

O ESTADO ULTRAMÍNIMO DOS APINAGÉS NO PASSADO REMOTO: Entre a anarquia e o Leviatã

Heraldo Elías de Moura Montarroyos

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA, Marabá/PA, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-5716-3781>

elias@unifesspa.edu.br

RESUMO

O objetivo desse artigo é conhecer a estrutura política das comunidades indígenas apinagés do passado remoto, fazendo uma releitura técnica do material etnográfico selecionado com o auxílio de dois procedimentos epistemológicos que investigam a presença das variáveis da Teoria Geral Estado e a intensidade lógica do poder político local. O resultado obtido com esses dois procedimentos sugere três hipóteses inéditas que realçam a possibilidade de ter existido nas comunidades apinagés um Estado nativo, ultramínimo, solidarista, e resiliente entre o século XVIII e a década de 1930.

PALAVRAS-CHAVE: Apinagé; Brasil; Estado; População indígena; Sistema político.

THE ULTRA-MINIMAL STATE OF APINAGÉS IN THE REMOTE PAST: Between anarchy and Leviathan

| 1

ABSTRACT

The objective of this investigation is to know the political structure of the apinagé indigenous communities of the remote past, making a technical re-reading of the selected ethnographic material with the help of two epistemological procedures that identify the presence of the variables of the General Theory of State and the logical intensity of power local politician. The result obtained suggests three new hypotheses that highlight the possibility that a native, ultra minimal, solidarist, and resilient State existed in the apinagé communities between the 18th century and the 1930s.

KEYWORDS: Apinagé; Brazil; Indigenous peoples; Political system; State.

EL ESTADO ULTRAMINIMO DE LOS APINAGES EN EL PASADO REMOTO: Entre la anarquía y el Leviatán

RESUMEN

El objetivo de este artículo es conocer la estructura política de las comunidades indígenas Apinagé del pasado remoto, realizando una relectura técnica del material etnográfico seleccionado con la ayuda de dos procedimientos epistemológicos que investigan la presencia de las variables de la Teoría General Estado y la intensidad lógica del poder político local. El resultado obtenido con estos dos procedimientos sugiere tres nuevas hipótesis que destacan la posibilidad de que existiera un Estado nativo, ultra-mínimo, solidario y resiliente en las comunidades de Apinagé entre el siglo XVIII y la década de 1930.

PALABRAS CLAVE: Apinagé; Brasil; Estado; Población indígena; Sistema político.

Artigo submetido ao sistema de similaridade

Submetido em: 09/09/2022 – Aprovado em: 25/02/2023 – Publicado em: 31/05/2023

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional.

1 - INTRODUÇÃO

Essa investigação epistemológica pretende conhecer a estrutura política das comunidades indígenas apinagés no passado remoto, desenvolvendo uma releitura técnica sobre o material etnográfico do pesquisador Kurt Nimuendaju que registrou a história, a cultura e a organização social dessas comunidades particularmente entre o século XVIII e a década de 1930. Três perguntas devem ser respondidas nessa direção: as comunidades apinagés teriam desenvolvido uma organização estatal no passado remoto? Ou foram intencionalmente contra o Estado? Ou eram politicamente deficientes e por isso não tiveram condições de criar o seu próprio Estado nativo? A fim de responder a essas questões, a releitura técnica desse artigo desenvolve dois procedimentos epistemológicos que não são utilizados regularmente nas pesquisas indigenistas. O primeiro procedimento faz o *checklist* das variáveis da Teoria Geral do Estado e avalia sistematicamente dessa forma se havia ou não uma organização estatal nativa entre os apinagés. O segundo procedimento epistemológico classifica a intensidade lógica do poder político local testando empiricamente a gradação de minha autoria que descreve o Estado-zero, o Estado-mínimo e o Estado-máximo.

2 - O PODER POLÍTICO NAS COMUNIDADES INDÍGENAS: TUDO OU NADA!

| 3

As tradições de pesquisa anarquista e leviatânica afirmam que não existem na floresta tropical testemunhos arqueológicos, condições ecológicas favoráveis e relatos etnohistóricos sugerindo a existência de um Estado nativo, antes e durante a colonização portuguesa. Porém, ao defendem coincidentemente essa tese política essas duas tradições de pesquisa extremistas não costumam desenvolver o *checklist* das variáveis da Teoria Geral do Estado com relação aos dados empíricos disponíveis, embora estejam analisando exatamente a presença ou ausência de um Estado nativo!

