

Os limites do poder político: Entre a anarquia e o Leviatã

*Heraldo Elias Montarroyos*¹

Resumo

O estudo reorganiza as proposições originais do livro “Sociedade contra o Estado”, do etnólogo francês Pierre Clastres, objetivando especificamente sistematizar os princípios, as regras e os critérios que evidenciarão a presença do Estado-mínimo nas comunidades indígenas da floresta tropical. Nessa direção, o programa de pesquisa organizado neste estudo considera as possibilidades lógicas de variação do poder político admitindo os extremos da anarquia e do Leviatã, conforme sugere o livro “The Limits of Liberty...”, do autor neocontratualista James Buchanan (1975). Tomando como referência metodológica essa obra, o estudo desenvolve a hipótese do Estado-mínimo, redimensionando a tradição intelectual dos conceitos de tribo e cacicado que são debatidos especificamente na obra do etnólogo Pierre Clastres. No final, o estudo sistematiza com rigor de detalhes o programa de pesquisa completo do Estado-mínimo, descrevendo os quatro princípios epistemológicos que caracterizam a sua estrutura funcional de trabalho.

Palavras-chave: anarquia desordenada; anarquia ordenada; Estado-mínimo; Estado-máximo.

1. INTRODUÇÃO

A releitura política deste estudo redireciona as proposições originais do livro “*A sociedade contra o Estado*”, do autor Pierre Clastres (1974), procurando fundamentar especificamente a possibilidade do meio-termo institucional entre o Estado-zero e o Estado-máximo na estrutura social das comunidades indígenas da floresta tropical, onde supostamente as malocas se

¹ Cientista Político e Filósofo. Faculdade de Direito do Campus de Marabá, UFPA. Contato: elias@ufpa.br

autogovernariam no tempo da paz e o Estado funcionaria como instrumento virtual de garantia da ordem livre, justa, solidária, soberana e descentralizada do poder político (MONTARROYOS, 2009).

A metodologia organizacional das ideias políticas aplicada com essa finalidade não se restringe à teoria da dominação e da guerra, ao esquema vertical manda-obedece, à imposição da força e ao territorialismo geográfico que geralmente são invocados pela tradição positivista como elementos determinantes na configuração histórica do grande Estado Leviatã. Ao lado dessa concepção parcial da realidade política são incluídos vários elementos ideais representativos da anarquia moralmente ordenada, dentre eles: o pacifismo, a cooperação, a parceria, a arbitragem, o consenso, a mediação, o respeito mútuo, a honra e a força moral da palavra, que juntos podem auxiliar na construção de um novo modelo político intermediário voltado especificamente para descrever as relações internas e externas das comunidades indígenas no espaço genérico da *“floresta tropical”*.

Na metodologia de releitura crítica aplicada por nós sobre o livro do etnólogo Pierre Clastres: 1- são identificados os extremos, um pela carência o outro pelo excesso de determinados atributos do poder político; 2- são comparados e confrontados os extremos na tentativa de se encontrar um ponto de equilíbrio; 3- finalmente, é recomendado que esse ponto artificial seja melhorado, testado e ampliado em futuras pesquisas bibliográficas e empíricas do poder (cf. Aristóteles, *“Ética a Nicômaco”*).

Nessa metodologia de trabalho consideramos, além disso, a possibilidade intermediária de presença do poder estatal nas comunidades indígenas, aproveitando a contribuição teórica kantiana que descreve a gradação intensiva da realidade numa escala progressiva de sensações, onde para nós o Estado pode revelar a sua presença absoluta ou ausência total, atravessando diferentes níveis ou graus de transição de um extremo para o outro (cf. KANT, *“Crítica da razão pura”*; MONTARROYOS, 2006; 2009).

O problema central a ser discutido neste estudo tem a ver diretamente com a crítica epistemológica apresentada pelo cientista político Heraldo Montarroyos (2009), onde esse autor apontou a presença de dois extremos teóricos na tradição intelectual amazônica que não conseguem descrever satisfatoriamente a complexidade política dos dados etnológicos que se

localizariam na fronteira intermediária ou híbrida da anarquia com o Leviatã. Nessa tradição intelectual que faz parte tanto da Antropologia como da Arqueologia e da Etnologia da Amazônia, escreveu o autor, as comunidades indígenas ou teriam rejeitado virtuosamente o desenvolvimento da instituição Estado, como sugere o anarquismo tribal de Pierre Clastres (década de 1970); ou então, de outro modo, não teriam contado com as pré-condições ecológicas favoráveis ao empreendimento político-estatal máximo, como assim postulam os evolucionistas e os positivistas em geral. Para os evolucionistas, por exemplo, a tribo na Amazônia representa um fenômeno social deficitário e nunca politicamente virtuoso.

De acordo com a observação do antropólogo Robert Carneiro (2007), a teoria ecológica de Julian Steward na década de 1950 enfatizou que o cacicado dependia da agricultura; portanto, não sendo praticada a agricultura no caso específico da Amazônia por causa da escassez de solos férteis, os indígenas não teriam desenvolvido as pré-condições para o surgimento do cacicado. De outra maneira, Julian Steward especulou que se essa organização política tivesse ocorrido em algum ponto da Amazônia brasileira, os chefes supremos teriam sido reduzidos a chefes de aldeias locais; os especialistas do poder teriam perdido seus “*empregos*”; e da mesma forma, os cultos envolvendo a tríade *ídolo-templo-sacerdote* também teriam se desintegrado e em seu lugar ficaria o simples xamanismo (cf. CARNEIRO, 2007). Em outras palavras, a “*cultura de floresta tropical*” faria naturalmente regredir os traços culturais mais complexos e sofisticados provenientes do Caribe e da cordilheira dos Andes. A sociedade indígena marajoara seria nessa direção um exemplo histórico de tentativa fracassada de civilização plantada na Amazônia que não conseguiu superar os desafios ecológicos da zona tropical.

Como alternativa, a partir do final da década de 1960 surgiram novos pesquisadores evolucionistas (“*menos pessimistas*” em relação à história política dos indígenas) que aceitaram desde então a possibilidade do “*quase-Estado*”, cacicado ou chefatura, apresentando como diferencial a hipótese ambientalista que afirmava que a Amazônia brasileira nos últimos 1.000 anos experimentou ótimas condições ambientais (em termos de solo, clima, pluviosidade, abundância de caça e pesca, etc.) que teriam facilitado finalmente o progresso social dos povos indígenas, contrariando, no entanto, o

que foi amplamente disseminado pelos autores pioneiros da Ecologia cultural na Amazônia no período 1950-1970. Nessa época, os ecologistas culturais mais otimistas como Lathrap e Rouse passaram a reforçar a hipótese de que a Amazônia brasileira não foi periferia, mas centro cultural exportador de novidades para o restante do continente americano, incluindo especialmente a prática da agricultura da mandioca e as técnicas das primeiras culturas ceramistas da América do Sul que se tinha conhecimento particularmente no início da década de 1970. Influenciado pelo otimismo ecológico dessa época, Robert Carneiro (2007) afirmou inclusive que existiam vários relatos de viajantes na Amazônia que mostravam a presença indubitável de grandes cacicados, poderosos e complexos ainda no começo da colonização europeia.

Mais adiante, na década de 1980 a arqueóloga Roosevelt considerou que nos últimos mil anos existiram condições ecológicas favoráveis na Amazônia para o surgimento de grandes civilizações, contrariando a visão pessimista e tecnicamente imprecisa dos ecologistas culturais pioneiros sobre a região em décadas anteriores. Essa mesma autora apontou uma lista de fatores estimulantes (e não mais limitantes) para o progresso das populações indígenas, dentre eles: a presença de solos férteis para agricultura intensiva na várzea; a fartura de peixes e animais terrestres; a existência de grandes áreas disponíveis para expansão populacional e demográfica; além da disponibilidade popular de conhecimentos ecológicos e tecnologias comportamentais de manejo florestal na região, que finalmente reunidos no mesmo grupo social bem poderiam ter causado o surgimento da civilização marajoara e tapajônica. Particularmente na ilha do Marajó, segundo o que afirmou Roosevelt, encontram-se muitos registros materiais de uma sociedade estratificada sugerindo a presença de algumas sepulturas elitizadas e até mesmo o início de um processo de urbanização.

Da mesma forma, a arqueóloga Denise Schaan (2003) considerou recentemente que o esquema evolucionista da Ecologia cultural (bando-tribo-chefia-Estado) é aplicável e útil para se conhecer a pré-história política da Amazônia brasileira e não apenas para se conhecer a realidade dos povos indígenas do Caribe como tradicionalmente se convencionou. De acordo com essa autora, através do estudo sistemático dos estilos decorativos das urnas funerárias do arquipélago marajoara, podemos visualizar a existência de uma

extensa sociedade contando com a presença de alguns grupos sociais, regionais, ou cacicados, que dominaram a ilha e se relacionaram um com os outros, por meio de casamentos intercomunitários, alianças, festas e provavelmente realizando guerras. Particularmente, no arquipélago de Marajó a base econômica do cacicado não seria a agricultura, mas a *hidrocultura* [expressão nossa], especializada no controle político dos recursos aquáticos dos lagos e na realização da atividade pesqueira em geral.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO

A oposição contrastante entre cultura dos planaltos andinos e cultura da floresta tropical, salientada pelos relatos de viajantes, missionários e soldados imperialistas do século XVI, XVII e XVIII, foi reforçada pela sociedade moderna do século XIX, que continuou projetando negativamente a imagem da América pré-colombiana entregue à selvageria política, excetuando, porém, os povos da cordilheira dos Andes, onde os incas teriam diferentemente conseguido triunfar até certo ponto através da civilização estatal-imperialista antes da chegada do europeu (CLASTRES, 1990, p. 36).

As concepções simplistas e ingênuas (segundo as palavras originais do etnólogo Pierre Clastres) acabaram instituindo historicamente uma visão equivocada sobre os indígenas da floresta tropical, que na condição de “*primitivos*” não teriam sido capazes de fornecer bons modelos sociológicos; diferentemente da experiência dos incas, onde se constatou a presença de muitos traços ocidentais civilizatórios.

De acordo com análise histórica apresentada por Pierre Clastres (op. cit., p. 14), “*o evolucionismo velho compadre do etnocentrismo reproduz a visão de poder da cultura ocidental*” e faz o recenseamento das sociedades humanas de acordo com a maior ou menor proximidade que o tipo de poder venha a apresentar em relação ao nosso modelo de vida ocidental. O evolucionismo tenta encaixar as diversas formas de poder numa linha de continuidade, valendo-se de metáforas biológicas do tipo “*embrionário, nascente, pouco desenvolvido*” etc. (op. cit., p. 14). Entretanto, advertiu o etnólogo francês sobre esse aspecto, não devemos repartir as sociedades humanas em dois grupos: com poder e sem poder. Como forma de coerção, o

poder político não é o modelo de poder verdadeiro, mas simplesmente “*um caso particular; e mesmo onde a instituição política esteja ausente (onde não existam chefes) mesmo aí o político está presente*” (CLASTRES, op. cit., p. 18).

O “*velho evolucionismo*”, segundo esse mesmo autor (ibid., p. 133), ainda persiste nas modernas formulações antropológicas e classifica de maneira equivocada as “*sociedades arcaicas*” sob o critério da “*falta*”. Nessa perspectiva, as tribos indígenas da floresta tropical seriam sociedades sem Estado; sem poder; sem escrita; sem história. No campo econômico, seriam sociedades de “*economia de subsistência*”, visto que não teriam conhecido a economia de mercado, nem do excedente. Nesse quadro ideológico, a ideia de uma economia de subsistência faz supor que os indígenas da floresta tropical foram incapazes de fazer algo mais inteligente, permanecendo desse modo a imagem antiga e sempre eficaz do ponto de vista ideológico a respeito da miséria dos “*selvagens*”. No passado, como a tribo não possuía rei (ibid., p. 143), nem mesmo um chefe de Estado, nem poder de coerção oficial, nem meios burocráticos de dar ordens, conseqüentemente, as sociedades indígenas da floresta tropical não teriam contado com a presença de uma organização política complexa, conforme declaram inclusive os praticantes da doutrina positivista. Entretanto, devemos ressaltar imediatamente que essa visão de mundo além de ser etnocêntrica não se encaixa empiricamente no padrão etnológico da floresta tropical. Tentando romper com essa tradição intelectual preconceituosa, o etnólogo Pierre Clastres (op. cit., p. 133) recomendou vislumbrar a possibilidade de que existem “*sociedades primitivas*” sem Estado e, por outro lado, sociedades com Estado.

Os ecologistas culturais, diferentemente, costumam afirmar que a ausência do Estado na Amazônia brasileira é um traço dominante na história política dos povos indígenas. A ausência do Estado teria sido reflexo, para os ecologistas culturais, das condições limitantes da floresta, que não foram favoráveis ao desenvolvimento das pré-condições do grande Estado, dentre elas, idealmente: expansão agrícola, aumento populacional, divisão da propriedade privada, fixação territorial de longo prazo, entre outros itens habitualmente considerados como indicadores da ordem estatal (MONTARROYOS, 2009).

Atualmente, admite-se que o cacicado teria ocorrido na região noroeste da Amazônia, na altura do rio Tapajós e em grande parte do arquipélago marajoara localizado na foz do rio Amazonas. Os adeptos deste conceito tentam mostrar que os cacicados não são exemplos conclusivos de Estado, mas de “*quase-Estados*”. Na versão teórica do evolucionismo que aborda especificamente a violência do poder, os cacicados teriam poder central, coerção, tributação, divisão de grupos econômicos, relação entre oprimidos e opressores, incremento comercial, imperialismo sobre tribos de línguas e culturas diversas, início de uma superestrutura burocrática e vários monumentos representando o poder das elites. Entretanto, apesar de todo esse conjunto simbólico ser impressionante, não se afirma conclusivamente nessa tradição teórica que a instituição do Estado teria se desenvolvido no interior da floresta tropical.

O conceito de cacicado é utilizado gradativamente desde a década de 1940 com a contribuição pioneira de Julian Steward e Robert Lowie, entre outros. Segundo Steward, por exemplo, foram as sociedades caribenhas que se destacaram por apresentar um chefe no topo da organização social, numa sociedade caracterizada por três ou quatro classes incluindo escravos; além disso, possuíam chefes que governavam federações, aldeamentos ou tribos localizados geograficamente na redondeza da capital do poder (MYERS, 1992).

Especialmente favorável à ideia do conceito de cacicado, Robert Carneiro (2007, p. 119) afirmou recentemente que existe uma “*base ecológica*” na estrutura social dessa unidade política que, segundo ele, seriam “*tipos de culturas sombrias e etéreas*” constitutivas de um novo estágio evolutivo na região amazônica. Para esse antropólogo evolucionista o cacicado na Amazônia brasileira “*deu um salto quântico*”, sendo o “*mais importante degrau galgado na pré-história*” da região (ibid.).

O desenvolvimento do conceito de cacicado na Amazônia brasileira bem como sua demonstração etnológica e arqueológica inclui uma infinidade de autores paradigmáticos a partir do final da década de 1960: Lathrap, Carneiro e Roosevelt são alguns exemplos. Esses três autores descartaram, por exemplo, a leitura ecologicamente pessimista que atribuía à Amazônia brasileira a presença absoluta de tribos isoladas, simples e autônomas, inclusive culturalmente inferiores às unidades populacionais encontradas no Caribe e

cordilheira dos Andes, onde proliferou realmente o grande Estado Leviatã dos incas. De acordo com Carneiro (2007), por exemplo, o cacicado representou um avanço de categoria nos estudos políticos e culturais da Amazônia brasileira. Ele considerou nessa direção que no caso amazônico existiram organizações “*complexas*” com chefes poderosos, dominando extensas áreas geográficas com grandes populações organizadas em torno da agricultura.

Na avaliação de Betty Meggers, diferentemente do que propôs Robert Carneiro, os cacicados do rio Tapajós poderiam ter surgido através do contrato social voluntário, onde as comunidades delegaram poder militar e administrativo para um líder ou elite com o objetivo de melhorar as condições de vida na várzea, onde habitavam, protegendo-se dos invasores que desciam da terra firme. Em contraposição, Robert Carneiro (2007, p. 144) considerou que essa interpretação dos cacicados [sem dúvida alguma, contratualista] trilhou um “*caminho errado*”. Segundo ele, para a arqueóloga Betty Meggers a união das tribos teria como objetivo principal “*monitorar o sistema dos rios, estabelecer épocas de plantio e dirigir a força de trabalho através de um chefe ou pajé, que assim seria obedecido voluntariamente pelas aldeias*” (ibid., p. 144). Na verdade, foi a arqueóloga Anna Roosevelt, de acordo com a crítica apresentada por Robert Carneiro (op. cit., p. 126), quem definiu corretamente as condições formativas do cacicado na Amazônia brasileira, desenvolvendo neste sentido o paradigma da força e da guerra, afirmando que o acesso aos recursos naturais, há pelo menos mil anos atrás, se tornou conflituoso no centro da ilha de Marajó (mais precisamente, em volta do lago Arari), o que induziu as comunidades a estabelecerem “*relações de guerra e de dominação entre si*”, conforme já havia especulado a *teoria da circunscrição social* do próprio Robert Carneiro, publicada na década de 1970. De acordo com a teoria política do antropólogo Robert Carneiro (op. cit., p. 126):

Dos diversos fatores contribuindo para a formação dos cacicados, o mecanismo mais diretamente envolvido na sobreposição da autonomia da aldeia e a criação dos cacicados, compostos por várias aldeias, foi a guerra. De fato, Meggers tem consistentemente negado à guerra um papel nesse processo evolucionário. Ela falha em perceber que a guerra, causada em

grande parte pela pressão populacional, como a única maneira pela qual a autonomia da aldeia poderia ser transcendida.

