- ORTNER, Sherry, 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* [em linha]. Janeiro 1984, vol. 6, nº1, pp.126-166. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=00104175%28198401%2926%3A1<126%3ATIASTS>2.0.CO%3B2-T>
- PAGDEN, Anthony. Europe and the wider world. Em: BERGIN, Joseph ed. *The Seventeenth Century – Europe 1598-1715*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 185-216. ISBN 9780198731672.
- PERRY, Richard J., 1975. Radcliffe-Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchism in British Social Anthropology. *Kroeber Anthropological Papers Society* [em linha]. 1975. vol. 51-52, pp. 61-65. Disponível em: https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas051_052-006.pdf
- POPPER, Karl, 1964. *The Poverty of Historicism*. New York and Evanston: Harper Torch Books.
- POSSEHL, G.L. Sociocultural Complexity without the State: The Indus Civilization. Em: FEINMAN, G. e MARCUS, J. eds. *Archaic States*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1998, pp. 261-292. ISBN 0933452985 0933452993.
- QUIGLEY, Duncan, 2005. *The Character of Kingship*. Oxford and New York: Berg Publishers. ISBN ISBN 9781845202903 1845202902 9781845202910 1845202910.

- RICOEUR, Paul, 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press. ISBN 0231060483.
- SAHLINS, Marshall, 1958. *Social Stratification in Polynesia*. Seattle and London: University of Washington Press. ISBN 0295740825.
- SAHLINS, Marshall, 1985. *Islands of History*. Chicago and London: The University of Chicago Press. ISBN 0422616702.
- SAHLINS, Marshall, 2017. *Stone Age Economics*. London and New York: Routledge Classics. ISBN 9781138702608 9781138702615 9781315184951.
- SERVICE, Elman, 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.
- SERVICE, Elman, 1975. *Origins of the State and Civilization*. New York: W.W Norton & Company. ISBN 0393055477 0393092240.
- SHORE, Bradd, 1989, 2019. Mana and Tapu. *Developments in Polynesian Ethnology*. Honolulu: University of Hawai'i Press [em linha]. Maio 2019, pp. 151-186. Disponível em: <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/62870/2/9780824881955.pdf>
- SMITH, Michael E, 2012. State Formation in Hawai'i: A Review of How Chiefs Became Kings: Divine Kingship and the Rise of Archaic States in Ancient Hawai'i by Patrick V. Kirch. *Cliodynamics* [em linha]. Vol. 3, Issue 2, pp. 333-343. Disponível em: https://escholarship.org/content/qt9n8560x3/qt9n8560x3_noSplash_777cdfc3fd812cb9ac20c038b99ec791.pdf?t=pfo3oj
- SPENCER, Charles. 1990. On the tempo and mode of state formation: Neoevolutionism reconsidered. *Journal of Anthropological Archaeology* [em linha]. Março 1990, Vol. 9, pp. 1-30. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(90\)90004-W](https://doi.org/10.1016/0278-4165(90)90004-W)
- SPENCER, C., e REDMOND, E., 2001. Multilevel selection and political evolution in the Valley of Oaxaca, 500–100 BC. *Journal of Anthropological Archaeology* [em linha]. 2001, Nº 20, pp. 195–229. Disponível em: [doi:10.1006/jaar.2000.0371](https://doi.org/10.1006/jaar.2000.0371)
- SPENCER, C., e REDMOND, E., 2004. Primary state formation in Mesoamerica. *Annual Review of Anthropology* [em linha]. 2004, Vol. 33, pp. 173–199. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25064850>
- SPIRO, E. Melford, 1986. Cultural Relativism and the future of anthropology. *Cultural Anthropology* [em linha]. Agosto 1986. vol. 1, nº 3, pp. 259-286. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/656192>
- STANISH, C. 2001. The origin of state societies in South America. *Annual Review of Anthropology* [em linha]. 2001, nº 30, pp. 41–64. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3069208>
- STRAYER, Joseph R., 2005. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton and Oxford:

- Princeton University Press. ISBN 139780691121857 100691121850.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1982. *The Way of the Masks*. Trad. Sylvia Modelski. Seattle: University of Washington Press. ISBN 029596636X.
- TAYLOR, Charles, 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press. ISBN 9780822385806.
- TOMBS, Robert. Politics. Em: T.C.W. BLANNING ed. *The Nineteenth Century - Europe 1789-1914*. United Kingdom: Oxford University Press, 2000, pp. 25-77. ISBN 9780198731351.
- VALERI, Valerio, 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago and London: The University of Chicago Press. ISBN 0226845605 0226845591.
- VINCENT, Joan, ed, 2002. *The Anthropology of Politics – A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*. Massachusetts and Oxford: Blackwell Publishers. ISBN 0631224394 0631224408.
- WALTER, Nicolas, 2019. *About Anarchism*. Oakland: PM Press. ISBN 9781629636405.
- WARD, Colin, 2004. *Anarchism – A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. ISBN 0192804774
- WEBER, Max, 2001, 2015. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença.
- WEBER, Max, 2019. *Economy and Society: A new translation*. Cambridge and London: Harvard University Press. ISBN 9780674916548 9780674240834 9780674240841 9780674240827.
- WENGROW, David, 2022. The Dawn of Everything. *Anthropology Today* [em linha]. Fevereiro 2022. Vol. 38, nº 1, pp.21. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-8322.12699>.
- WITTFOGEL, K. A., 1957. *Oriental Despotism*. New Haven and London: Yale University Press.
- WOLF, Eric, 1980. They divide and subdivide and call it Anthropology. *New York Times, Ideas and Trends Section* [em linha]. 30 de Novembro 1980, pp. 239. Disponível em: <https://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1980/11/30/111819884.html?pageNumber=239>.
- WOODCOCK, George, 2002. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas: Volume 1 – A Idéia*. Porto Alegre: L&PM Editores. ISBN 9788525412355.
- WOODCOCK, George, 2006. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas: Volume 2 – O Movimento*. Porto Alegre: L&PM Editores. ISBN 8525412279.