Outro procedimento habitual nessas duas tradições de pesquisas indigenistas é tratar as variáveis políticas da Teoria Geral do Estado (povo, território, nação, governo, soberania, sistema representativo etc.) como dependentes da Natureza e da Cultura. De um lado, os antropólogos naturalistas afirmam que os fatores ecológicos limitaram a expansão da estrutura política dos indígenas antes da chegada dos portugueses, consequentemente o Estado nativo não achou condições objetivas para nascer e prosperar. De outro lado, os antropólogos culturalistas consideram que a cultura de cada povo determinou a origem de todos os problemas e também as soluções da vida cotidiana dos indígenas no passado remoto. Haveria, portanto, uma anarquia cultural onde as relações comerciais, matrimoniais e sociais seriam conduzidas e resolvidas apenas por meio dos valores culturais compartilhados pelos agentes sociais envolvidos nas relações domésticas e estrangeiras, mas fundamentalmente sem a presença de um poder público que nesse contexto teórico sequer existiria.

Também não se cogita nessas duas tradições de pesquisa extremistas a hipótese minimalista do poder entre o Estado-zero da anarquia e o Estado-máximo do Leviatã. Essa lacuna metodológica se mantém nas pesquisas científicas porque os indigenistas não reconheceram até o presente momento a possibilidade de existirem situações políticas discretas, híbridas e intermediárias que contribuiriam na investigação de um possível Estado-mínimo nativo da floresta tropical.

Conforme avaliou o etnólogo Pierre Clastres (1979) a Etnologia varia tradicionalmente entre dois polos de interpretação do poder: anarquismo e despotismo. No primeiro polo, anarquismo, as “sociedades primitivas” [conforme expressão original do autor] são desprovidas na sua maior parte de qualquer forma real de organização política; portanto, apresentariam ausência de um órgão oficial de poder; seriam sociedades estagnadas; e manteriam um estilo de vida pré-político. No segundo polo, despotismo, uma minoria das sociedades indígenas superou a anarquia e conseguiu desenvolver instituições políticas autênticas, organizadas formalmente em torno do poder central autoritário, o Estado, como aconteceu entre os Incas. O etnólogo lembrou que: “a América do Sul oferece uma ilustração marcada dessa tendência para inscrever as sociedades primitivas no quadro dessa macrotipologia dualista: ao separatismo anárquico da maioria das sociedades índias opõe-se a massividade da organização inca, império totalitário do passado” (CLASTRES, 1979, p.26).

Como diferencial, o etnólogo Clastres (1979) refutou a tradição etnocêntrica que trata os indígenas como deficientes políticos, incapazes de criar um Estado policialesco. Essa tradição ideológica considera geralmente que as tribos indígenas “não seriam completamente verdadeiras sociedades porque não eram policiadas e subsistiam na experiência, talvez dolorosa, de uma carência [...] de Estado que tentariam sempre em vão preencher” (1979, conclusão). Nesse contexto, o “poder político tendia para zero” (CLASTRES, 1979 p. 10).

Criticando a abordagem simplista do poder, Clastres (1979) argumentou que o poder político como força de coerção (do tipo manda-obedece) “não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um caso particular, uma realização concreta do poder político em certas culturas, como a ocidental (que não é naturalmente a única)”. E ressaltou que “não há [...] razão científica alguma em privilegiar esta modalidade particular do poder para dela fazer o ponto de referência e o princípio de explicação de outras modalidades diferentes”. O etnólogo lembrou que “nas sociedades onde está ausente a instituição política (por exemplo, onde não existem chefes), mesmo aí o político está presente, mesmo aí se põe a questão do poder[...]”. A conclusão disso tudo, segundo o autor, é que “pode-se pensar o político sem a violência”, mas não se pode imaginar “o social sem o político”; ou seja “não existem sociedades sem poder” (CLASTRES, 1979, p. 21).

Em sua proposta original, Clastres (1979) atribuiu à virtude cultural dos indígenas da floresta tropical a iniciativa de criar um desenho institucional arrojado, racional e complexo que neutralizaria o risco de surgir um poder

despótico ou tirânico na comunidade. Na prática, as “tribos” indígenas brasileiras não desenvolveram um Estado autóctone porque a cultura local tinha aversão ao risco de aparecer um poder político excessivo. Por esse motivo, generalizou-se na floresta tropical um padrão institucional anarquista onde o chefe não exercia autoridade alguma, não possuía qualquer poder de coerção, e não empregava meios oficiais para dar ordens (CLASTRES, 1979, p. 199). Por isso, nunca houve na floresta tropical “um rei”, mas “um chefe que não era chefe de Estado” (CLASTRES, 1979, p. 199).