Mais recentemente, a arqueóloga Denise Schaan (2007) investigou não só a origem, mas o funcionamento externo do cacicado, chegando à conclusão de que na ilha do Marajó, a partir do século V d. C, surgiram economias baseadas na coleta intensiva de recursos aquáticos, coordenadas por famílias que rapidamente tornaram-se detentoras do poder político e passaram a controlar o acesso a esses recursos naturais. A partir dos anos 400 d.C, completa a autora, teriam começado a surgir organizações regionalizadas, envolvendo mais de um cacicado. Nesse sentido, em certas áreas foram construídas barragens, represas de rios e plataformas de terra onde os marajoaras habitaram e desenvolveram rituais religiosos, incluindo sepultamentos hoje redescobertos com objetos culturais de alto conteúdo simbólico (ibid., p. 51). Também os dados arqueológicos apresentados por essa mesma autora apontam a existência de um estilo de vida regional e cooperativo, externamente, entre os cacicados, fazendo crer que eles mantiveram intensas trocas, conforme induz inclusive a iconografia pluralista com vários motivos culturais. Nesse ponto, a arqueóloga Denise Schaan afirmou que o conflito entre as comunidades estava “*latente*”, pois elas estavam situadas numa área insular densamente povoada. Nesse contexto regional, explicou a arqueóloga Denise Schaan (2007, p. 51), o maior problema sobre a origem histórica dos cacicados não foi a água abundante, mas a escassez desse recurso em determinadas estações. Conseqüentemente, é possível que tenha se desenvolvido um sistema hidráulico variado na ilha como tentativa de solução desse problema.

Nas descobertas arqueológicas recentes, conforme registrou Denise Schaan (ibid.), é comum encontrar-se a figura da serpente na iconografia da região do Marajó (além de peixes, tartarugas e caranguejos), o que reforça, ainda mais, a suposição de que os cacicados não viviam apenas dos recursos agrícolas plantados no solo da várzea, mas também da exploração de recursos aquáticos através da pesca intensiva, constituindo assim uma sociedade regional de cacicados numa grande extensão da ilha que poderia agregar um

enorme mercado regional entre os vizinhos. Nesse contexto, a arqueóloga Denise Schaan levantou inclusive a seguinte hipótese:

Em poucas décadas, sistemas de controle hidráulico disseminaram-se pela ilha reproduzindo técnicas de manejo onde quer que as condições ecológicas fossem favoráveis. Nesses locais, a implantação de lagos e barragens pode ter emergido inicialmente através da cooperação entre famílias [...] mas parece que a partir de certo momento, o acesso aos recursos passou a ser controlado por grupos restritos de pessoas, que justificavam sua posição dominante com sua relação com antepassados reais e míticos. Surgiram assim os “cacicados” da ilha de Marajó que ocuparam por cerca de 900 anos as áreas sazonalmente inundáveis dos campos.

Além do esquema bando-tribo-cacicado-Estado, teve e ainda tem grande influência na Arqueologia da Amazônia brasileira a teoria da degeneração cultural. Essa teoria circulou intensamente na produção acadêmica contemporânea e foi muito evidente nas afirmações da arqueóloga Betty Meggers entre os anos de 1950-1970, quando essa pesquisadora enfatizou que existia uma relação direta do ambiente com o desenvolvimento tecnológico, semelhante ao que fez Varnhagem e Von Martius no século XIX. A mensagem básica dessa teoria é que os indígenas brasileiros da Amazônia não chegaram até o patamar da civilização porque se degeneraram (NOELLI; FERREIRA, 2007, p. 1240).

Originalmente, na teoria da degeneração do século XIX os tupis supostamente provenientes dos Andes e descendentes dos incas foram para as terras brasileiras e acabaram sofrendo a degeneração de sua cultura inicial devido ao clima e ao processo de miscigenação praticado com outras etnias (ibid., p. 1245). Consequentemente, ficando aquém da civilização idealizada pelos brancos, os indígenas brasileiros foram enquadrados necessariamente no estado de natureza hobbesiano. E nessa linha de pensamento, cultivaram sistematicamente a arte da guerra e de defesa, buscaram alianças militares frequentes, conquistaram escravos, tornaram-se, finalmente, antropófagos. De

acordo com o que escreveu Varnhagen, no século XIX, “*essas gentes vagabundas, que guerreando sempre, povoam o terreno que hoje é do Brasil, eram pela maior parte emanações de uma só raça ou grande nação [...]*” (apud NOELLI; FERREIRA, 2007, p. 1245).

Nos relatos antigos dos cronistas da colonização brasileira, os tupis eram beligerantes, sempre estavam em estado de conflito com os vizinhos, e construíam estratégias para se vingar e dominar escravos. A palavra *tupi* não se ligava, segundo Varnhagen (ibid., p. 1246) a nenhuma forma de Estado. Na verdade, esses povos eram “*errantes, viviam em plena anarquia selvagem, não tinham como os Incas um Estado centralizador, nem dispunham de uma aristocracia forte para conduzi-los à civilização e ao crescimento populacional*” (ibid., p. 1246). Nessa mesma direção etnocêntrica, por volta de 1880 (ibid., p. 1249), os pesquisadores Ferreira Pena e Barbosa Rodrigues descobriram cerâmicas no arquipélago de Marajó, em camadas sucessivas de ocupação no solo, com estilo quase grego, de onde se inferiu a “*primitividade ascendente*” dos índios, justificando a necessidade de um processo civilizatório contínuo na busca de uma realidade social mais evoluída: o “*Brasil branco*” (ibid., p. 1249).

No meio do século XX, a teoria da degeneração foi tecnicamente revestida pela teoria ecológica, quando então a floresta tropical passou a ser concebida como causalidade negativa que prejudicou a evolução cultural dos povos indígenas. A arqueóloga Meggers, por exemplo, admitiu em suas pesquisas que houve uma “*involução cultural*” (ibid., p. 1249) na Amazônia indígena brasileira por causa da escassez de fontes proteicas; do solo impróprio para a agricultura; e também devido ao excesso de chuvas que cai no interior da floresta tropical.

Na década de 1950, a teoria da degeneração ganhou outro aliado, a teoria do difusionismo cultural. Segundo Betty Meggers, essa teoria podia explicar as razões pelas quais certos elementos artísticos e tecnológicos um pouco mais complexos eram apenas encontrados na terra firme ou na várzea. Nessa teoria complementar, a presença de elementos sociais considerados um pouco mais complexos e rebuscados na Amazônia seria compreensível levando-se em conta a possibilidade de importação cultural dos Andes, visto que as condições ecológicas da Amazônia brasileira não apresentavam

objetivamente condições imanentes favoráveis ao progresso político e cultural dos indígenas.

Criticando esse tipo de abordagem política feita sobre os povos indígenas, Noelli e Ferreira (2007) afirmaram recentemente que “*essa teoria [da degeneração] não é apenas um ato direto de violência geográfica, mas também aciona uma série de discursos científicos que organizam a hegemonia cultural e geopolítica de uma região sobre outra*” (ibid., p. 1258). Indo mais além, esse dois autores consideram que nos dias atuais os arqueólogos [como se percebe na prática da Ecologia cultural] continuam “*aprisionados a estereótipos dessa natureza*” (ibid., p. 1258), que segundo eles são “*estereótipos coloniais*”. Consequentemente: “*pensar e fazer a crítica dessas circulações seculares, quebrar as grades dessas prisões culturais, rastrear os contornos dessas insistentes representações, é romper com a continuidade duradoura do legado colonialista nas pesquisas arqueológicas no Brasil e na América Latina*” (NOELLI; FERREIRA, 2007, p. 1258).

3. HIPÓTESE GRADUAL DO PODER

Na hipótese do Estado-zero (ou anarquia) não existem instituições políticas centrais, classicamente representadas pelo Poder Legislativo, Judiciário e Executivo (BULL, 2002, p. 72). Embora certas pessoas ou órgãos, tais como chefes de família, de linhagem ou de aldeia exerçam funções políticas, nesse modelo tais funções não se diferenciam claramente de outras funções morais e culturais que são praticadas no cotidiano da comunidade (MONTARROYOS, 2009). No sistema da anarquia, por causa da inexistência de uma autoridade central absoluta, as funções de modelagem da ordem e de administração das regras de coexistência social são exercidas autonomamente por grupos baseados na força do parentesco e da vizinhança (BULL, 2002, p. 73). As regras de convivência não emanam de uma autoridade legislativa central, mas da prática do interrelacionamento dos grupos de linhagens ou de localidades, sendo por isso mesmo incorporadas diretamente aos costumes e confirmadas pelas crenças morais ou religiosas da tradição (BULL, 2002, p. 73). No modelo do Estado-zero, a conformidade da conduta às regras do grupo é provocada pelo condicionamento social e tende a ser avaliada por meio de

sanções morais que incluem a reprovação e a ridicularização públicas, e também através das sanções sobrenaturais e religiosas (BULL, 2002, p. 73).

Na hipótese do Estado-máximo, por outro lado, o governo soberano se destaca pela sua capacidade oficial de recorrer à força física, tendo à sua disposição uma força real que supera, em muito, a que é comandada por qualquer grupo doméstico (BULL, 2002, p.69). Só o governo pode empregar a força, considerada pela sociedade em geral como exercício de um direito (BULL, 2002, p. 69). Nesse caso, para o governo é igualmente importante que o uso da força seja legítimo e irresistível (BULL, 2002, p. 70). Nesse modelo institucional, o governo colabora no processo de comunicação das regras aos indivíduos e grupos sujeitos a elas (BULL, 2002, p. 70). Nesse sentido, a publicização das normas legais e dos registros das decisões tomadas pelos tribunais serve para disseminar a percepção popular de que as regras públicas devem ser tratadas pela sociedade como regras de Lei (ou regras de comando-obediência).

Embora no Estado moderno a função de elaboração das normas públicas esteja reservada formalmente ao Legislativo, fazer leis ou legislar é função exercida também pelos órgãos administrativos, cuja função formal consiste em transformar as leis em ordens voltadas para o cotidiano. Mesmo fato é praticado pelos órgãos judiciais, cuja função formal é, inicialmente, apenas interpretar as leis (BULL, 2002, p. 70).

Na hipótese do Estado-mínimo, de forma intermediária, *existe uma repressividade latente ou virtual do Governo soberano e concretamente, uma notória permissividade privada no interior das malocas*. O Estado não é absoluto, nem ausente neste quadro. Funciona o meio-termo teórico, a mediania do poder público, não sendo, portanto, nem Estado-máximo, nem Estado-zero. Neste modelo, as malocas guardam o máximo de liberdade privada e o Governo detém, por sua vez, o máximo de responsabilidade social para garantir a ordem livre e descentralizada da comunidade, exercendo, idealmente, o grau zero de intromissão e de repressividade no cotidiano privado ou doméstico de cada família. Nesse quadro institucional hipotético, o Estado-mínimo atribui legitimidade ao exercício da autoridade “*centralizada*” do cacique, apenas temporariamente, em situações extraordinárias na avaliação pública definida pela comunidade (MONTARROYOS, 2009).

4. FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA

Na visão de mundo positivista, o conceito de anarquia é traduzido negativamente como sinônimo de simplicidade e inferioridade; sendo também considerado um prenúncio da guerra civil e da desordem social. Entretanto, literalmente falando, o conceito de anarquia significa ausência de governo coercitivo e burocrático do Estado e propõe, diferentemente do positivismo, uma concepção de ordem politicamente descentralizadora, democrática e humanizada, contando com a ausência absoluta do poder estatal.

Problematizando o conceito da anarquia, os contratualistas modernos desenvolveram uma extensa teoria baseada no estado de paz e de guerra. Thomas Hobbes, na obra “*O Leviatã*”, por exemplo, considerou que o estado de natureza é de guerra de todos contra todos, uma vez que não existe poder público, nem capital moral acessível aos homens neste cenário hipotético, onde os indivíduos buscariam apenas realizar seus interesses individualistas em prejuízo da coletividade. De outro modo, Locke (na obra intitulada “*Segundo tratado do governo civil*”) imaginou o estado de natureza como sendo um ambiente de paz coletiva, onde os indivíduos que estão vinculados às suas respectivas comunidades morais trabalhariam honestamente, conquistando suas propriedades privadas, adquirindo bens materiais, empregando, finalmente, os princípios morais de solidariedade, respeito mútuo, consenso, prudência e de boa vontade. Apesar de existirem todas essas virtudes, falta no estado de natureza lockiano uma estrutura institucional para enfrentar o risco do estado de natureza hobbesiano, ou seja, um poder público fixo e universal que seja capaz de decretar regras oficiais com poder vinculante, determinando o que pode ser, ou não, praticado pelas comunidades e seus indivíduos. Por isso, a anarquia em Locke não é uma ideia *politicamente correta*.

Em geral, tanto Hobbes como Locke definem o estado de natureza como sendo um estado de anarquia com ausência absoluta do Estado. Para Hobbes, o estado de natureza é uma anarquia moralmente desordenada baseada na guerra e desconfiança, quase caos, porque existe pelo menos, neste caso, um cotidiano acidental baseado na força, mentira e esperteza de cada um. De

outro modo, para Locke a anarquia é moralmente ordenada, fundada na paz interna de cada comunidade; entretanto, falta a existência de algum órgão público que possa articular a coexistência das comunidades.

Apesar da importante contribuição classificatória desses dois autores, a visão dos contratualistas modernos elaborou uma figuração distorcida sobre a essência da anarquia, considerando que essa experiência política seria representante de um estágio pré-político (para Locke) ou antipolítico da humanidade (para Hobbes). Na verdade, esse imaginário político que despreza a anarquia foi e continua sendo reproduzido por vários pensadores, antes e depois de Hobbes, incluindo-se aqui arqueólogos, antropólogos e cientistas políticos.

Apesar da visão estreita sobre o que seria o poder político, no modelo contratualista existem vários elementos lógicos e não lógicos que são de grande utilidade analítica hoje, mas que precisam ser domesticados urgentemente tendo em vista a ideologia positivista dominante que aparece como solução entre os contratualistas. Portanto, devemos relativizar a ideologia estatal que se faz presente nessa doutrina, criticando pontualmente o dogma que afirma que qualquer sistema político somente poderá sobreviver através de um contrato social fundador do Leviatã, a grande máquina administrativa, o super-Estado moderno, onipresente, onisciente e absoluto. Essa relativização político-axiológica caracteriza hoje o chamado neocontratualismo, representado principalmente pelas ideias do economista e filósofo James Buchanan, que particularmente propôs em seu livro "*Os limites da liberdade...*" uma nova modalidade institucional, intermediária entre a Anarquia e o Positivismo, na tentativa de maximizar, hipoteticamente, a liberdade e a responsabilidade pública dos cidadãos nos regimes democráticos. De acordo com Buchanan (1975), o conceito institucional que pode servir como fonte de inspiração e de produção de normas jurídicas é a anarquia [legalmente] ordenada; o que mais tarde, na concepção crítica de Montarroyos (2006), passou a constituir uma alternativa microsocial efetivada por meio da lei de arbitragem brasileira. No Estado-mínimo, existe o máximo de liberdade dos indivíduos e o mínimo de intervenção do Estado

No esquema de raciocínio apresentado pelo autor James Buchanan (1987; MONTARROYOS, 2006), as falhas nas instituições reforçam a erosão

do capital moral ao longo do tempo e podem ser discutidas empiricamente através da dinâmica de três modelos complementares: comunidade moral, ordem moral e anarquia desordenada (BUCHANAN, 1987).

4.1 Modelo 1: Comunidade moral

A comunidade moral sempre existe na realidade, pois nenhuma pessoa é totalmente livre na convivência com seus vizinhos. Cada pessoa se identifica com alguma comunidade que pode ser o núcleo familiar, o clã, a tribo, o país, a classe social, o grupo étnico, etc. Portanto, empiricamente muitas pessoas se identificam na comunidade com variados graus de comprometimento.

O tipo de comunidade e o valor ou a lealdade atribuída diferem realmente de pessoa para pessoa. Ao mesmo tempo, diferentes comunidades determinam variavelmente no mundo os elementos de coesão social entre as pessoas e as instituições. Nessa perspectiva, é possível ao pesquisador classificar a sociedade como sendo mais ou menos coletivista; ou então, mais ou menos individualista a partir desse modelo de comportamento.

É bem verdade que as dificuldades políticas surgem neste modelo quando muitas comunidades morais coexistentes na sociedade apresentam pontos de vista discrepantes que comprometem a ordem social maior. Entretanto se todas as pessoas se identificam com a comunidade nacional, as dificuldades são minimizadas, admite com otimismo o modelo desenhado por James Buchanan.

Por exemplo, quando uma unidade nacional é ameaçada por inimigos, o sentido da comunidade moral emerge como força real porque as pessoas tendem a dividir os mesmos objetivos, conseqüentemente a governança fica mais fácil nesse momento.

Externamente, os conflitos sociais podem emergir entre comunidades ou entre pessoas que são membros de diferentes comunidades. Por causa da prevalência de tais conflitos, há necessidade de uma governança forte e centralizada e possivelmente a presença de um soberano imparcial. Sem o uso da força política, a guerra hobbesiana de um contra todos pode nascer entre as coletividades vizinhas. Desse modo, o modelo de comunidade moral pode satisfatoriamente ser discutido no mundo real em duas dimensões: verificando-

se o espectro individualismo-comunitarismo; e o espectro comportamento nacional-localizado.

Na comunidade moral, as pessoas estão conectadas umas com as outras pela sua identificação comum frente ao interesse coletivo através da nacionalidade, raça, classe e ideologia. A perda da identificação pode envolver um inevitável mergulho na *anarquia moral* [pensado por Buchanan, aqui, no sentido pejorativo do termo, como desordem imoral]. Concluindo, as pessoas na comunidade moral não são plenamente livres para realizar suas atividades como estão no modelo da ordem moral.

4.2 Modelo 2: ordem moral

Neste cenário, os participantes na interação social tratam seus parceiros com reciprocidade, mas fazem isto sem qualquer lealdade a um grupo ou comunidade formalmente especificado. Cada pessoa trata o outro com indiferença moral, entretanto, o respeito mútuo é uma alternativa social necessária para fazer o relacionamento funcionar neste cenário e não requer a determinação direta da comunidade moral ou qualquer identificação pessoal com alguma coletividade maior. Cada pessoa neste cenário pensa e atua livremente em direção a outras pessoas considerando que elas são de fato pessoas autônomas, independentemente do que elas deveriam ser em termos de algum grupo ou esquema classificatório e universalista da comunidade.