Infelizmente, mesmo tendo apresentado uma interpretação inovadora na Etnologia, Clastres (1979) não reconheceu e não refutou a possibilidade de haver uma organização política intermediária entre a anarquia e o Estado-máximo. Seu procedimento crítico foi direcionado contra o Estado leviatânico e finalmente se acomodou na teoria anarquista.

Ao que tudo indica, o ilustre etnólogo francês ignorou deliberadamente uma extensa bibliografia disponível relacionada com a possibilidade intermediária do poder, discutida seriamente pelos pensadores neoliberais e neocontratualistas, dentre eles, Buchanan (1975), Rawls (1981), Nozick (1991), Friedman (2014), Hayek (1960), entre outros, que estavam à sua disposição na década de 1960 em diante.

Em outra perspectiva teórico-metodológica, verifica-se também que os pesquisadores leviatânicos superestimam a figura do Estado-máximo que é considerado uma estratégia racional adotada pelos seres humanos tendo em vista garantir a ordem e produzir benfeitorias sociais.

Na opinião dos leviatânicos, o Estado-máximo é uma tecnologia institucional capaz de neutralizar o risco de ressurgimento do estado de natureza. A filosofia leviatânica explica nesse sentido que no estado de natureza não existem condições institucionais favoráveis para prosperar a indústria, a agricultura, a navegação, o comércio e outros refinamentos da civilização, pois o planejamento e a capacidade inventiva de cada um estariam comprometidos pelo medo e pela insegurança generalizados num contexto em que não existem regras públicas limitando as condutas agressivas e egoístas da população. Na ausência do poder público predominaria, portanto, o poder privado com a esperteza, a violência e a malandragem dos indivíduos. Consequentemente, as noções de certo e errado, justo e injusto, não teriam vez no estado de natureza hobbesiano pois não haveriam parâmetros legislativos e judiciários universais, pré-fixados pela comunidade.

Tentando escapar desse ambiente quase caótico, Hobbes (1979) imaginou que os indivíduos celebrariam racionalmente um pacto social que resultaria na instituição de um Estado forte, intervencionista e paternalista, denominado Leviatã.

Igualmente na teoria evolucionista o maximalismo do poder tem presença garantida e aparece no topo da sequência bando-tribo-chefia- Estado.

A teoria evolucionista afirma que no primeiro momento histórico haveriam “bandos”, representados por grupos de caçadores-coletores, predestinados ao

“primitivismo” com estilo de vida nômade e anarquismo político.

O nomadismo seria uma estratégia praticada com o objetivo de encontrar novas fontes de recursos naturais e melhor acomodação ambiental. Ao mesmo tempo, a política anarquista priorizaria a solidariedade e o respeito mútuo entre os habitantes do grupo.

No segundo momento histórico, segundo a teoria evolucionista, surgiriam as “tribos” onde as relações de poder continuariam sendo igualitárias e não existiriam órgãos especializados de governo, nem instituições políticas formais. Existiriam inclusive pessoas com elevado status social, mas essa diferença não seria institucionalizada.

Os conflitos individuais seriam resolvidos pelas próprias partes, vítima e agressor, mas essa liberdade extrema certamente aumentaria o risco de desintegração da sociedade; por isso, a fiscalização dos vizinhos e o temor generalizado de que a comunidade poderia ser conquistada a qualquer momento pelos estrangeiros induziria as pessoas a buscarem formas alternativas de solução de conflitos, no sentido de evitarem o perigo da desintegração social.

Na economia dessa mesma sociedade, a divisão do trabalho garantiria a produção familiar em pequena e média escala; e dependendo da riqueza do solo e da estabilidade da Natureza local os indivíduos se especializariam na caça e coleta de plantas e frutos.

Entre as tribos podia surgir, além disso, o fenômeno pantribal. Segundo o antropólogo evolucionista Elman Service (1962), a solidariedade motivaria o surgimento de uma associação não residencial que teria propósitos e funções corporativas. A comunidade pantribal seria representada geralmente por clans e alianças militares (DIEHL, 1973, p. 12).

No terceiro momento histórico do evolucionismo, apareceria o “cacicado” (no inglês, *chiefdoms*: chefatura) controlado por um chefe regional. A história científica do cacicado especificamente na Amazônia começou no final da década de 1940, com Julian Steward (1948) que apresentou essa unidade política como representativa do Caribe; enquanto o Estado simbolizava a região andina; a tribo representava as organizações autônomas da floresta tropical; e os bandos representava os tipos marginais vagando pela floresta tropical.

Com essa classificatória Steward (1948) reforçou a crença pessimista de que não existia um ambiente natural adequado para prosperar o sistema do cacicado na região amazônica.

Algum tempo depois, o antropólogo Robert Carneiro alertou que a teoria de Steward (1948) “não estava muito a par de que cacicados de magnitude considerável floresciam ao longo do rio Amazonas quando europeus o exploraram pela primeira vez” (CARNEIRO, 2007, p. 119).

Mais adiante, na década de 1950 o antropólogo Karlevo Oberg (1955) explicou que os cacicados eram unidades políticas formadas por várias aldeias, governadas por um chefe supremo, acompanhado de sublíderes locais. O mesmo antropólogo considerou que os chefes tinham poderes judiciais para resolver disputas e punir os culpados com pena de morte; além de ter o poder

militar, convocando homens e mantimentos para a guerra (CARNEIRO, 2007, p. 118).

Até a década de 1970 os evolucionistas culturais afirmavam que o cacicado na região amazônica dificilmente se transformaria num Estado nativo devido aos fatores naturais limitantes; especialmente: excesso de chuvas que destrói a capa fértil do solo indispensável ao progresso da agricultura; e dispersão geográfica das fontes proteicas de origem animal que determinava por isso um estilo de vida nômade desfavorável ao surgimento da civilização sedentária, agrícola, concentrada demograficamente, urbanizada e finalmente estatizada.

Até 1970, o antropólogo Robert Carneiro (2007, p. 127) lembrou que “todos os participantes do grande debate proteico [...] concordavam perfeitamente em uma coisa. Para se desenvolver como cacicado, uma sociedade precisa possuir uma fonte de proteína substancial e essencialmente imóvel”. Portanto, “qualquer sociedade que dependesse da caça para a maior parte de sua proteína não seria uma boa candidata para se ter um cacicado”.

Depois de 1970, os leviatânicos mudaram a retórica “pessimista” (que dizia que as condições ecológicas não eram propícias ao surgimento de um Estado nativo) e aceitaram uma nova abordagem, “otimista”, na Amazônia, acreditando que alguns cacicados poderiam ter surgido na várzea dos grandes rios, onde as condições ambientais favoreciam o desenvolvimento da agricultura, ainda que fosse sazonalmente.

Na fase “otimista” da história do “quase Estado” amazônico, ou cacicado, a arqueóloga Meggers (1987) resgatou os relatos dos viajantes e concluiu que a existência dessa unidade política entre os indígenas omáguas e tapajós [ainda encontrados no século XVII] “parecia refletir a situação favorável da várzea”, especialmente quando baixavam as águas dos rios num período aproximado de seis meses (MEGGERS, 1987, p. 195-96). Detalhando a estrutura política desses dois cacicados que foram registrados pelos primeiros navegadores do Rio Amazonas, no século XVII, a arqueóloga Meggers (1987, p.198) observou eles eram governados por chefes supremos que tinham poder de mandar e de exigir obediência.

Anne Roosevelt (na década de 1980), outra arqueóloga, investigou por sua vez a existência de outro possível cacicado, no arquipélago de Marajó, na foz do Amazonas, e concluiu que essa unidade política teria surgido numa época bem posterior aos cacicados do Peru.

Roosevelt (1980) imaginou inclusive que a população marajoara teria entre 100 e 200 mil pessoas no passado pré-colonial; “e no seu entusiasmo, sem limites, [estava] pronta para dizer que poderia ser um milhão” (CARNEIRO, 2007, p. 136).

Pouco tempo depois, na década de 1990, Roosevelt mudou de ideia, dizendo que não tinha certeza de que existiram cacicados na ilha do Marajó, e admitiu que o nível de hierarquia política e de centralização do poder na sociedade marajoara ainda era uma questão incerta. Em sua avaliação, o

material arqueológico não permitia especular com profundidade se havia ou não um governo centralizado na ilha do Marajó no período pré-colonial (CARNEIRO, 2007, p. 137).

O cacicado em diversos lugares do planeta liderou uma revolução “neolítica” ou agrícola que antecede teoricamente o aparecimento de um Estado nativo. A esse respeito existem duas interpretações correntes.

A primeira interpretação diz que o poder autoritário do super cacique protegia e forçava o desenvolvimento da agricultura e de outras atividades econômicas esperando com essa atitude receber o excedente da produção dos governados. Por sua vez, os governados depositavam confiança no poder do grande chefe com a expectativa de receber dele proteção, ordem, segurança, justiça e outros bens institucionais; que apesar de serem ofertados despoticamente ajudariam a sobrevivência no estado de natureza hobbesiano regional, onde todos se achavam abandonados e vulneráveis ao ataque dos oportunistas.