Na ordem moral, é possível uma pessoa negociar com outras que não sejam membros de sua comunidade imediata desde que ambas as partes tenham acordado, explicitamente ou não, em obedecer aos preceitos comportamentais exigidos para se garantir a confiança recíproca.

A emergência de regras abstratas de comportamento constituindo a ordem moral expande a variedade de possíveis negociações interpessoais e uma vez que as regras de interação representam a confiança recíproca entre os indivíduos, torna-se desnecessário que ambas as partes durante a celebração do contrato se identifiquem ou pertençam a uma mesma comunidade moral de valores.

Também não existe aqui neste modelo qualquer exigência de que a troca seja feita obrigatoriamente no mesmo grupo social. Nessas condições,

portanto, é conceitualmente possível observar a plena autonomia individual; o que não seria possível na estrutura do modelo da comunidade moral.

Neste cenário, as pessoas podem estar seguras acerca de sua individualidade, propriedade e estabilidade moral, fazendo com que seja minimizada a interferência do governo no cotidiano. Ao mesmo tempo, as liberdades individuais são maximizadas racionalmente.

No caso extremo, onde literalmente todas as pessoas agem de acordo com as regras da ordem moral não existe necessidade de intromissão do governo no cotidiano. Num cenário plausível, onde se espera que as pessoas sigam princípios da ordem moral, o governo pode ficar restrito a um papel de Estado protetor mínimo. O governo precisa neste caso tão somente proteger as pessoas e os direitos de propriedade individual, controlando virtualmente a realização dos contratos fixados livremente entre as partes.

Na ordem moral, as pessoas aumentam seus objetivos dentro de um modelo legal que requer a não interferência direta do governo. Os indivíduos se ligam uns aos outros através de regras abstratas ou leis que são fundamentalmente impessoais e se baseiam no reconhecimento generalizado de que todas as pessoas estão cooperando e são moralmente iguais.

As exigências morais sobre as pessoas são mínimas neste modelo. O indivíduo não precisa sentir que faz parte de alguma coletividade. Ele não precisa exibir sentimento de benevolência ou altruísmo para qualquer outra pessoa, seja vizinho ou estranho. Por outro lado, é esperada a obediência mínima aos preceitos de comportamento para tal ordem poder funcionar e existir. Para não cair no abismo da confusão da anarquia desordenada, o indivíduo acredita que as regras da ordem político-legal são justas no sentido de que todas as pessoas são posicionadas para jogar racionalmente dentro das mesmas regras.

Este cenário pode ser comparado de várias maneiras com a comunidade moral (ou nacional). Nele, o governo pode discriminar pessoas sem necessariamente gerar retornos negativos entre cidadãos descontentes. A discriminação é justificada, explicada ou legitimada em termos dos amplos interesses da comunidade nacional, interesses que existem por definição da comunidade como tal e que é também, por definição, compartilhado por todos. Como o indivíduo neste cenário pensa em si como membro desta comunidade,

mais do que individualmente, ele estará disposto em concordar sobre temas que seriam injustos na ordem moral. Neste cenário, que está sendo descrito como comunidade moral, as questões envolvendo justiça e injustiça em negócios dos governos com indivíduos separados não surge com o mesmo grau de intensidade como seria na ordem moral. Na comunidade nacional, o Estado possuirá uma ampla variedade de opções em suas decisões, o que se espera que não aconteça dentro do contexto da ordem moral. Nesse último contexto, os indivíduos não precisam dividir propósitos comuns. A pessoa precisa somente respeitar a liberdade dos outros. Para isto acontecer da melhor maneira, suas atitudes individuais podem ser variadas e mudar, entretanto, dentro de um mínimo exigido para as trocas interpessoais.

Concluindo, os indivíduos são livres para selecionar seus objetivos privados. Mas esse tipo de liberdade está necessariamente ausente na estrutura da comunidade moral. No individualismo extremo, o mundo ideal é geralmente anarquista. Esse mundo é povoado por pessoas que respeitam o mínimo de normas comportamentais adotadas apenas devido à tolerância mútua. Os indivíduos permanecem livres para fazer suas atividades respeitando o critério da honra, confiança, e respeito mutuo. Dentro de tais limites, qualquer acordo cooperativo é exclusivamente voluntário. Nenhum indivíduo tem condições e autoridade para exercer o poder coercivo e não existe uma burocracia impessoal militar ou civil para impor restrições externas sobre os acordos

4.3 Modelo 3: Anarquia desordenada

Existe uma sociedade anárquica desordenada quando indivíduos não consideram que outras pessoas moralmente iguais podem ficar dentro de sua comunidade ou quando os indivíduos não aceitam o mínimo de condições para comportar-se privativamente numa ordem moral.

No sistema da anarquia desordenada, portanto, cada pessoa trata os outros exclusivamente como se fosse um meio, visando atender a seus próprios fins e objetivos. Buchanan (1975; 1987), por exemplo, define esse modelo através da expressão “*anarquia moral*”, entretanto, a ideia que o autor propôs é exatamente no sentido de uma *desordem imoral*.

Na realidade, a anarquia [i]moral torna-se a negação da comunidade e da ordem moral. É um cenário dentro do qual as pessoas violam o preceito moral kantiano básico que declara que as pessoas deveriam ser tratadas como fins e não como meios.

Na anarquia [i]moral, pensada no sentido pejorativo do termo pontualmente neste caso por Buchanan (1987), muitas pessoas levam uma “*vida curta, pobre e miserável*” conforme sugere a linguagem hobbesiana.

Os indivíduos não demonstram sentimentos comunitários e não respeitam o outro como indivíduo em seu direito geral. Assim, os indivíduos podem preferir como alternativa sacrificar sua liberdade para um governo soberano que poderia efetivamente assegurar a ordem pessoal e a segurança jurídica. Entretanto, as mesmas pessoas que atuam em favor de um soberano podem também ser anarquistas [i] morais, manipulando o poder em favor do seu interesse privado sob a fachada do poder público.

4.4 O Leviatã – Estado máximo

O modelo contratual definido por Hobbes é dicotômico. De um lado, no estado de natureza, há uma situação antipolítica formada por indivíduos singulares, isolados e anti-sociais (BOBBIO, 1991, p. 1); de outro lado, prevalece o controle do poder público instituído voluntariamente pela maioria dos indivíduos, representado pelo estado político da civilização moderna.

A passagem de um estado para o outro reflete, na filosofia hobbesiana, a decisão dos indivíduos que não suportam conviver no estado de natureza e trocam o sistema da permissividade pelo estado político de maior previsibilidade e controle social. A renúncia do poder unilateral de cada um reflete, nesse contexto, a expectativa generalizada de que o Estado poderá fazer tudo, menos violar o direito natural à vida dos indivíduos.

De acordo com Hobbes (ibid., p.41-42), o “pacto de união” logo no começo da história política formaliza a seguinte declaração contratual: “autorizo e cedo meu direito de governar a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a seguinte condição: que tu também lhe cedas teu direito e autorize todas as suas ações do mesmo modo” (“Leviatã”: 112 apud BOBBIO, 1991).

O essencial do modelo hobbesiano é a proteção do direito natural à vida. Com o objetivo de garantir exatamente esse direito fundamental, Hobbes produziu uma metodologia autocrática, imaginando que a segurança coletiva do direito natural será realizada com eficácia através do intervencionismo do Poder Público, o Leviatã, consentido pela maioria das pessoas voluntariamente.

No estado de natureza, reino da permissividade absoluta, os indivíduos são motivados à competição desenfreada, visto que não existem limites públicos para se praticar, civilizadamente, os deveres e os direitos de cada um na sociedade. Por outro lado, através do Leviatã, a expectativa é que existirão elementos normativos para se produzir leis, fiscalizá-las, e também punir os abusos contratuais dos indivíduos na sociedade civil.

No modelo contratual hobbesiano, a análise do seu autor focaliza os direitos naturais à vida e à segurança, ameaçados pelo estado de natureza, onde não existem regras públicas de coexistência. A passagem do estado de natureza para o estado civil tem como expectativa a produção de bens institucionais valiosos como a garantia da vida humana, a paz, a segurança jurídica e a previsibilidade dos acordos.

A metodologia institucional do Leviatã é representada por um conjunto articulado de normas rígidas do tipo manda-obedece, que sustentam a validade do ordenamento jurídico. Nesse contexto, as leis naturais garantem legitimidade ética ao sistema civil, mas não conseguem sobreviver sem o amparo objetivo e repressor das leis criadas artificialmente pelo poder público. Essa metodologia é baseada no monismo jurídico e neste sentido apenas o Estado tem poder para julgar, decretar, condenar, propor leis, governar, etc. Trata-se aqui da soberania do poder público que é irrevogável, absoluto, e indivisível.

No funcionamento cotidiano das leis civis, a metodologia contratual deve estabelecer normas rígidas, evitando qualquer proximidade com o estado de natureza, o que atende satisfatoriamente à expectativa inicial dos indivíduos, que também não possuem predisposição moral nenhuma para flexibilizar as normas do contrato em favor da subjetividade dos participantes. Nesse caso, o formalismo jurídico é uma virtude do Leviatã que os indivíduos procuram reproduzir voluntariamente em seus contratos ordinários.

O Estado é o principal ator da sociedade moderna. Suas atividades burocráticas deverão produzir bens públicos, empregando para isto uma filosofia impositiva e antidemocrática. Especificamente, a segurança jurídica é um bem público instrumental nesse contexto e viabiliza os contratos e a integridade da vida humana, independentemente da classe socioeconômica dos indivíduos.

Ao contrário do estado civil, considera-se que o estado de natureza é mais favorável ao processo de produção dos males públicos. Dentre eles, podemos citar: a violência; a poluição; o medo coletivo; a imprevisibilidade; o terrorismo; e a competição desenfreada, que são subprodutos indesejáveis do mundo social moderno.

No processo de produção dos males públicos, os indivíduos desconhecem as causas dos problemas, uma vez que se apresentam completamente dominados pelo individualismo possessivo. Não dispondo do mínimo de informações coletivas a respeito das consequências dos atos particulares na rede social, os próprios indivíduos são apanhados de surpresa pelas externalidades negativas decorrentes de suas atitudes unilaterais.

No estado de natureza, os indivíduos preocupam-se apenas com a produção de bens privados, incluindo o lucro, a vanglória, a reputação e o bem-estar imediato. No estado civil, diferentemente, é o governo quem vai produzir bens públicos que são inexistentes no estado de natureza.

Compreende-se nesse quadro institucional que os bens públicos serão sempre burocrático-estatais. É inadmissível para Hobbes imaginar que os indivíduos fora do Estado possuem capacidade ou predisposição natural para assumir voluntariamente alguma taxa de responsabilidade na construção e manutenção da ordem pública.

Conforme esclarece o jusfilósofo Norberto Bobbio (1991, p.49):

Faz parte das prerrogativas do soberano estabelecer e promulgar normas gerais (isto é, critério de medida) de modo que cada um saiba o que deve entender como próprio ou do outro, como justo ou injusto, honesto ou desonesto, bom ou mau, em suma, o que deve fazer ou deve evitar na vida em comunidade (*“De Cive”*,

VI, 9). Ou ainda: “Onde não existe um poder comum, não existe lei, não existe justiça”.

O contratualismo de Hobbes interpreta a ação do poder político do Estado como atividade fundamental na sociedade moderna, objetivando garantir o fluxo ordenado das trocas e o respeito mútuo entre os indivíduos. O poder político do Estado é instrumental e se destina, basicamente, a facilitar o intercâmbio numa sociedade aberta, competitiva e heterogênea.

Diante do problema da anarquia desorganizada do estado de natureza, o Estado teria, para Hobbes e outros contratualistas, como Locke, Kant e Rousseau, a função de legalizar os meios eficazes que garantiriam a integridade dos direitos naturais, dentre eles, a vida, a liberdade, a propriedade, a dignidade da pessoa e a segurança coletiva. Mais decisivo ainda nessa teoria contratualista é a suposição de que os indivíduos não apresentam disposição ética, nem capacidade natural alguma para exercer autonomia jurídica e poder de negociação. Considera-se, além disso, que as práticas individuais de negociação informal constituem prenúncio da anarquia desordenada do estado de natureza em decorrência do fato de que “*o homem é o lobo do próprio homem*”.

Nessa perspectiva, o comportamento jurídico racional pressupõe e determina a objetividade máxima dos contratos. Futuros conflitos deverão ser resolvidos no Poder Judiciário do Leviatã e no caso de ter sido diagnosticada alguma lacuna jurídica apenas os técnicos e juízes da burocracia estatal poderão resolvê-la com autoridade absoluta.

Temporariamente, o modelo do estado de natureza é vantajoso quando o indivíduo pretende resolver suas demandas de maneira rápida e unilateral. Embora a permissividade implique resultados indesejáveis para os vizinhos, na avaliação do contraventor essa conduta é lucrativa porque suas demandas são executadas arbitrariamente através da força, da mentira e do terrorismo com absoluta liberdade. Entretanto, quando esse mesmo indivíduo avalia que sua conduta permissiva e também o livre-arbítrio de todos reforçam a proliferação dos males públicos (injustiça, poluição, violência, imprevisibilidade, etc.), é racional, a partir de então, projetar-se um novo estilo de convivência na sociedade.

5. ESTADO-MÍNIMO NAS POPULAÇÕES INDÍGENAS

(poder público estatal moderado)

No plano interno daquilo que se denomina “*tribo*”, a hipótese do Estado-mínimo pode ser confirmada através das seguintes variantes políticas (MONTARROYOS, 2009):

- 1- Fundamentalmente, nesta unidade política existe soberania estabelecida sobre determinado território, associada com a proteção dos patrimônios naturais e simbólicos do grupo, através da fixação de regras de uso e de procedimentos decisórios vinculados ao tema da fronteira.
- 2- Existem Poder Executivo, Legislativo e Judiciário dentro de uma reflexão institucional de natureza cooperativa, descentralizada e não intervencionista, onde a liberdade máxima das malocas se articula, pacificamente, com o mínimo de intervenção do poder público da comunidade representado pelo cacique e conselho dos anciãos.
- 3- Existe um sistema de pesos e contrapesos institucionais, onde os conselheiros e o cacique podem assumir o papel de mediadores entre a vontade geral da comunidade e o interesse particular das malocas.
- 4- Existem regras de reconhecimento público que podem conduzir legitimamente os processos decisórios tanto no tempo de paz como na guerra.
- 5- Existem liberdade e autonomia privativa das malocas que se autogovernam, sofrendo o mínimo de intromissão do Governo ou da comunidade local – sugerindo a sensação de que existe grau zero de poder estatal na esfera privada.
- 6- Também existe poder público em grau máximo de autoridade em momentos extraordinários por influência das guerras, epidemias, catástrofes e convulsões sociais.

Nas malocas, os assuntos internos são tratados por meio de critérios estritamente familiares (mobilizando valores afetivos, morais e culturais que são válidos no grupo). Entretanto, quando os assuntos comprometem ou despertam a atenção da ordem pública maior, deve o cacique intervir inicialmente como conciliador e árbitro. O dualismo de poder público-privado justifica a instituição do “*conselho dos anciãos*”, que por sua vez, juntamente com o cacique, seriam mediadores entre o interesse privado e o interesse público.

Normalmente, cada comunidade é dirigida por um chefe e cada elemento da estrutura, isto é, cada família extensa na sua maloca tem seu líder particular, que é geralmente a pessoa mais idosa do grupo. Especificamente sobre o tamanho das malocas, escreveu o etnólogo Pierre Clastres o seguinte (op. cit., p.42):

Quanto à questão do número de famílias extensas, que compõe um demo, depende evidentemente, do tamanho das unidades; poder-se-ia, entretanto, estimá-lo em três ou quatro para os grupos menores (40 a 60 indivíduos): uma comunidade do rio Arari compreendia 40 pessoas), em 10 ou 12 para os maiores (100 a 200 pessoas: uma comunidade manjerona no Juruá-Purus tinha 258 pessoas), considerando-se que cada família extensa reúna de 15 a 20 pessoas. [...] Falar desses demos como unidades sociopolíticas pressupõe que funcionam segundo o esquema unitário de totalidades “orgânicas”, e que a integração dos elementos componentes é profunda: o que se traduz pela existência de um “espírito de corpo” como autoconsciência do grupo e por uma solidariedade permanente de seus membros [...] Deve-se notar, entretanto, que a autoridade, longe de ser única, de alguma forma, se divide e torna-se múltipla; que, conservando seu próprio líder, cada família extensa traduz com isso sua “vontade” de manter, de maneira mais ou menos acentuada, sua identidade; isso libera, no interior do grupo, forças que podem ser divergentes, isso certamente não chega à ameaça de explosão do grupo e é aí, precisamente, que intervém a principal função do chefe: sua função de pacificador, de “integrador” das divergências.

O Poder Soberano que defende e legitima a presença política do grupo sobre determinado território existe objetivamente nas comunidades indígenas e representa a vontade geral do povo, onde todos pretendem viver em paz e compartilhar a cultura tradicional de maneira ordenada e previsível. O poder

soberano é coletivo e deve garantir a expectativa de segurança do grupo em relação às adversidades externas.

Decisões relacionadas com o uso de armas de guerra, com o intercâmbio matrimonial e com as trocas econômicas são decisões absolutamente públicas porque passam pelo critério da soberania e dizem respeito à identidade, autonomia e sobrevivência do grupo no tempo e no espaço, dentro e fora de suas fronteiras convencionais.

No sentido contrário, a falta de preocupação com a soberania territorial colocaria o grupo em situação vulnerável à desordem, à escravidão e aos saques dos oportunistas, o que do ponto de vista racional pressupomos seja algo indesejável pelas comunidades que lutam pela sobrevivência ao longo de sucessivas gerações (MONTARROYOS, 2009).

A preparação e a condução de uma expedição militar representam atividades públicas da mais alta relevância para a comunidade. Nesse momento crítico, o chefe pode praticar o Poder Executivo em grau máximo, circunstancialmente, colocando em ação a competência técnica de guerrear e de negociar com os adversários. O cacique possui poderes militar e civil que se manifestam, normalmente, entre o grau máximo e mínimo de exercício da autoridade política.

No tempo de paz, o poder civil funciona apenas como garantia da ordem pública, baseado na filosofia da liberdade máxima das malocas com zero de intromissão pública. Nessa condição, conforme descreveu o etnólogo Pierre Clastres, o poder privado é exercido com autonomia no interior de cada maloca ou família. Entretanto, no tempo da guerra, o poder militar do cacique aumenta circunstancialmente para o grau máximo. Nesse aspecto, conforme registrou Pierre Clastres (1990), a autoridade pública fica centralizada no cacique em tempos de crise; o comando torna-se regra de obediência absoluta; e por último a força e a violência passam a ser autorizadas e delegadas coletivamente a fim de melhor enfrentar os adversários e os problemas sociais extraordinários.

A existência da conciliação como tecnologia consensual de solução de conflitos comprova a existência do Poder Judiciário nas comunidades indígenas, através da autoridade do cacique e dos Conselheiros, que funcionariam como apaziguadores públicos, integradores e harmonizadores

das relações internas ou nacionais, objetivando a busca da justiça, do bem-estar e da felicidade social de seus pares.

A conciliação funciona através da intervenção de uma terceira parte que tem autoridade e poder apenas para sugerir alternativas de resolução do conflito. Por essa razão, o conciliador deve ser uma pessoa detentora de conhecimentos variados sobre a Cultura e a tradição, no sentido de poder criar alternativas pacificadoras.

Diferentemente da arbitragem, na conciliação não há julgamento, nem árbitro, nem juiz, mas há produção de justiça através do procedimento cooperativo, incluindo-se o diálogo e a racionalidade como peças fundamentais de trabalho. A execução do que foi acordado entre as partes deve acontecer voluntariamente, pois não há nesse tipo de procedimento qualquer meio repressivo disponibilizado institucionalmente.

Na hipótese do Estado-mínimo, funciona o Poder Legislativo quando são produzidas normas ou subregras culturais abordando casos particulares, o que é bastante comum no procedimento arbitral, por exemplo, quando o árbitro elabora regras de equidade a fim de melhor resolver as particularidades conflitantes.

A regra de equidade possibilita ajustar ou especificar elementos que não são contemplados com detalhes pela Cultura ou pelo ordenamento jurídico. A equidade se baseia em critérios subjetivos do árbitro em consonância, obviamente, com os princípios constitucionais (e culturais) do grupo. Pelo critério da equidade, o árbitro abandona a regra geral previamente fixada pelo ordenamento cultural e formula, ele próprio, uma regra particular adequada para solucionar o caso concreto (MONTARROYOS, 2009).

No processo de elaboração das regras de equidade, a subjetividade do árbitro leva em consideração determinados princípios ou parâmetros sociais e morais de maneira análoga ao legislador quando ele produz regras abstratas ou normas legais.

Quando o árbitro (através do cacique ou Conselho dos Anciãos) julga pelo critério da equidade, o agente judiciário nesse caso atua como se fosse, ao mesmo tempo, legislador e juiz.

Conciliação é Poder Judiciário, mas produz justiça particularmente através de um modelo decisório não repressivo, não centralizado e não

burocratizado, outorgando às partes o poder de negociação e de gerenciamento compartilhado do problema. Na conciliação, o cacique deve ter atributos especiais: precisa conhecer as regras sociais do grupo, ter boa oratória e capacidade de persuasão a fim de que as partes resolvam pacificamente o conflito. A conciliação é um indicador de que existe um poder público atuando além dos limites privados e domésticos das malocas.

O cumprimento voluntário dos acordos deve promover e até mesmo revitalizar a ordem e a paz social. Entretanto, é importante ressaltar que não há registros empíricos na obra de Pierre Clastres (1990) sobre a quebra dos acordos conciliatórios. Nesse caso, seria necessário algum tipo de intervenção repressiva da comunidade ou do cacique, aplicando a força e o castigo? Provavelmente sim, mas não há qualquer demonstração empírica sobre essa possibilidade na obra desse autor, tendo em vista que Pierre Clastres considera que não existe um poder público estatal repressivo. Fica aberta essa lacuna com relação ao problema do não cumprimento do acordo pela via do consenso entre os povos indígenas, tanto no nível interno como externo das tribos (MONTARROYOS, 2009). Apesar de encontramos essa lacuna empírica, Clastres disponibilizou duas informações políticas relevantes para a nossa pesquisa: existe poder público na sociedade indígena através do Poder Moderador e do Poder Conciliador do cacique, praticados dentro de um modelo consensual, não inspirado na doutrina clássica do comando-obediência. O poder público do cacique, afirmou Clastres, tem a ver com o papel de planejador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo. O líder, segundo ele, não possui qualquer poder decisório; nunca está seguro de que suas “ordens” serão rigorosamente executadas. Enquanto depositário de riquezas e de mensagens, o chefe não traduz senão a sua dependência com relação ao grupo e também a sua obrigação de manifestar, a cada instante, a inocência de sua função (CLASTRES, 1990, p. 38).

Entretanto, diferentemente do que afirmou Clastres, na hipótese do Estado-mínimo do nosso modelo o Poder Executivo está contido na figura do cacique, pois é ele quem deverá executar a vontade geral do povo. Em outra perspectiva, portanto, é possível visualizar-se o Poder Executivo em grau mínimo no tempo de paz; e em grau máximo de intervenção e de autoridade no

tempo da guerra, conforme sugerem os dados etnográficos apresentados pelo próprio Clastres (MONTARROYOS, 2009).

Em tempo de paz, o Executivo é praticável em grau mínimo através do exercício do poder de manutenção da ordem pública e da vontade geral, utilizando o discurso, a observação e o consenso. O exercício do Poder Executivo pode se manifestar, por exemplo, através das inúmeras falas e discursos públicos do cacique, com a função de revitalizar a memória social do grupo. No período de guerra, como o próprio etnólogo Clastres informou, o Poder Executivo torna-se ostensivo, autoritário, centralizado, incorporando o modelo clássico do comando-obediência, embora circunstancialmente.

Importante ressaltar nesse ponto que o Estado não nasce no tempo da guerra. O Estado é uma estrutura institucional previamente existente e minimamente perceptível no tempo da normalidade, todavia, sempre se faz necessário como guardião da ordem pública. Nesse quadro institucional, o cacique administra o Poder Executivo com moderação política e detém, além do mais, o Poder Judiciário através da prática da mediação, conciliação e arbitragem, baseados no modelo cooperativo da justiça.

O Poder Legislativo faz parte do cotidiano, principalmente através do procedimento arbitral com as regras de equidade. O Poder Soberano está presente garantindo, simbólica e militarmente, a honra; a ordem; a propriedade privada; e a vida do grupo sobre determinado território (MONTARROYOS, 2009).

O poder público é desempenhado coletivamente, com auxílio maior ou menor do Conselho dos Anciãos, ou fica absolutamente centralizado na figura do líder se o momento histórico assim exigir (no tempo de guerras, por exemplo). Também, existe uma estrutura política do tipo *check and balance*, com *freios e contrapesos*, através da combinação do poder privado das malocas, que possuem poder autônomo conduzido no cotidiano sem interferência da comunidade maior com o poder público do Governo, que serve como instrumento de garantia da ordem interfamiliar, contratual, comunitária, militar e comercial da tribo.

Além disso, no Estado-mínimo as regras públicas são declaradas, anunciadas e administradas, incluindo medidas eficazes que garantem a sua existência e validade social. As regras de natureza cultural e moral precisam

ser constantemente interpretadas, interagindo com a variabilidade da ordem cotidiana. Do mesmo modo como defende a doutrina do Positivismo, as regras precisam ser aplicadas dispondo de algum poder de coerção (MONTARROYOS, 2009).

6. O LEVIATÃ NAS POPULAÇÕES INDÍGENAS

(poder público estatal excessivo)

O conteúdo empírico do “*cacicado conflitivo*” reforça a hipótese do Estado-máximo em nosso modelo, onde supostamente o Estado poderia estar passando por um processo de maximização do poder público na direção do tipo ideal imperialista, repressivo e superburocratizado através da figura sobressalente da pessoa do cacique com sua elite que dominariam oficialmente a estrutura centralizadora de governança. Ao mesmo tempo, admitimos em nosso modelo que o Estado-máximo pode representar uma circunstância passageira da “*tribo*” especificamente no tempo da guerra e das calamidades sociais (como falta de alimentos, epidemias, desastres ecológicos, influências espirituais malignas ou convulsões sociais).

De acordo com Carneiro (2007, p. 118), o antropólogo Oberg (em 1955) definiu textualmente o cacicado como sendo uma unidade política formada por muitas aldeias governadas por um chefe supremo que possuía controle de distritos e aldeias que eram, por sua vez, governadas por uma hierarquia de chefes subordinados. A característica distintiva desse tipo de organização política é que os chefes tinham poderes judiciais para resolver disputas, punir os culpados mesmo com a morte, e também poder para requisitar homens e mantimentos para a guerra, tudo sob a liderança do chefe supremo (CARNEIRO, loc. cit.)

No esquema classificatório de Drennan (1995, p. 305), os cacicados apresentam as seguintes características: 1) poder centralizado; 2) amplitude geográfica; 3) competitividade; 4) e moderada estratificação social. Segundo esse mesmo autor, várias forças atuavam no surgimento do cacicado. A guerra, por exemplo, desempenharia uma força aglutinadora junto à

comunidade no sentido de vencer os inimigos externos, o que em seguida proporcionaria uma fonte de prestígio e de poder para o líder do grupo.

O estímulo à prática da agricultura também caracterizaria a estrutura do cacicado que buscaria não somente deste modo responder às demandas básicas de sua população, mas também gerar excedentes e ampliar as trocas econômicas além das fronteiras convencionais da comunidade (DRENANN, op.cit.).

Ainda de acordo com a descrição de Drennan, a economia dos cacicados é internamente vertical, mas pode ser externamente horizontal envolvendo a possibilidade de existência de outros agentes políticos independentes no plano externo da comunidade, interagindo sistemática ou aleatoriamente no espaço regional. Também o intercâmbio com áreas distantes, compondo um sistema regional de trocas, sugere que o cacicado não se limita conceitualmente ao controle político, mas pode se preocupar com o gerenciamento das atividades econômicas tentando aumentar a satisfação e o bem-estar privado de seus súditos e governados numa relação contextual mais ampla, incluindo comunidades independentes.

Reforçando o conceito de cacicado, autores como Flanerry e Marcus (2009) observaram que a chefatura não é uma categoria monolítica. Existiram chefias sedentárias e impressionantes (ou vistosas), e chefias nômades e menos impressionantes (ou menos vistosas); além disso, existiram chefias que se fundamentaram no poder sagrado, no poder secular e nas estratificações sociais.

Ainda de acordo com esses mesmos autores existe hoje um espectro que vai do alto ao baixo status social, onde neste caso a figura dos chefes poderia se confundir com a classe comum dos governados.

Em geral, os pesquisadores que são adeptos da ideia do cacicado concordam que este conceito é uma unidade politicamente intermediária entre os conceitos de tribo e Estado, como assim estabeleceu o evolucionismo cultural na década de 1940 (DRENNAN, 1995, p. 305).

Concretamente, o que denominamos neste estudo de “*cacicado conflitivo*” é representado em nosso modelo pela pessoa exponencial do cacique assessorado por uma elite do poder que conjuntamente possuíam privilégios e distintivos simbólicos acima dos padrões convencionais do

conceito tribo e abaixo do que se postula como Estado [na verdade super-Estado].

De acordo com o que sugerem as informações etnológicas de Clastres (1990), o cacicado é um desvio de percurso da “*tribo*”, uma anomalia cultural; representa o Estado intervencionista, ainda personalizado na figura do cacique, desenvolvendo um processo extremista de burocratização, militarização e legitimação da força estatal sem autorização da comunidade.

Enfaticamente, afirmou Clastres neste sentido: “*a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota*” (ibidem, p. 144). Entretanto, admitiu o autor que o chefe às vezes tenta correr o risco de ultrapassar os limites tradicionais da sociedade. Tenta impor seu projeto individual, substituindo o interesse coletivo pelo seu interesse particular.

Alterando a relação normal que idealmente define o líder como meio a serviço de um fim socialmente estabelecido, o cacique no cacicado tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço da tribo. Se isso funcionasse perfeitamente, explicou Pierre Clastres, “*teríamos aí a terra natal do poder político como coerção e violência; teríamos a primeira encarnação, a figura mínima do Estado. Mas isso nunca funciona*” [na verdade, essa possibilidade extremista denominamos de Estado-máximo].

Por último, segundo o que escreveu o etnólogo Pierre Clastres (op. cit., p. 141), “*somente uma convulsão estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade de hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado*”.

Diferentemente do que propõe o etnólogo Pierre Clastres, reconhecemos a possibilidade da presença do Estado-máximo na comunidade indígena observando duas categorias extremas: pessoal e impessoal, largamente inspiradas nas reflexões sociológicas de Max Weber. Na primeira categoria, o Estado apresenta feições individualistas e o poder depende de linhagem ou família herdeira da dominação tradicional. Na segunda categoria, o Estado possui uma fisionomia impessoal através da dominação racional-burocrática, praticando a massificação ou padronização administrativa das

comunidades dominadas; ou então, da mesma forma, existe uma dominação *espiritual-burocrática* neste caso controlando a massificação religiosa sobre os dominados.

Pensando ainda em termos gradativos, podemos imaginar pontualmente uma terceira situação fronteira, intermediária ou híbrida neste modelo onde a pessoa do cacique se articulava historicamente com a impessoalidade do poder público através da massificação administrativa e/ou religiosa, com acentuada presença e assessoramento do pajé neste último caso.

No esquema do “*cacicado conflitivo*” que é redimensionado em nosso modelo epistemológico, encontram-se todos os elementos excessivos do poder público. Como bem descreve o paradigma evolucionista, o Estado-máximo possui as seguintes variáveis:

- Urbanização intensa
- Separação entre campo e cidade
- Explosão populacional
- Excedente agrícola
- Sofisticação tecnológica
- Expansionismo territorial
- Dominação violenta
- Impessoalidade administrativa e jurídica
- Tributarismo
- Repressividade pública
- Centralização do poder, entre outros extremos e vícios institucionais fartamente conhecidos no continente americano através da experiência política [em grau máximo!] dos incas na Cordilheira dos Andes (MONTARROYOS, 2009).

No esquema evolucionista definido por Morgan e interpretado por Engels (cf. “*A origem da família, da propriedade privada e do Estado*”), o Estado-máximo seria produto de uma história de conflitos e lutas sociais. No começo dessa história, o aumento da produção em todos os ramos tornou a força de trabalho do homem capaz de produzir mais do que o necessário para a subsistência. Nesse processo, aumentou a quantidade de trabalho diário que cabia a cada membro da gens, da comunidade doméstica ou da família isolada. Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho principalmente por meio da guerra. Os prisioneiros foram então transformados em escravos.

A primeira grande divisão social do trabalho visando aumentar a produtividade tinha de trazer consigo nas condições históricas do conjunto,

necessariamente, a escravidão. Da primeira grande divisão social do trabalho resultou igualmente a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, explorados e exploradores. A mudança da propriedade que era da tribo passou também para diferentes chefes de família. O progresso foi irresistível.

A cidade com suas muralhas, torres e ameias de pedra, encerrando casas também de pedras ou tijolo, tornou-se o centro da tribo ou da federação das tribos. Isso marcou um notável progresso na arquitetura, mas foi também um sinal do perigo crescente e da necessidade de construções defensivas.

A riqueza cresceu com rapidez, mas sob a forma de riqueza individual, A tecelagem, o trabalho com metais e outras artes e ofícios que iam se diferenciando cada vez mais, desenvolveram uma crescente variedade e habilidade técnica na produção.

As atividades tão variadas não podiam ser realizadas por um só indivíduo. Verificou-se então a segunda divisão social do trabalho: as artes e ofícios se separaram da agricultura. A mão de obra tornou-se valiosa. Com a divisão do trabalho na agricultura e nas artes surge o excedente para a troca e a economia de produção mercantil. Nesse quadro histórico, o comércio passou a ser realizado ao longo das fronteiras terrestres das tribos e pelo mar.

As moedas aparecem como medida padrão dessas trocas. Já neste quadro encontramos pobres e ricos, homens livres e escravos. Famílias particulares dominavam os meios de trabalho, os principais recursos naturais e o acesso às grandes porções de terra. Entretanto, a riqueza dos vizinhos provocava a ambição do povo. Saquear pareceu neste momento, para algumas pessoas, mais fácil e até mais honroso que o trabalho produtivo.

A guerra nessa trajetória ganhou outro significado, tornando-se um ramo de negócio permanente das comunidades. Não foi por acaso que ergueram muralhas e fortificações em torno das novas cidades. Em seus fossos enterrava-se a organização gentílica, e suas torres penetravam já na civilização.

Por efeito, as guerras de rapina aumentaram o poder do chefe supremo do exército e também dos chefes inferiores. A eleição de seus sucessores dentro das próprias famílias, sobretudo com a introdução do direito paterno,

passou gradualmente a ser uma sucessão hereditária conservando patrimônios familiares.

A civilização consolidou e aumentou todas as divisões de trabalho, instaurando a divisão entre campo e cidade, onde se destacou uma nova classe que não se ocupava da produção e sim exclusivamente da troca dos produtos: os comerciantes. Essa classe explorava os exploradores e os explorados, e, além disso, não ocupava parte nenhuma no sistema produtivo, mas com a sua ambição verdadeiramente aproximou novas fronteiras. Em suas mãos, igualmente, o culto do dinheiro estava garantido.

Depois da venda das mercadorias veio o empréstimo como outra importante atividade econômica. E logo depois, a terra se tornou uma mercadoria, constituindo a classe dos latifundiários.

Segundo a avaliação de Engels, uma sociedade desse tipo não poderia subsistir senão dentro de uma luta aberta e permanente dessas classes entre si, ou sob dominação de um terceiro poder que aparentemente situado acima das classes em luta deveria reprimir esses conflitos abertos e só permitir que a luta de classes se travasse no campo econômico numa forma dita legal.

A organização gentílica, segundo Engels, chegou ao fim nesse momento. Foi destruída pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes, substituída finalmente pelo Estado. Perante a antiga organização gentílica, o Estado caracterizou-se em primeiro lugar pela distribuição de seus súditos no território oficial. Como os homens tiveram maior mobilidade, a ligação não era mais por laços de sangue, mas pela soberania em determinado espaço, onde se permitiu que os cidadãos exercessem seus direitos e deveres públicos sem levar em consideração as gens e a tribo.

A organização dos súditos pelo Estado não seria garantida espontaneamente. Por isso houve a institucionalização de um controle público através das forças armada e policial. Desse modo, havia preocupação em controlar a população de escravos e desarmar os cidadãos desobedientes. Para manter o seu aparato coercitivo, o Estado precisou recolher em seguida os impostos periodicamente, bem como treinar funcionários e oficializar órgãos que estivessem acima da sociedade (ENGELS, op. cit., cap. IX). Conforme analisou semelhantemente Pierre Clastres (op. cit., p. 142):

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário, pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a estrutura da sociedade - a divisão em classes - deveria preceder a emergência da máquina estatal.

Mais adiante, esse mesmo autor considerou que (op. Cit., p. 148):

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado?

Indo nessa direção interpretativa, o etnólogo Pierre Clastres afirmou que a tribo se caracteriza pela autonomia, e interdita no cotidiano as possibilidades de emergência de um poder político individual, centralizado e separado (op. cit., p. 148): *“sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas”*.

Admitiu finalmente Pierre Clastres *“que o tamanho populacional é um risco para esfacelar a autonomia das tribos. A atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de um conjunto sociopolítico que integra os grupos locais e mais além um meio de proibir a emergência do Estado, que em sua essência é unificador”* (op. cit., p. 148).

7. ESTADO-ZERO NAS POPULAÇÕES INDÍGENAS

(poder coletivo sem Estado)

Os conteúdos empíricos do *“cacicado cooperativo”* e das *“tribos”* soberanas reforçam em nosso modelo a hipótese do Estado-zero no plano

intercomunitário ou internacional das comunidades indígenas através do princípio da cooperação pacífica, solidária, racional e voluntária entre as unidades coletivas participantes. No Estado-zero, delega-se poder coletivo e *status* social elevado para um ou mais indivíduos habilitados, procurando deste modo maximizar a cooperação civilizada, fraterna ou diplomática no campo das relações econômicas, militares e culturais, como se fosse um consórcio, aliança, conjunto multicomunitário ou confederação de assistência mútua envolvendo comunidades politicamente soberanas e independentes.

O fenômeno institucional do “*cacicado cooperativo*” pode ser compreendido facilmente hoje, descrevendo-se a figura contemporânea do secretário-geral da ONU. Este líder é um representante da sociedade internacional, possui uma equipe de notáveis, que ganham excelentes salários, possuem privilégios, recebem homenagens suntuosas em alguns casos, mas apesar de tudo isso acontecer não podemos afirmar que o secretário-geral e sua elite burocrática estejam dominando os Estados-membros soberanos.

Paradoxalmente, fato é que os Estados-membros ingressam nessa instituição representativa e aceitam tratados e convenções voluntariamente, apesar das pressões internacionais.

Nesse contexto, o poder público e a distinção de certos indivíduos e grupos não representam a força abusiva, a coerção arbitrária ou o imperialismo territorial, embora aparentemente possa parecer o contrário.

Nesse tipo de abordagem, a essência do “*cacicado cooperativo*” do nosso modelo epistemológico é, portanto, igual à essência da “*sociedade anárquica de Estados*” descrita pelo analista internacional Hedley Bull (2002, p. 19 apud MONTARROYOS, 2009) especialmente nos seguintes termos:

O ponto de partida das relações internacionais é a existência de estados, comunidades políticas independentes, cada uma das quais possui um governo e afirma a sua soberania com relação a uma parte da superfície terrestre e a um segmento da população humana. De um lado, os estados têm, com relação a esse território e a essa população, o que poderíamos chamar de “soberania interna”, ou seja, a supremacia sobre todas as demais autoridades, dentro daquele território e com respeito a essa

população; de outro, detêm o que se poderia chamar de “soberania externa”, que consiste não na supremacia, mas na independência com respeito às autoridades externas. A soberania dos estados, interna e externa, existe tanto no nível normativo como no factual. Os estados não só afirmam a sua soberania interna e externa como na prática exercem, efetivamente, em graus variados, essa supremacia interna e independência externa. A comunidade política independente que simplesmente afirma o direito à soberania (ou é julgada soberana por outros), mas não pode exercer na prática esse direito, não é propriamente um Estado.

A partir dos estudos evolucionistas de Morgan no século XIX, reinterpretados por Engels (op. cit., cap. III), constatamos, oportunamente, que existiram várias tribos iroquesas na região de Nova Iorque que adotaram uma estrutura política com poder público não estatal, onde funcionou - durante quatro séculos seguidos - uma confederação voluntária com líderes de várias comunidades. Ou seja, naquela região existiu um cacicado cooperativo ou clube de chefias mantendo a soberania de cada um dos participantes.

Segundo Engels, as tribos iroquesas (*sênecas, cayugas, onondagas, oneidas e mohawks*) desenvolveram federações permanentes. Moravam em aldeias na maior parte fortificadas com paliçadas. Nunca contaram mais de 20 mil habitantes e tinham o mesmo número de gens em cada tribo. Falavam dialetos muito parecidos de uma mesma língua e ocupavam um território contínuo, repartido entre as cinco tribos.

Nos primeiros anos do século XV essa união converteu-se em federação permanente ou confederação, que sentindo sua força logo assumiu um caráter agressivo com os estranhos. No apogeu de seu poder, em torno do ano de 1675, essa união havia conquistado vastas regiões adjacentes, cujos habitantes em parte expulsou e em parte transformou em tributários. As características fundamentais dessa confederação foram as seguintes:

- Havia uma aliança perpétua entre cinco tribos consanguíneas, baseada na plena igualdade e na autonomia de cada uma delas com relação às questões internas.
- órgão que representava a confederação era um conselho federal de cinquenta *sachens* ou líderes, todos iguais em dignidade e autoridade. Esse conselho decidia em última instância todos os assuntos relativos à federação.
- Os líderes locais tornavam-se agentes federais da federação.
- Todas as decisões do Conselho federal tinham de ser feitas por unanimidade.
- As tribos participavam das reuniões do Conselho; este nunca se autoconvocava, pois dependia da vontade de todos os membros (cerca de 50 agentes).
- Não existia nenhuma “*cabeça*”, não possuía um chefe com poder executivo e centralizado; as sessões do Conselho eram abertas diante do povo reunido.
- Finalmente, todos podiam tomar a palavra, embora fosse o conselho quem tomasse as decisões finais.

7.1 Anarquia ordenada – paz – entre as populações indígenas

A partir do que disponibiliza o livro do etnólogo Pierre Clastres, encontramos três indicadores expressivos das relações intercomunitárias ou internacionais moralmente ordenadas entre as comunidades indígenas através das trocas econômicas; aquisição de mulheres para casamento; e as festas em geral.

Segundo Pierre Clastres (op. cit., p. 52), as relações “*intertribais*” eram frequentes e conforme relataram estudiosos do assunto como Lévi-Strauss e Mitraux o intercâmbio envolvia grupos situados em distância às vezes bastante considerável.

De acordo com o que resgatou o etnólogo Pierre Clastres (loc. cit.):

O intercâmbio de mulheres de *maloca a maloca* estabelecendo estreitos laços de parentesco entre famílias extensas e demos, institui por isso mesmo relações políticas, mais ou menos explícitas e codificadas, mas que impedem grupos vizinhos e aliados pelo casamento de se considerarem como puros estrangeiros, até mesmo como inimigos ferrenhos. O casamento, enquanto aliança de famílias, e acima destas, de demos, contribui para integrar as comunidades em um conjunto, por certo muito fluido e difuso, mas que se deve distinguir por um sistema implícito de direitos e deveres mútuos, por uma

solidariedade revelada ocasionalmente em circunstâncias graves, pela certeza de cada coletividade de se saber rodeada, por exemplo, em caso de escassez ou de ataque armado, não de estrangeiros hostis, mas de aliados e parentes. Porque o alargamento do horizonte político além da simples comunidade não depende apenas da presença contingente de grupos amigos nas proximidades: ele se reporta à necessidade imperiosa em que se encontra cada unidade sedentária, de garantir sua segurança pela conclusão de alianças.

Uma prática cultural que favoreceu a constituição de conjuntos “*multicomunitários*”, segundo palavras textuais de Clastres (ibid., p. 46) teria sido a exogamia, formando uma rede de alianças além das fronteiras particulares e soberanas de cada comunidade.

As festas nas “*tribos*” também desempenhavam função social aglutinadora ao nível regional. Segundo a descrição de Clastres neste sentido, para evitar a cultura do excedente as comunidades indígenas limitavam suas atividades produtivas ao que era socialmente necessário; desse modo, não há como se afirmar hoje que as sociedades indígenas fossem “*incapazes*” como agentes econômicos. O que na verdade teria acontecido, segundo Clastres, é que essas populações humanas institucionalizaram a “*recusa de um excesso inútil, restringindo suas atividades à satisfação de suas necessidades*” (op. cit., p. 137). Admitiu o autor, no entanto, que o excedente poderia aparecer destinado a atender situações especiais e extraordinárias. Contudo, “*esse excesso obtido sem sobretrabalho é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião das festas, convites, visitas de estrangeiros, etc.*” (CLASTRES, op. cit., p. 137),

Particularmente, devemos ressaltar que em nosso modelo epistemológico as trocas econômicas dependem internamente do poder público da comunidade de origem dos negociadores, mesmo que sejam realizadas individualmente atendendo ao interesse privado das partes negociantes no ato de negociação. As trocas representam uma política regional de vizinhança, envolvendo a soberania de duas ou mais comunidades independentes e consensuais. Nesse contexto, não é razoável levantar-se a hipótese de que as

trocas econômicas aconteceriam entre comunidades inimigas em pleno estado de guerra. Nesse quadro social, o interesse coletivo das comunidades reunidas é supremo e flui normalmente no tempo da paz, embora aparentemente o interesse privado possa parecer solitário no âmbito regional das trocas.

Idealmente, no quadro da anarquia ordenada os negociadores indígenas precisam conhecer e respeitar o conjunto das normas regionais, internalizando-as através de um metaprocesso de socialização e de reconhecimento dessa mesma comunidade moral. Nesse contexto, podemos imaginar a emergência de novos agentes sociais - os comerciantes - que seriam especializados no processo das trocas em contato com a multiplicidade impressionante de objetos culturais interétnicos, que marcariam finalmente o hibridismo arqueológico de suas sepulturas e residências e confirmariam não exatamente o poder de um chefe político, mas simplesmente o poder econômico e cultural desses tipos sociais inseridos no quadro social multicomunitário.

Nesse quadro institucional, os comerciantes teriam: liberdade de ir e vir, garantias individuais, hospitalidade assegurada fora de sua comunidade local, e direito de trocar produtos sem ameaça de morte ou saques, experimentando assim (mais do que qualquer outro tipo social do bloco regional) o grau máximo de aculturação em decorrência de sua exposição na prática rotineira do intercâmbio cultural.

Nesse contexto, o direito não fica limitado, em nosso modelo, exclusivamente ao paradigma positivista onde as regras escritas devem ser monopolizadas pelos órgãos burocráticos da comunidade, conforme declarou Kelsen na “*Teoria pura do direito*”. Indo mais além, o direito indígena em nosso modelo é representado por um conjunto simultâneo de regras, princípios e critérios, que felizmente não estão restritos à palavra escrita.

As regras podem ser rígidas e flexíveis, e nesta última modalidade propiciam informações e procedimentos para o indivíduo realizar seus projetos evitando a ilegalidade e a ilicitude. Os princípios, por sua vez, são estruturas pensantes, abertas à sensibilidade e imaginação do usuário.

Segundo o positivista Herbert Hart (2004), criticando o hermeneuta Ronald Dworkin, os princípios são estruturas incompletas e generalizantes do direito. Os critérios, por último, são estruturas decisórias e representam a preferência individual e a força do hábito, garantindo a efetividade do direito.

As informações do etnólogo Pierre Clastres (op. cit., p 123) chamam a atenção neste ponto para o fato de que a escrita não é a única forma de conhecimento da lei. Segundo o autor, existem outras formas de se proclamar o poder da lei que estão gravadas, por exemplo, na pedra pintada, nas cascas de árvores, em papiros, em *cordinhas* amarradas entre os incas, entre outras tantas modalidades espalhadas pelo continente americano.

Na floresta tropical, particularmente, a mensagem da lei foi gravada na cultura e é reproduzida no cotidiano através de rituais, desenhos, canções, lendas, objetos variados, gestos e formas corporais. Ou seja, a escrita não é a única forma de gravação da lei conhecida na experiência humana. Segundo o que afirmou o etnólogo Pierre Clastres: *“a sociedade dita a sua lei aos seus membros, inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos. Supõe-se que ninguém se esquece da lei que serve de fundamento à vida social da tribo”*.

Ainda de acordo com a advertência do etnólogo Pierre Clastres: *“os primeiros cronistas diziam no século XVI que os índios brasileiros eram peso as sem fé, sem rei, sem lei. É certo que essas tribos ignoravam a dura lei separada, aquela que numa sociedade dividida impõe o poder de alguns sobre todos os demais”* (CLASTRES, op. cit., p. 129). Nessa medida, prossegue a explicação do autor (loc. cit.) afirmando que:

As sociedades primitivas são sociedades sem escrita, mas na medida em que a escrita indica antes de tudo a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado, que escrevem sobre os seus corpos. Elas são sociedades de marcação. A marca sobre o corpo igual sobre todos os corpos enuncia: tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso. Essa lei é gravada no corpo.

Diante dessas considerações, podemos inferir que no direito internacional (ou intercomunitário indígena), situado num determinado bloco regional de nações independentes (ou interdependentes), na base podendo ser Estados-mínimos ou máximos; tribos, ou cacicados; existiriam, na verdade, regras, critérios e princípios morais ou religiosos gravados consensualmente entre as comunidades vizinhas através de um metassistema regional.

Confirmando essa possibilidade, o analista político Hedley Bull (2002, p. 161) considerou em seu modelo que a obediência numa sociedade anárquica internacional pode resultar da percepção de interesses por parte de um estado no desenvolvimento de reciprocidade com outros estados. Os acordos e princípios são conhecidos, segundo ele, como sendo “*direito internacional da reciprocidade*”.

Entre os princípios básicos desse tipo de direito internacional encontram-se o respeito mútuo pela soberania dos estados, o cumprimento das promessas e as leis de guerra. Nesse caso, a importância do direito internacional não repousa sobre a disposição dos estados de seguir esses princípios em detrimento dos seus próprios interesses, mas no fato de que eles, com muita frequência, consideram o seu interesse de acordo com as normas do direito internacional.

De modo específico, o direito internacional proporciona um meio pelo qual os Estados podem anunciar suas intenções com respeito ao assunto em questão. Oferece deste modo uma garantia mútua sobre a futura política a ser adotada; especifica precisamente qual a natureza do acordo, sua extensão e seus limites e, além disso, confere solenidade ao acordo, criando assim a expectativa de sua permanência (BULL, 2002, p. 164).

Em nosso modelo epistemológico as trocas econômicas representam o equilíbrio de poder local entre possíveis comunidades ou Estados independentes interativos [aqui denominados também de tribos e *cacicados cooperativos*]. Nenhuma potência indígena apresenta aqui uma posição de preponderância absoluta ou condições institucionais de determinar a lei para outras sociedades obedecerem cegamente.

No sistema de Estados - que é uma relação assistemática ou aleatória no tempo e no espaço - diferente da sociedade anárquica que inevitavelmente é produtora de aculturação, a busca do equilíbrio do poder vai preencher três funções históricas: 1- impede que o sistema seja transformado pela conquista em um império internacional; 2- protege a independência dos Estados, impedindo que eles sejam absorvidos ou dominados por uma potência localmente preponderante; 3- por último, facilita a institucionalização da ordem internacional (ibidem).

7.2 Anarquia desordenada – guerra – entre as comunidades indígenas

De acordo com Pierre Clastres, de maneira geral os tupis encontrados na costa brasileira revelaram uma nítida tendência à constituição de sistemas políticos amplos com chefias poderosas, cuja estrutura deveria ser analisada com mais cautela. O conselho de anciãos da comunidade tupinambá, especificamente, era composto em parte por guerreiros “e era entre eles, em geral, que as assembleias dos homens escolhiam o novo chefe quando o filho do líder morto era considerado inapto ao exercício dessa função” (p. 27). Ao estender o campo de aplicação da sua autoridade central os tupis suscitavam conflitos agudos com os pequenos poderes locais; levantava-se então a questão sobre a natureza das relações entre a chefia principal e as subchefias; por exemplo, entre o “Rei” Quoniambec e os “reizinhos”, seus vassalos.

Os tupis litorâneos também não foram os únicos que revelaram tendências para o sistema da chefatura. Apontando um exemplo bem mais recente, o etnólogo Pierre Clastres mencionou o caso da comunidade *tupikawahib*.

Processos análogos também foram notados entre os *omáguas* e os *cacamas*, que eram populações tupis estabelecidas no curso médio e superior do rio Amazonas, onde a autoridade de um chefe se desenvolvia não somente sobre a casa grande, mas também sobre um conjunto maior de unidades coletivas.

8. PROBLEMATIZAÇÃO POLÍTICA

Para os ecologistas culturais, a Política é uma variável dependente da Natureza; conseqüentemente nesse tipo de abordagem a simplicidade ou complexidade da Política é concebida a partir da escassez ou abundância dos recursos naturais que estão disponíveis no entorno geográfico das comunidades indígenas. Nesse contexto metodológico, a dinâmica da sociedade humana é descrita de forma análoga ao desenvolvimento de uma planta ou animal, conforme sugeriu a arqueóloga Betty Meggers (1971) no estudo das culturas amazônicas.

Entretanto, como diferencial, nosso modelo epistemológico afirma que existe uma complexidade específica na área política incluindo uma série de

recursos institucionais entre eles a divisão de poderes; a racionalidade dos atores políticos; a soberania; a fronteira; o direito; o bem comum; o espaço público e privado; o sistema de pesos e contrapesos; e a burocracia governamental, através do que podemos diagnosticar, conjuntamente, a política com suas variadas manifestações históricas.

Nessa direção metodológica, o Estado não é descrito em nosso modelo como se fosse um organismo vivo. Racionalmente, ele ganha a forma de uma organização estratégica de interesses; algumas vezes surgindo pela força, outras vezes, pelo contrato social voluntário dos participantes.

Em nosso modelo, o conceito de política não representa unicamente a dominação de um grupo de indivíduos sobre a maioria da comunidade; constitui, além disso, a possibilidade de ser um meio racional destinado a produzir bens públicos diversos que não necessariamente precisam ser de origem burocrático-estatal conforme sugere virtuosamente o modelo institucional da anarquia.

Nessa linha de raciocínio, a Política é uma variável *interdependente*. Sua relação dialética com a Ecologia produz conhecimento especializado sobre a “*ecologia política*” do Estado-mínimo, revelando que o ambiente natural pode ser recriado, destruído ou mantido intacto, a partir necessariamente da vontade geral da comunidade representada de alguma forma pelo poder público, isolado ou interdependente no espaço geográfico regional, interagindo obrigatoriamente com as fronteiras geopolíticas dos participantes.

Diante dessas proposições, devemos concordar com a crítica do arqueólogo Marcos Magalhães (2006) quando ele sugeriu que a Política não pode ser concebida exclusivamente como reflexo do determinismo ecológico, cultural ou econômico da região amazônica. Particularmente na crítica desse autor, a Política deve ser abordada a partir de uma nova concepção institucional considerando neste caso que o Estado nem sempre constitui a manifestação histórica e abusiva do poder. Nessa direção, devemos admitir a hipótese de ter existido um padrão regional de poder na Amazônia indígena que não precisa necessariamente reproduzir a abordagem centralizadora e repressiva do Estado Leviatã, como aconteceu na cordilheira dos Andes. De acordo com Marcos Magalhães (2006, p. 203) a ordem estatal é uma expressão da natureza humana ou da convivência social; não depende dos

fatores territoriais, tecnológicos, biológicos ou culturais que a sociedade possa apresentar no momento. Segundo esse autor, a formação do Estado depende da organização dos grupos sociais e da forma como estejam desempenhando a sua autoridade na sociedade, localizada em determinado tempo e espaço. A configuração empírica do Estado é, portanto, variável podendo ser mais ecológica - preocupada com as limitações e recursos da Natureza - ou mais sociológica - preocupada com o entorno da vizinhança.

Em geral, o Estado pode surgir como ação de uma estratégia de luta e guerra entre comunidades diversas, por causa da escassez de recursos; ou então, como instrumento de aproximação e coexistência pacífica entre grupos diferentes, respondendo a determinadas expectativas que não seriam perfeitamente atendidas pela figura onipresente e autoritária do Estado. Acima de tudo, segundo reforçam as palavras do arqueólogo Marcos Magalhães, as sociedades indígenas não foram pequenos Estados centralizados nos moldes do Leviatã.

Conforme sugeriu Michel Foucault (por exemplo, na “*Microfísica do Poder*”), práticas alternativas de governo são conceitualmente possíveis na História como formas de resistência contra a dominação burocrático-estatal. Rejeitando neste sentido a figura do Estado na História surgiram, por exemplo, muitas formas revolucionárias e autônomas que tentaram produzir ordem social descartando o apoio da norma jurídica, da burocracia do poder e do aparato físico da superestrutura (MAGALHÃES, 2006).

Semelhantemente, na Amazônia os dados históricos e etnográficos apontam a possibilidade de terem existido relações de troca e de intercâmbio cultural além dos limites domésticos das sociedades indígenas de forma pacífica, ordenada e descentralizada. Possivelmente, o poder político na Amazônia pode ter existido como facilitador de movimentos sociais e de trocas interétnicas regionais, possibilitando intercâmbios diversos através de um modelo cooperativo de interesses.

Conseqüentemente, nesse contexto podem ter existido organizações políticas regionais tentando equilibrar as forças centrífugas com as forças centrípedas do poder das sociedades indígenas (MAGALHÃES, 2006).

Outro ponto de vista problemático sobre a estrutura política das comunidades indígenas, além da geografia do poder, é de natureza econômica.

Segundo a crítica do etnólogo Pierre Clastres, tradicionalmente se afirmou que as tribos indígenas não conseguiram evoluir politicamente devido à economia de subsistência nômade, que por este motivo não cresceram demograficamente nem se fixaram com significativa estabilidade em pontos diversos da Amazônia brasileira.

A tribo seria então uma unidade econômica tímida e retraída, conseguindo desenvolver minimamente a horticultura na região de várzea na época restrita no período do verão amazônico, que dura geralmente seis meses. Segundo Clastres (op. cit., p. 135) nesse tipo de comentário, pontualmente, existe um “*preconceito tenaz*”, pois a expressão subsistência faz pensar em algo que está abaixo do razoável e do necessário.

Os indígenas efetivamente dedicavam pouco tempo ao trabalho, visto que obtinham o suficiente para o seu estilo de vida. Porém, advertiu o autor (ibid., p. 136) afirmando que:

O bom senso questiona: por que razão os homens dessas sociedades quereriam trabalhar e produzir mais, quando três ou quatro horas diárias de atividades são suficientes para garantir a necessidade do grupo? De que lhe serviria isso? Qual seria a utilidade de excedentes assim acumulados? Qual seria o destino desses excedentes? É sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades.

Como diferencial, nosso modelo epistemológico não julga o aspecto econômico como sendo causa da origem do Estado ou do poder público em geral. Se as comunidades indígenas apresentaram historicamente desprezo pelo trabalho ou pelo progresso tecnológico; ou contrariamente, foram conduzidas pelo interesse do lucro através do excedente agrícola ou pesqueiro como se poderia supor na situação do cacicado marajoara, nada disso coloca em xeque o nosso pressuposto de que a Política é uma variável interdependente.

Pelo contrário, essa constatação reforça o pressuposto de que a Política tem a função prática de administrar e distribuir os recursos da comunidade de

forma justa ou injusta; excludente ou includente; democrática ou autoritária; independentemente, portanto, se a sociedade é igualitária ou dividida em classes antagônicas, através de um poder público centralizado ou não; por meio de um Estado ou consórcio anarquista.

Em nosso modelo institucional a relação de interdependência entre Política e Economia produz outro conhecimento especializado: a “*economia política*” do Estado-mínimo. Nesse outro ângulo de abordagem, portanto, o interesse privado não é descrito solitariamente num vazio institucional, sem qualquer possibilidade de repercussão no bem-estar da comunidade.

Considerando essa perspectiva de análise, não concordamos novamente com a opinião do etnólogo Pierre Clastres (op. cit., p. 139) sobre o papel da economia no desenvolvimento histórico da humanidade. Segundo esse autor: “*antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes*”. A separação dessas duas variáveis (economia e política) reaparece em outro trecho da seguinte forma (CLASTRES, op. cit., p. 138):

[...] quando o sentido de lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando em síntese, surge no corpo social essa força externa [...] essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva: essa força é a força para sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político. Mas em consequência disso, a Antropologia deixa desde então de ser econômica, e perde de alguma forma o seu objeto no próprio instante em que crê agarrá-lo, e a economia torna-se política.

A diferença fundamental em nosso modelo em relação ao que propôs Pierre Clastres e os ecologistas culturais reside, portanto, no seguinte aspecto: política e economia não estão relacionadas *a priori* no esquema de causa-efeito, superioridade-inferioridade, pois ficam no plano horizontal de interdependência e de relevância ontológica no mesmo grau de intensidade das ideias. Ou seja, em nosso modelo existe uma enorme afinidade entre

essas duas variáveis que deve ser mantida como núcleo rígido. As informações etnológicas disponíveis confirmam esse pressuposto. Enquanto depositário de riquezas e mensagens, o chefe não traduzia senão sua dependência com relação ao grupo e a obrigação que ele tinha de manifestar a cada instante a inocência de sua função. Em certas circunstâncias, singularmente no período de penúria, o grupo entregava-se totalmente ao chefe, a expensas de quem, doravante, decidiam viver, até dias melhores, como assim informou o etnólogo. Do mesmo modo, o “*bando nhambiquara*”, segundo expressão original de Pierre Clastres - possuindo poucos alimentos após uma dura etapa - esperava do chefe e não de si, que a situação melhorasse. Parece nesse caso que o grupo, não podendo passar sem o chefe, dependia integralmente dele; mas essa subordinação era aparente: o grupo na verdade dissimulava uma espécie de chantagem que exercia sobre o chefe; pois se este último não fazia o que dele se esperava, sua aldeia ou bando simplesmente o abandonava em troca de um líder mais fiel a seus deveres. Era apenas através dessa dependência real que o chefe podia manter seu estatuto (CLASTRES, op. cit., p. 33-4).

Em muitas “tribos”, Clastres percebeu também que a poliginia poderia ser privilégio do chefe e dos melhores caçadores justamente porque a caça, como atividade econômica e atividade de prestígio, proporcionava um reconhecimento especial para o homem hábil. Entre as populações como os *puricoroados*, os *caingangues* ou os *ipurunas* do Juruá-Purus a caça constituía uma fonte decisiva de alimentação, por isso, os melhores caçadores adquiriam um estatuto social e um “*peso*” político de acordo com a sua qualificação profissional. Sendo a principal tarefa do líder cuidar do bem-estar de seu grupo, o chefe *ipurina* ou *caingangue* nessa perspectiva seria um dos melhores caçadores.

Nas tribos da América do Sul, raramente se encontravam prestações econômicas obrigatórias para com o seu líder, e este como qualquer outro, cultivava sua mandioca e matava sua caça. Com exceção de certas comunidades no noroeste da América do Sul, os privilégios da chefaria não eram no plano material, e apenas algumas tribos fizeram da ociosidade a marca de um estatuto social superior: os *manasis* da Bolívia ou os *guaranis* cultivavam os jardins do chefe e reuniam as suas melhores colheitas. Entre os

guaranis, a utilização desse direito honrou, talvez, menos o chefe do que o xamã, segundo o que afirmou o etnólogo Pierre Clastres.

De qualquer maneira, a maioria dos líderes indígenas estava longe de oferecer a imagem de um rei ocioso; ao contrário, o chefe, era obrigado a responder com a generosidade que dele se esperava, e deveria incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente. O convívio com outros grupos podia ser uma fonte de bens, porém, frequentemente era na sua engenhosidade e no seu trabalho pessoal que “o chefe se fiava”, escreveu Clastres. Curiosamente, o líder (da “tribo”) na América do Sul trabalhava algumas vezes mais arduamente do que o restante de sua comunidade (CLASTRES, op. cit., p. 30).

Na bibliografia criticada pelo etnólogo Pierre Clastres, relacionada com o período 1950-1974, ficou patente a crença disseminada entre os autores de diversos paradigmas de que o Estado seria também um fenômeno associado com a urbanização, diga-se de passagem, outro mito que não faz parte do nosso modelo institucional. Os evolucionistas enfatizam, por exemplo, que a vida na tribo é inferior quando comparada com a civilização urbano-estatal. De acordo com a arqueóloga Meggers (1971, p.163-64):

Urban civilization has a number of characteristics that make it superior to tribal society. Its higher population size and density not only provide a stronger buffer against depletion from disease, famine, massacre, or other catastrophe, but also make possible a larger amount of internal cultural variation [...].

A combinação da Política com a Geografia da floresta tropical produz outra dimensão da realidade importante em nosso modelo: a “*geografia política*” do Estado-mínimo, sintetizando especialmente Política e Demografia surpreendentemente com a presença do Estado não no espaço urbano, mas tão somente no espaço rural ou silvícola da floresta tropical. Na geografia política do Estado-mínimo, uma comunidade guarani, por exemplo, tinha entre quatro a oito grandes casas coletivas, as malocas, dispostas em torno de uma praça central reservada à vida religiosa e ritual.

As dimensões das malocas variavam. Algumas se situavam entre 40 metros (para as malocas menores) e 160 (para as maiores). Quanto ao número de habitantes de cada maloca oscilava de 100 (segundo Cardim) a 500 ou 600 (conforme Léry). Resultou daí a opinião de que a população das aldeias tupinambás mais modestas (quatro malocas) hospedaram cerca de 400 pessoas, enquanto as mais importantes (sete ou oito malocas) podiam ultrapassar três mil moradores.

As informações dos cronistas coloniais fizeram Pierre Clastres estimar que os tupi-guaranis tinham 600 a um mil habitantes em suas aldeias (op. cit., p. 61). Pontualmente, segundo o cronista Staden, as aldeias tupinambás distavam de 9 a 12 quilômetros uma das outras o que daria no mínimo cerca de 150 km² de território comunitário.

Particularmente no imaginário geopolítico de Pierre Clastres não teriam existido aglomerados populacionais na floresta tropical, isto porque as chamadas tribos [melhor dizendo, comunidades] foram condicionadas ao localismo geográfico enquanto a estrutura econômica reforçava o tamanho simplificado de alguns milhares de pessoas no seu interior, mantendo assim a ordem tribal sob controle *ótimo* diante das limitações da Natureza. No imaginário político do etnólogo Pierre Clastres (ibid., p. 148):

As coisas só podem funcionar segundo o modelo primitivo se a população é pouco numerosa. Ou em outros termos, para que uma sociedade seja primitiva, é necessário que ela seja pequena em número. E de fato, o que se constata no mundo dos selvagens é um extraordinário esfacelamento das ‘nações’, tribos, sociedades em grupos locais que tratam cuidadosamente de conservar a sua autonomia no seio de um conjunto do qual fazem parte, com o risco de concluir alianças provisórias com seus vizinhos ‘compatriotas’, se as condições – guerreiras em particular – o exigem. Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sociopolíticos que integram os grupos locais e, mais além um meio de proibir a emergência do Estado que em sua essência, é unificador.

Questionando a validade desse ponto de vista anterior, lembramos que existem duas organizações políticas quase “*microscópicas*” na geografia internacional - Mônaco e Vaticano - com alguns pouquíssimos quilômetros quadrados e reduzidíssimo número de habitantes, que apesar de tudo são reconhecidos como autênticos Estados soberanos; contrastando radicalmente, portanto, com as representações formadas sobre as comunidades indígenas que sempre ocuparam amplas regiões com milhares de quilômetros quadrados, repletos de gente, mais que ainda assim ficaram sempre condicionados ao conceito colonial de tribo.

Outro ponto de vista problemático nas descrições etnológicas do autor Pierre Clastres é de natureza cultural. O livro desse autor foi pautado na problemática de que o Estado é uma força política autoritária, violenta e centralizadora. Paradoxalmente, a filosofia anarquista desse etnólogo francês acabou reafirmando, indesejavelmente o imaginário político positivista para justamente depois refutá-lo por completo, pressupondo nesse processo falsibilista que o Estado é uma anomalia institucional gigantesca e abusiva na história da humanidade.

Para reforçar o conceito de tribo, Clastres argumentou inclusive que a cultura política desses povos gravou na tradição dos ritos e das lendas uma série de mensagens cuja função social era evitar que o chefe se transformasse em *chefe egoísta, arbitrário, centralizador*, ou “*rei portador de lei*” (ibid. p. 131).

As culturas indígenas da floresta tropical, segundo o autor, definiram como forma de resistência ao modelo estatal um padrão político alternativo, evitando qualquer possibilidade de centralização do poder, institucionalizando a tribo, onde se fundou uma cultura anarquista, contra o Estado, motivando a comunidade a desenvolver a sua história de forma livre, justa, soberana e fraterna.

Ao chefe cabia o domínio e o dever da fala pública. Se ele falava publicamente é porque era verdadeiramente um chefe. A divisão da fala era tão clara que os dois assistentes de um líder *trumai*, por exemplo, embora gozando de certo prestígio, não podiam falar como o chefe: não em virtude de uma interdição externa, mas por causa do sentimento de que a atividade falante

seria uma afronta tanto para o chefe como à linguagem (CLASTRES, op. cit., p. 31).

Como diferencial, consideramos em nosso modelo institucional que a cultura não determina a ocorrência da política, nem do poder público, nem do Estado. Se a cultura da comunidade - concebida como sistema de representações e de valores - é simples ou complexa - essa possibilidade reforça a proposição inicial de que a Política é uma variável interdependente.

Ou seja, no plano da horizontalidade das ideias estabelecido em nosso modelo a política auxilia intrinsecamente a manutenção da cultura em determinado tempo e espaço; dependendo da ação política, portanto, a cultura pode ser espacialmente localizada ou ampliada numa escala geográfica; mas apesar de tudo é sempre a Política que abre e fecha as fronteiras da comunidade para o resto do mundo.

Nessa perspectiva, o intercâmbio cultural, as guerras e obtenção de mulheres para casamento são aberturas não só culturais, mas também políticas, representando a vontade geral e a preocupação dos chefes com a integridade física e simbólica de seus pares na comunidade.

Comprovando essa afirmativa, é importante lembrar que as armas de guerra não são de uso privativo, mas coletivo, autorizado pela comunidade, embora sejam manipulados individualmente pelos guerreiros. Também a obtenção de mulheres para casamento precisa - de acordo com os relatos dos viajantes do passado colonial - da autorização e do diálogo entre as unidades participantes, caso contrário, afrontando-se a soberania da comunidade, constitui-se motivo de guerra e de escravidão.

Na relação dialética entre política e cultura surge, portanto, a “*cultura política*” do Estado-mínimo onde transparece o hibridismo cultural reunindo a doutrina da anarquia com o positivismo.

Para surpresa nossa, entretanto, o Estado-mínimo já se encontrava regularmente plantado na cultura indígena da floresta tropical há muitos séculos atrás, embora esse fato não seja percebido obviamente pelo etnocentrismo “*branco, de olho azul*”, através das tradições de pesquisa evolucionista, positivista, marxista e até mesmo anarquista.

É importante ressaltar neste momento que os indígenas não eram (e nem são) anjos, nem demônios, mas eram - e são – pessoas humanas com

capacidade natural de exercício do poder. Entretanto, em nosso modelo institucional, a política é a arte de produzir o bem comum conforme disse primeiramente Aristóteles; enquanto a politicagem, ao contrário, seria a arte de produzir o mal público através do oportunismo e individualismo possessivo dos “*politiqueiros*”, o que Aristóteles também chegou a descrever através daquilo que ele denominou especialmente de “*formas impuras da política*”, que seriam a demagogia, a oligarquia e a tirania.

Nessa direção teórica, podemos afirmar que os povos indígenas da floresta tropical, enquanto agentes do poder, experimentaram dois tipos de comportamento institucional: um politicamente virtuoso preocupado com o bem comum como assim faz acreditar o desenho das tribos, na concepção do autor Pierre Clastres; outro, institucionalmente vicioso, *politiqueiro*, preocupado segundo o próprio etnólogo Clastres em aumentar o poder individual do cacique constituindo assim o cacicado.

Especificamente, o conceito de politicagem aparece na descrição etnológica sobre o cacicado quando “*o chefe tenta impor a tribo seu projeto individual, tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando relação normal que determina o líder como meio ao serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: a tribo a serviço do chefe e não mais o chefe a serviço da tribo*” (CLASTRES, op. cit., p. 146).

Segundo Pierre Clastres, a tribo não foi produto histórico de uma possível “*deficiência estatal*”, mas resultado direto de uma ação “*virtuosa*” da cultura propositalmente contra o Estado.

Na tribo, o chefe deveria ter “*generosidade de bens e talento oratório*” (ibid., p. 27). Ele deveria ser um apaziguador profissional ou moderador da comunidade. O chefe não tinha autoridade para dar ordens e não decidia nada sozinho. Segundo Pierre Clastres (ibid., p. 23):

O poder normal, civil, fundado sobre o consensus omnium e não sobre a pressão, é assim, de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente pacificante: o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não

usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra.

Em síntese, podemos afirmar que existem duas culturas do poder extremas em nosso modelo institucional gradativo: uma cultura do tipo *anarquista* no plano externo ou interdependente das comunidades indígenas - formando uma sociedade anárquica regional com Estados autônomos, girando em torno de um poder coletivo não estatal, onde estariam se relacionando civilizadamente “tribos” e “cacicados cooperativos”; e uma outra cultura do tipo *estatal* no plano interno das comunidades, formando o Estado-mínimo ou máximo – com poder público soberano.

No estado de natureza, é preciso lembrar, existe o risco de surgir o *cacicado conflitivo entre os vizinhos*, ou então, por outro lado, o *Estado-máximo entre os cidadãos*, dependendo das condições históricas e das ambições individuais e coletivas dos políticos e politikeiros envolvidos na dinâmica regional do poder.

No interior da cultura política anarquista existe - por razões estruturais desse sistema que é celebrado pela boa vontade moral dos participantes que são livres e soberanos - o risco de uma terceira cultura, a da guerra, confirmando exatamente a hipótese hobbesiana (“*Leviatã*” I: cap. XIII) nos seguintes termos:

Na natureza humana encontramos três causas principais de discórdia: primeiro, a competição, segundo, a desconfiança; terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a sua pessoa, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.

Conforme sugere o estado de natureza lockiano, por outro lado, cada comunidade estabelece os seus preceitos morais; entretanto, por causa do relativismo ético envolvendo outras comunidades vizinhas, há o risco de emergência do estado de natureza hobbesiano, com a ausência do poder público para ser mobilizado em casos extremos nesse estado de natureza. Diante dessa deficiência estatal os adeptos da filosofia hobbesiana reafirmaram historicamente que anarquia é sempre um sistema social precário e desordenado, visto que essa doutrina despreza os padrões coercitivos e formais da Lei e do Estado. De acordo com Hobbes, no estado de natureza encontramos o reino da permissividade absoluta onde cada indivíduo ou comunidade tenta impor a sua vontade de maneira arbitrária, mentirosa e violenta. Não existe neste cenário hipotético a contratação de um Leviatã ou eventualmente a imposição estrangeira dessa criatura por meio da força imperialista sobre determinado grupo de indivíduos. O estado de natureza de acordo com Hobbes é um ambiente favorável à produção de bens privados, notadamente com rapidez e informalidade absoluta, o que torna a convivência social arriscada e insustentável ao longo do tempo por falta de limites públicos. Pouco a pouco, os bens privados se tornam verdadeiros males públicos que retornam depois, negativamente, para a esfera privada na forma de poluição, violência, insegurança contra a vida, desordem, ou como já definiu Buchanan (1975), fazendo com que a vida humana se torne “*pobre, curta e miserável*” (MONTARROYOS, 2009; 2006).

Admitindo-se hipoteticamente que o estado de natureza seja uma situação virtual de guerra de todos contra todos, onde a ausência do poder público incentiva a dominação do poder privado, Hobbes propôs que os indivíduos poderiam produzir racionalmente uma máquina pública, com aparência monstruosa de um Leviatã, cuja lógica de funcionamento seguiria uma trajetória exatamente contrária à da anarquia. Ou seja, o Estado seria uma gigantesca criatura viva, onipresente, onisciente, absoluta, produtora de leis, fiscalizadora dos contratos civis, intervencionista, detentor do monopólio da força, da violência e também do direito e da política. Nesse quadro institucional da ordem pública, as leis positivas representariam incondicionalmente o

paradigma do comando-obediência, diferentemente do estado de natureza onde haveria absoluta permissividade e informalidade moral.

Também no interior da cultura política estadista encontra-se o risco de uma quarta cultura do poder, a da politicagem, através do “*cacicado conflitivo*” - com suas formas impuras, o que, segundo Aristóteles, poderia ocorrer através da demagogia, oligarquia ou tirania - onde filosoficamente o individualismo possessivo (nos termos sugeridos, mais adiante, pelo estado de natureza hobbesiano) monopolizaria de forma autoritária e privativa os interesses e os recursos institucionais destinados idealmente à produção dos bens públicos da comunidade.

Na tribo, segundo informou o etnólogo Pierre Clastres, os bens públicos mais preciosos seriam a ordem moral, a justiça, a paz, a igualdade, a liberdade e a fraternidade disponíveis para todos, igualmente. Os males públicos seriam, por outro lado, o egoísmo do chefe; a centralização do poder; a escassez de oratória, de generosidade e de bens materiais do líder; o autoritarismo; a violência arbitrária; a escravidão; e fundamentalmente a falta de soberania da comunidade.

9. CONCLUSÃO

O programa de pesquisa do Estado-mínimo possui quatro princípios epistemológicos interdependentes: 1) unidade, 2) logicidade, 3) aplicabilidade e 4) criticidade das ideias.

De maneira geral, os princípios são estruturantes pensantes e dependem diretamente da imaginação e da capacidade de escolha do pesquisador que neste contexto pode produzir um conhecimento próprio sobre determinado objeto de estudo, sem perder de vista os limites da ciência que sustentam metodologicamente o livre pensar.

A *unidade* (1) do programa de pesquisa reúne várias proposições que caracterizam a complexidade semântica e conceitual do objeto de estudo - o Estado-mínimo - desenvolvendo uma linguagem filosófica de natureza kantiana e aristotélica, descrevendo especialmente o peso e o grau das ideias disponíveis na pesquisa.

De acordo com a linguagem do modelo aristotélico, o meio-termo não é nem demasiado, nem muito pouco. O meio-termo sob determinadas condições, principalmente quando os extremos estejam causando problemas ou mal-estar, constitui uma alternativa virtuosa produzida pela opinião crítica do sujeito que pode conhecer de forma artificial a existência desse ponto equidistante, através do seu intelecto que conduz à descoberta da mediania.

Segundo Aristóteles, o meio-termo é uma virtude que se localiza no meio de dois vícios ou defeitos, um por excesso, o outro pela falta. Neste sentido, Aristóteles considerou como virtude a disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões. Essa disposição é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática (*Ética a Nicômaco*, Livro II: 6).

Toda virtude ou excelência não apenas põe em boa condição a coisa a que dá excelência, como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por conseguinte, devido ao fato de ser a opinião e o conhecimento sujeito aos vícios humanos a certeza do meio-termo não é tão fácil de ser obtida; por isso mesmo, a virtude segundo Aristóteles não é exatamente a certeza - pois somos criaturas instáveis e falíveis em nossas opiniões e atos. O que vale mesmo é a boa vontade ou disposição em tentar descobrir esse ponto mediano das ideias.

Na linguagem kantiana, por outro lado, admite-se que da consciência empírica à consciência pura é possível encontrar-se uma passagem gradual em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (*a priori*) da diversidade do fenômeno no tempo e no espaço. Em outras palavras, é possível uma síntese da produção da quantidade de uma sensação a partir do seu início, a intuição pura = 0, até atingir-se a grandeza que se lhe queira dar.

Toda sensação é suscetível de decréscimo, de modo que pode diminuir e gradualmente desvanecer-se (KANT, "*Crítica da razão pura*", cap. II- *sistema de todos os princípios do entendimento puro*, p. 186). Pela apreensão da consciência intelectual é possível representar e ordenar as sensações antes de acontecerem na realidade. Desse modo, explicou Kant, a ausência de sensação no mesmo instante representa este fenômeno como vazio, portanto = 0.

A *logicidade* (2) do programa de pesquisa do Estado-mínimo estabelece, por sua vez, como norma de trabalho uma estrutura de raciocínio coerente e sequencial formada pelas categorias ontológica, metodológica, axiológica, teórica, praticológica e sociológica das ideias (cf. MONTARROYOS, 2009, 2006; CHIAPPIN, 1996; LLOYD, 1995).

Observando atentamente essa estrutura, o leitor percebe de imediato que ela se desenvolve do extremo mais abstrato (a ontologia) até ao extremo menos abstrato (incluindo os modelos de solução de problemas e o terreno histórico e social das ideias) passando antes disso pela ponte metodológica e teórica do conhecimento.

A ontologia declara como norma fundamental ou núcleo rígido (empregando-se aqui a expressão de Imre Lakatos) que existe uma gradação da presença do Estado nas comunidades humanas que pode variar do grau máximo ao grau zero passando por infinitas possibilidades ou configurações intermediárias do poder público soberano.

A ontologia do programa de pesquisa do Estado-mínimo considera *a priori* que sua estrutura de trabalho não tem vocação heurística para fazer diagnósticos sobre as informações que se encontram disponíveis na produção científica selecionada. Não se pode afirmar seguramente nessa perspectiva que o Estado-mínimo estaria caminhando para mais ou para menos na escala do poder. O que se pode diagnosticar enfaticamente, entretanto, é que sob certas condições institucionais o Estado se faz presente ou ausente no conjunto dos dados empíricos e conceituais disponíveis na pesquisa bibliográfica ou no trabalho de campo.

A metodologia aplicada para demonstrar na bibliografia selecionada as condições institucionais do Estado-mínimo busca fundamentalmente a ajuda do método aristotélico que possibilita diagnosticar através da *balança das ideias* o excesso e a *carência* de certos atributos ou elementos discursivos na produção bibliográfica aqui relacionada com o tema da pesquisa institucional do poder.

No processo de reorganização do material bibliográfico é indispensável a técnica da releitura crítica fazendo visualizar as tendências de abordagem sobre a presença ou ausência do Estado nas comunidades indígenas, sistematizando a contribuição de diversos autores com a possível necessidade hipotética do meio-termo especialmente vindo da nossa parte lógica de

raciocínio. Naturalmente, ao definir o que tem valor ou não para a investigação programática ser bem sucedida a releitura crítica declara publicamente neste sentido o seu sistema de valores e contravalores, ou axiologia, diante de tudo aquilo que os autores já publicaram sobre as populações indígenas. Na categoria *axiológica*, particularmente, o valor supremo da pesquisa institucional deve ser o *possibilismo* das ideias. A preocupação maior do programa de pesquisa não é provar que existiu empiricamente ou existe um Estado-mínimo, mas tão somente argumentar, pelo menos durante os seus primeiros momentos de iniciação científica, que existe essa possibilidade lógica ou gradativa nas comunidades indígenas, especialmente quando reorganizamos os dados bibliográficos através da escala gradativa do poder sugerida, discretamente, pelo cientista político James Buchanan. Nessa perspectiva, o modelo programático do Estado-mínimo apresenta um conjunto de recursos que descrevem e criticam as instituições políticas numa sequência lógica e gradativa de raciocínio. Oportunamente, devemos concordar com o que declarou o cientista político Anthony Downs (1999, p. 55), em seu livro *“Teoria econômica da democracia”* a respeito da função heurística de um modelo de pesquisa qualquer, pontualmente no seguinte aspecto:

Esperamos que o modelo ajude a guiar a pesquisa empírica a investigar questões importantes, em vez de questões triviais. Entretanto, o modelo não é uma tentativa de descrever a realidade com precisão. Como todas as construções teóricas nas ciências sociais, ele trata algumas variáveis como cruciais e ignora outras que realmente exercem alguma influência.

Mais adiante, concordamos com outra proposição desse autor quando ele considera que (DOWNS, loc. cit.):

As afirmações, na nossa análise, são verdadeiras em relação ao mundo-modelo, não ao mundo-real, a menos que se refiram de modo óbvio a esse último. Dessa maneira, quando fazemos comentários não qualificados como pensam os homens, ou o que faz o governo, ou que estratégias estão abertas aos partidos de

oposição, não estamos nos referindo a homens, governos ou partidos reais, mas seus sucedâneos-modelos no mundo racional do nosso estudo.

Na sequência, Anthony Downs destacou algo ainda mais interessante para validar o nosso modelo programático (loc.cit.):

Deve-se ter essa distinção constantemente em mente, senão o leitor pode condenar muitas de nossas afirmações como errôneas do ponto de vista fatural, quando elas não são, de modo algum, realmente asserções fatuais. Se surgir confusão, apesar de nossas precauções, pedimos ao leitor essa indulgência: sempre que ficar tentado a achar que uma asserção é empiricamente falsa, que ele provisoriamente suponha que ela se refere apenas ao modelo. Se ela, então, se encaixar logicamente, essa suposição é correta; se não, nossa análise precisa ser melhorada.

Continuando o desenvolvimento do programa de pesquisa do Estado-mínimo, encontramos uma série de teorias articuladas e não contraditórias entre si que servem para combinar a diversidade de informações, solidificando conseqüentemente um discurso onde se projeta a verdade, o poder e o saber, repetindo-se aqui pontualmente a trilogia clássica proposta por Michel Foucault (2008). Na categoria *teórica* encontram-se articuladas a teoria geral do Estado; a teoria do bem público; a teoria da anarquia; a teoria do Positivismo; a teoria hobbesiana e a teoria da anarquia ordenada proposta por James Buchanan, entre outras.

Depois das teorias, aparecem necessariamente os problemas e as possíveis tentativas de solução programática na categoria *praticológica*. O problema da pesquisa diz respeito às barreiras ideológicas e tradicionais do conhecimento político que não autorizam vislumbrar na bibliografia selecionada sobre as comunidades indígenas a ideia do meio-termo, muito menos a possibilidade construtiva da anarquia na ordem social. Como solução, o programa de pesquisa não descarta a contribuição teórica e empírica do conceito de tribo e cacicado; mas faz uma intensa *reciclagem* desses materiais

disponíveis contando com a ajuda do *termômetro* kantiano das ideias, aqui adaptado na tentativa de localizar a ausência, a presença moderada e também a presença exagerada do Estado nas comunidades indígenas, tudo isso obviamente no quadro desenhado pelas publicações científicas.

Na categoria *sociológica* ou contextual, por último, reconhecemos a presença formal e particularizada do tempo e do espaço em várias modalidades. A contextualização bibliográfica mostra, particularmente, que a hipótese de um Estado indígena fora dos padrões positivistas é algo descabido e rejeitada sistematicamente desde os primórdios da colonização “*branca, de olho azul*”. Alguns autores, como o arqueólogo Marcos Magalhães atualmente tentam explicar a ausência do Estado na Amazônia pré-histórica, atribuindo certa culpa ao retrocesso *não estatal* dos povos indígenas à invasão portuguesa, o que não nos pareceu interessante como hipótese de trabalho. Outros analistas como Pierre Clastres, chamam a nossa atenção para o fato de que existiram movimentos sociais dentro da própria tribo que revoltaram-se contra a emergência do cacicado, antes mesmo da chegada dos europeus, através dos movimentos proféticos.

Na contextualização bibliográfica, encontramos realmente várias explicações que descrevem o espaço da floresta tropical como inadequado para o desenvolvimento de grandes populações e de uma agricultura intensiva, que seriam condicionantes juntamente com outros elementos para uma possível emergência natural ou espontânea do Estado. Tradicionalmente no contexto bibliográfico sobre as comunidades indígenas da Amazônia e do Brasil (sobretudo entre 1950 e 1974) a política foi descrita como variável dependente da Natureza – segundo os naturalistas - ou então da Cultura - na visão dos culturalistas. Ainda hoje, porém, notamos que existe uma escassez de modelos consistentes que tentam quebrar essa polarização das ideias, apesar de ser recorrente nas últimas duas décadas uma variedade enorme de críticas contrárias a essas duas tradições de pesquisa. Outras vezes, alguns antropólogos e arqueólogos chegam ao ponto de enfatizar a necessidade de uma nova hipótese: a de que existiriam formas mais complexas de poder nas comunidades indígenas da Amazônia, onde o conceito de cacicado parece ser uma boa saída. Entretanto, de acordo com o nosso modelo programático, essa proposta é mais uma estratégia do positivismo “*branco, de olho azul*”,

lembrando-se aqui da expressão polêmica do então presidente Luís Inácio Lula da Silva em outro contexto bem diferente, quando ele tentou identificar os autores da crise econômica mundial na época do seu governo. De fato, o cacicado postula a complexidade política, mas nunca a hipótese do Estado na Amazônia indígena brasileira.

Diante desse cenário extremista na bibliografia pesquisada sobre os povos indígenas do continente americano (oito ou oitenta) consideramos que a hipótese do Estado-mínimo tem *aplicabilidade* (3) garantida através do uso de duas tecnologias da experiência: o trabalho de campo e a releitura programática. No trabalho de campo, os dados empíricos podem ser obtidos através de uma série de técnicas dentre eles a observação participante ou distanciada na comunidade indígena, a entrevista, o questionário, a estatística sobre temas diversos, as escavações de sítios arqueológicos, as histórias de vida, entre outras tecnologias da experiência. Na releitura programática, por outro lado, o conhecimento empírico-teórico pode ser obtido através da crítica sobre um conjunto de ideias provenientes de um ou vários autores - ou fontes bibliográficas ou documentais.

A *aplicabilidade* do programa de pesquisa do Estado-mínimo deve demonstrar neste sentido que as proposições estruturais ou categoriais servem para descrever e interpretar a ocorrência do objeto de estudo na realidade. Consequentemente, a produção de conhecimento refletirá a aplicação bem sucedida do pressuposto ontológico.

Entretanto, é bom deixar claro que nem sempre o objeto de estudo aparece na realidade perfeitamente de acordo com os moldes programáticos; não raramente o estudo de caso pode refutar ou seguir uma direção teórica oposta ao que foi concebido e planejado no começo da pesquisa. Em casos extremos, a fim de superar as anomalias empíricas ou bibliográficas, o *programa de pesquisa* precisará abandonar imediatamente a sua pretensão naturalista dos fatos e supervalorizar rapidamente a sua capacidade crítica ou axiológica, introduzindo a sua presença “*artificial*” ou “*forçada*” no material de pesquisa bibliográfica selecionada, produzindo assim uma releitura crítica baseada na linguagem virtual ou especulativa do que “*deveria ser*”. Agindo desse modo, o programa de pesquisa mostra por meio do seu diagnóstico crítico que sua estrutura lógica possui aplicabilidade não só descritiva dos

fatos, mas também especulativa. O resultado final desse processo metodológico deve produzir um conhecimento progressivo na medida em que se apropria de conteúdos adversos na busca de uma nova argumentação, reforçando construtivamente a sua hipótese central de trabalho. É importante ressaltar, além do mais, que no processo de releitura crítica e também no possível trabalho de campo existe uma série de variantes ou estruturas qualitativas do conhecimento que são ontologicamente interdependentes: fato, norma, valor, indivíduo, história, discurso e instituição que naturalmente vão aparecer na fase de experimentação das ideias programáticas. Cada uma dessas variantes representa uma dimensão da realidade, destacando-se intuitivamente a presença do tempo, do espaço e fundamentalmente dos seres humanos em todas elas. Na variante INDIVÍDUO (a) existem interesses, preferências e convicções diversas no tempo histórico e espaço social. Na variante HISTÓRIA (b) o tempo indica o antes, o agora e o depois. Na variante INSTITUIÇÃO (c) existem instrumentos oficiais de tomada de decisão pública ou coletiva. Na variante DISCURSO (d) incluímos a verdade, o poder e o saber, como sugere Michel Foucault na obra *“Microfísica do Poder”*. Na variante NORMA (e) encontram-se regras, princípios e critérios interagindo simultaneamente. Na variante FATO (f) os acontecimentos sociais podem ser ordinários e extraordinários. Na variante VALOR (g) aparecem os valores, contravalores e desvalores da pesquisa. Do mesmo modo, no livro do etnólogo Pierre Clastres encontramos a variante história descrevendo os relatos e as interpretações sobre as comunidades indígenas, mostrando que existe uma intensa competição entre duas tradições de pesquisa: uma anarquista - através do conceito de tribo - e outra positivista - com os ecologistas culturais e arqueólogos que usam o conceito de cacicado ou quase-Estado no exemplo da Amazônia brasileira. Na variante instituição, fica evidente, por outro lado, que os processos de tomada de decisão podem variar entre o grau máximo e zero de autoridade, e passam efetivamente por níveis ou fronteiras intermediárias de exercício do poder. Na variante discurso, percebe-se que a instituição pode variar, na Teoria Geral do Estado, entre o discurso anarquista, positivista e neocontratualista ou neoliberal; que especificamente neste estudo é uma forma híbrida de raciocínio a partir do que já propôs o filósofo e economista James Buchanan em seu livro *“The limits of liberty...”*. Na variante norma, as regras,

princípios e critérios variam entre a esfera privada das malocas e poder público da comunidade soberana, alcançando, finalmente, o patamar metarregional daquilo que denominamos tecnicamente de “*sociedade anárquica de Estados*”. Na variante fato, o cotidiano das comunidades indígenas soberanas mostra que existe uma gradação política e econômica. Ordinariamente, segundo o que propõe a hipótese do Estado-mínimo, não existe excesso de poder - nem político, nem econômico - entretanto, em situações extraordinárias, o excedente econômico é consentido publicamente por todos em festas, cerimônias, rituais religiosos e recepções para os estrangeiros. Em situações extraordinárias da política, a autoridade excessiva do poder executivo [entenda-se cacique] é consentida por todos quando existe necessidade de enfrentamento de crises sociais, epidemias ou guerras. Em geral, podemos afirmar seguramente que todas essas variantes empíricas devem reproduzir a nossa filosofia política, ou seja, cada maloca se autogoverna moralmente e o poder público não intervém - ou evita intervir - nos microespaços privativos da comunidade. Com esse perfil institucional a anarquia das malocas dispõe de um freio contra o abuso do poder público.

Nossa filosofia pública não se baseia na regra do comando-obediência como acontece claramente no tempo de guerra quando então o cacique pode fazer uso autorizado desse modelo positivista ou leviatânico. No tempo da paz, especificamente, as instituições funcionam a partir do paradigma do consenso-negociação nos moldes idealizados atualmente pelo raciocínio lógico da doutrina neoliberal ou neocontratualista do autor James Buchanan. Pensando desse modo, configura-se claramente a escala gradativa do poder, no plano interno da comunidade, onde há uma possibilidade intelectualmente democrática de existirem três ideologias adversárias do poder político: anarquista, positivista e neoliberal, dependendo da situação.

Por último, o programa de pesquisa do Estado-mínimo desenvolve um ambiente *crítico-reflexivo* (4) empregando propositalmente uma estrutura extremista de raciocínio que serve como estratégia de ampliação teórico-empírica do conhecimento. Através do critério da *idealidade*, inicialmente, é reforçada a existência do objeto de estudo - no grau máximo de sensação das ideias - desprezando qualquer preocupação com a realidade empírica. Esse procedimento provisoriamente idealista tem por finalidade garantir a integridade

da estrutura lógica das categorias: ontológica, metodológica, axiológica, etc. A justificativa desse procedimento se baseia naquilo que já foi sugerido anteriormente pelo economista e cientista político Anthony Downs; ou seja, modelos são construções artificiais ou ideais da realidade. Conforme advertiu esse autor (DOWNS, op. cit., p. 55):

O mundo da informação perfeita é tão radicalmente diferente de qualquer mundo incerto que não podemos levar nosso modelo ideal do ponto de vista informacional longe demais. Se o fizéssemos, a maior parte das instituições, nele se tornaria inútil como base de comparação com nosso modelo real. Portanto esboçaremos apenas algumas qualidades do modelo ideal do ponto de vista informacional e ignoraremos muitos dos problemas que surgiriam se tentássemos descrevê-los em detalhe.

Para frear o excesso de idealismo, a criticidade do programa de pesquisa recupera, por outro lado, o conhecimento demonstrativo ou empírico que faz parte do estoque de informações originárias do trabalho de campo ou da releitura bibliográfica neste caso. Com essa preocupação provisória, o pesquisador utiliza artificialmente o critério da *realidade* através do qual ele identifica a impureza dos dados obtidos na releitura crítica. Desse modo, o pesquisador identifica as barreiras ideológicas, os vícios do conhecimento, os *blefs* de outros pesquisadores e os vários tipos de incentivos negativos que atrapalham a ocorrência do nosso objeto de estudo que é o Estado-mínimo nas populações indígenas; tudo isso decorrente da experiência bibliográfica ou do trabalho de campo. A meta desse procedimento é mostrar, provisoriamente, que a experiência do pesquisador revela características problemáticas que fazem nosso modelo ideal ficar suspeito, passageiramente, como se fosse um capricho da imaginação subjetiva, exigindo então que se faça imediatamente um diálogo reflexivo entre o *real* e o *ideal* da pesquisa no sentido de garantir a validade, a legitimidade e também a progressividade da nossa hipótese de trabalho (o Estado-mínimo). Diante desse contraste determinado programaticamente, o critério da *necessidade* propõe implicitamente que haja

intervenção imaginativa do pesquisador, que com sua habilidade deve desenvolver intuitivamente um *link* epistemológico conciliador entre o idealismo e o realismo da pesquisa. A partir dos extremos, conforme sugere o modelo aristotélico, “fica claro [...] que o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos nos inclinar no sentido de excesso e outras vezes no sentido da falta, pois assim chegaremos mais facilmente ao meio-termo e ao que é certo” (“Ética a Nicômaco”, livro II: 9). Em outro trecho, declara o modelo aristotélico que:

Devemos atentar aos erros para os quais nós somos mais facilmente arrastados, porque algumas pessoas tendem para uns, e outras tendem para outros; e isso podemos reconhecer pelo prazer ou pelo sofrimento que experimentamos. Após isso, devemos nos forçar a ir à direção do extremo contrário, pois chegaremos ao estado intermediário, afastando-nos o mais possível do erro, tal qual se faz para endireitar madeira empenada.

Indo nessa direção filosófica, a atitude construtiva do pesquisador neste momento reflexivo pode incluir uma série de recursos ligadores ou prático-transcendentais, no sentido de evitar o idealismo transcendental do modelo e também o realismo decorrente da experiência bibliográfica, incluindo neste caso algumas hipóteses de reforço, medidas institucionais diversas, ou então uma ou várias teorias sintéticas ou conciliadoras. Ao desenvolver os *links* ou elos intermediários entre o real e o ideal, o pesquisador aumenta a sua capacidade imaginativa, embora haja o risco de seus esforços se tornarem inviáveis do ponto de vista teórico ou prático. Entretanto, para reduzir esse risco, o critério da *possibilidade* funciona imediatamente como princípio regulador da imaginação científica, exigindo o detalhamento da admissibilidade ou sustentabilidade das ideias intermediárias que estão sendo produzidas ou propostas neste momento pelo pesquisador. Outro princípio regulador do conhecimento reflexivo neste momento é o critério da *alternatividade*, através do qual se reconhece obrigatoriamente na discussão da pesquisa a existência ou não de alternativas iguais ou semelhantes no contexto bibliográfico, exigindo

necessariamente do pesquisador um retorno crítico ao universo das publicações científicas. As alternativas definidas pelo pesquisador neste momento serão progressivas se trouxerem novo conteúdo teórico ou empírico ou então se apresentarem melhorias na estrutura de raciocínio do programa de pesquisa, aumentando o seu domínio intelectual sobre o mundo. As alternativas intermediárias ou *prático-transcendentais* serão peças estagnantes do conhecimento se ficarem condicionadas à retórica apresentada inicialmente pelo programa de pesquisa. Na pior das hipóteses, portanto, as alternativas intermediárias entre o ideal e o real podem ser regressivas ou degenerativas quando não garantirem a convergência do ideal com o real, assumindo neste caso uma posição desequilibrada em favor do idealismo ou do realismo da pesquisa. Nessa situação, o programa de pesquisa não convencerá o leitor de que o conhecimento produzido até então possui elevado grau de consistência teórico-empírica. Desse modo, poderá ser pouco usado; ficar estagnado; degenerar-se com o tempo; e finalmente ser um desperdício intelectual, o que obviamente todo pesquisador espera que não aconteça com a sua proposta de trabalho!

No programa do Estado-mínimo, a idealidade reforça a crença na presença do Estado como um fenômeno lógico e inevitável nas comunidades da floresta tropical. Idealmente, portanto, deve existir o máximo de liberdade privada e o mínimo de intervenção repressiva do poder público. No mundo ideal do nosso modelo epistemológico, internamente as comunidades indígenas soberanas constroem um arranjo institucional equilibrado, de tal forma que os interesses mais gerais não oprimem os interesses privados e vice-versa. O ideal do Estado-mínimo se baseia no paradigma do consenso-negociação. Externamente nas relações intercomunitárias o Estado-mínimo pode compor, de outro modo, uma sociedade anárquica regional, onde floresce uma comunidade multicultural em processo de aculturação inevitável. Em oposição, a partir do conteúdo bibliográfico analisado, a realidade dos dados etnológicos apontados por Pierre Clastres conclui que nunca existiu Estado algum nas comunidades indígenas da floresta tropical. Todas as práticas culturais registradas pelos cronistas e pesquisadores diversos indicam que as tribos se consolidaram historicamente não como unidades *apolíticas*, mas como estruturas politicamente *virtuosas*, evitando neste sentido o risco da

emergência de um poder político estatal repressivo e burocratizado. O risco do cacicado neste contexto seria insistentemente minimizado pela população indígena através da desconfiança, deboche ou indiferença da maioria dos cidadãos em relação ao chefe, que deveria ser tão somente “*bom de oratória, fazedor de paz e generoso com seus bens materiais*”. Problematizando esse ponto de vista, a pesquisa bibliográfica neste estudo observou que existem dados arqueológicos através do conceito de cacicado que mostram que o conceito de tribo não é absoluto na Amazônia. Os cacicados teriam existido em alguns pontos da Amazônia brasileira, por exemplo, na ilha do Marajó, onde se estabeleceu durante séculos um regime de dominação liderado por um ou vários cacicados em torno do lago de Arari no centro dessa ilha. Os dados empíricos obtidos em trabalhos de campo e pesquisas bibliográficas atualmente disponibilizadas tanto pela Etnologia como pela Ecologia cultural e Arqueologia reforçam, apesar de tudo, a presença do extremo teórico na bibliografia selecionada: o extremo de que não existiu Estado algum na Amazônia indígena brasileira, nem na floresta tropical. Nesse aspecto, os conceitos de tribo e cacicado são aparentemente convergentes.

Diante desses dois extremos (ideal e realidade dos dados bibliográficos), procuramos desenvolver imediatamente uma ligação reflexiva das ideias. Ao invés de assumir uma postura ceticista ou falsibilista do conhecimento, procuramos não descartar os elementos empíricos oferecidos pelas tradições intelectuais dominantes e competitivas, representadas pelos conceitos de tribo e cacicado. Deste modo, o *link* intermediário através da teoria gradativa do Estado é uma atitude progressiva e construtiva do conhecimento neste quadro, pois não joga fora o que já se publicou na bibliografia científica sobre este assunto. Não se propõe em nosso modelo começar a pesquisa do zero, visto que nosso método de trabalho se preocupa exatamente em reorganizar as ideias disponíveis da produção científica. Nessa direção, “*reciclamos*” os conceitos tradicionais dentro de uma nova metaestrutura organizacional das ideias aberta para recepcionar a produção científica das mais diferentes matrizes, garantindo oportunamente deste modo a possibilidade teórica intermediária nos estudos das populações indígenas da floresta tropical; neste caso através da hipótese do Estado-mínimo, que reformula a nossa concepção da ordem pública tradicionalmente extremada pela concepção hobbesiana do

poder representada pela dicotomia anarquia-Leviatã. Na reciclagem das ideias bibliográficas e conceituais, avaliamos finalmente que a filosofia quase positivista do contratualista Thomas Hobbes continua válida, mas não é absoluta na descrição da realidade. A mesma advertência vale para a doutrina da anarquia.

10. Referências

ARISTÓTELES. *A ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BUCHANAN, James. *The limits of liberty: between the anarchy and Leviathan*. The University of Chicago Press, 1975.

_____. *Economics: between predictive science and moral philosophy*. United States of America: Texas A & M University Economics series [compilado por Robert Tollison e Viktor Vanberg, n. 7, 1987].

BULL, Hedley. *A sociedade anárquica*. Brasília: UnB, 2002.

CARNEIRO, Robert. *A base ecológica dos cacicados amazônicos*. Revista de Arqueologia, n. 20, p. 117-154, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política* [s. l.]: Francisco Alves, 1990.

DOWNS, Anthony. *Teoria econômica da democracia*. São Paulo: Edusp, 1999.

DRENNAN, Robert. *Chiefdoms in northern South America*. Journal of World Prehistory, vol. 9, n. 3, 1995.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Escala, [s.d.]

FLANERRY, Kent; MARCUS, Joyce. *Formative mexican chiefdoms and the myth of the "Mother Culture"*. Journal of Anthropological Archaeology, n. 19, p. 1-37, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2009.

HART, Herbert. *O conceito de direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os pensadores.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOCKE, John. *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os pensadores.

LOWIE, Robert. *The tropical forest: an introduction*. In: Handbook of South American Indians. Julian Steward (editor). Cooper Square Publishers, INC, New York, vol. 3: the tropical forest tribes, 1963.

MEGGERS, Betty. *Amazonia: man and culture in a counterfield paradise*. Chicago: Aldine, 1971.

MAGALHÃES, Marcos. *Política e Estado na Amazônia antiga*. Belém: Amazônia Ci. & Desenv. v. 2, n. 3, julho-dezembro, 2006.

MONTARROYOS, Heraldo. *A anarquia ordenada e suas regras de decisão: uma concepção da emergência da cooperação social*. São Paulo: USP, 2006. Teses e dissertações, disponível em: www.usp.br (FFLCH).

_____. *Arqueologia do Estado: a hipótese do meio-termo na história política dos povos indígenas da Amazônia*: Campinas, Unicamp, Revista Historiaehistoria, 2009.

_____. *História da ecologia cultural na Amazônia: uma reconstrução epistemológica*. Campinas: Unicamp, revista Historiaehistoria, 2009.

MYERS, Thomas. *Agricultural limitations of the Amazon in theory and practice*. World Archaeology, v. 24, n. 1: "The humid tropics", p. 82-87, 1992.

NOELLI, Francisco; FERREIRA, Lucio Menezes. *A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira*. Rio de Janeiro: História, Ciências e Saúde, vol. 14, p. 1239-69, 2007.

ROOSEVELT, Anna. *Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia*. In: Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia. Org.:Walter Neves. Belém: Museu Emilio Goeldi, 1991.

SCHAAN, Denise P. *Os filhos da serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da ilha do Marajó*. Revista Journal of South American Archaeology, n. 1, p. 50-6, 2007.

Submetido em 2011-12-16

Aceito em 2012-02-23