A segunda interpretação considera que o super chefe tinha prestígio social elevado; não era autoritário; nem excessivamente rico; contudo, acumulava posses e presentes que ganhava dos parceiros políticos e admiradores. Notadamente, nessa interpretação, o super cacique exercia a função de mediador e facilitador das trocas regionais entre tribos diversas que estavam sob a sua coordenação internacional ou recebiam dele a sua proteção militar (cf. DIEHL, 1973, p. 13- 14).

Na avaliação categórica dos evolucionistas culturais cacicado não é Estado. É um quase Estado, mesmo possuindo claramente, em minha avaliação, todas as variáveis da Teoria Geral do Estado e o grau máximo de poder.

Os evolucionistas culturais reconhecem a existência do Estado quando estão presentes todas as variáveis maximalistas do poder. Especificamente em relação à estrutura conceitual do cacicado falta uma variável ambiental decisiva: a ecologia urbana, ou seja, uma cidade onde se concentraria numerosa população heterogênea com diferentes interesses de classes e ideologias.

Explica a teoria do antropólogo do Gordon Child compartilhada por Elman Service (1975) em sua obra “A origem do Estado e da Civilização” (cf. ARCURI, 2007, p. 307) que o Estado apareceria na passagem da Revolução agrícola para a Revolução urbana.

Na Revolução neolítica ou agrícola acontece a transição da economia da caça e coleta para a agricultura. Ao longo desse processo, os indivíduos desistem do estilo de vida nômade e adotam o sedentarismo com a fixação residencial mais duradoura na mesma área geográfica. Por conseguinte, as famílias aumentam a sua prole; surgem novas comunidades; e o estilo de vida sedentário se populariza numa área mais extensa que as tribos. Tais mudanças definem o cenário ideal para a divisão do trabalho ficar mais complexa, atraindo trabalhadores que não seriam da família do proprietário rural.

Com o passar do tempo a Revolução neolítica atingiria o seu ponto de saturação e daria vez à Revolução urbana onde apareceria finalmente o Estado-

máximo. Nesse processo histórico o antropólogo Child usou o termo “urbano” referindo-se a uma série de mudanças qualitativas e interconectadas. Mas ressaltou que a cidade seria apenas um componente do processo geral das sociedades complexas onde surgiria o Estado nativo. O termo urbano não se restringiria obrigatoriamente ao surgimento de cidades, embora esse aspecto histórico seja preferido entre os antropólogos e arqueólogos.

Na Revolução urbana, as cidades surgem como áreas extensas que hospedam uma gigantesca população. A escrita, a aritmética, a geometria e a astronomia tornavam-se mais complexas nesses lugares. Existiam praças, ruas, feiras, áreas de lazer, centros religiosos, cemitérios, e monumentos públicos que simbolizam a autoridade dos governantes bancados pelos impostos que incidiam sobre a produção e a circulação de alimentos e de artefatos do campo e da cidade. Na paisagem rural, por sua vez, chamavam a atenção os sistemas de controle de água que favoreciam a irrigação da agricultura em larga escala (DIEHL, 1973, p. 21).

Conforme definiu o antropólogo Elman Service (1962), em sua fase inicial o Estado “primitivo” já governaria extenso território e numerosa população com milhões de habitantes. Não raramente o Estado “primitivo” realizava operações imperialistas, que expandiam a dominação em novos lugares e sobre diferentes culturas e populações. Nessa primeira fase da civilização estatal, haveria também uma sociedade dividida em duas classes sociais. A classe alta tinha militares, políticos, parentes do governante, líderes religiosos, funcionários públicos, legisladores, comerciantes bem sucedidos, etc. A classe baixa compreendia trabalhadores rurais e urbanos, escravos e servos (DIEHL, 1973, p. 17).

3 - AS VARIÁVEIS DA TEORIA GERAL DO ESTADO

O Estado é uma ordem soberana que se destina produzir bem público para o povo que vive no seu território. O Estado representa e defende política e juridicamente o direito dos cidadãos e das organizações sociais em dado território. É, portanto, um poder público, do povo, de todos os cidadãos; e atende essencialmente à necessidade estratégica de unificação da sociedade local (DALLARI, 2016, p. 85).

Quatro aspectos identificam a soberania do Estado: é una, ou seja, não existem duas soberanias convivendo no mesmo território; é indivisível, ou seja, não pode ser fragmentada; é inalienável, ou seja, não se vende nem transfere; por último é imprescritível, ou seja, não tem prazo de validade (DALLARI, 2016, p. 86-87).

Juntamente com a soberania, o território é outra variável clássica da Teoria Geral do Estado. Sobre esse aspecto, adverte o princípio da impenetrabilidade que não podem coexistir no mesmo lugar, ao mesmo tempo, duas ou mais soberanias sobrepostas. É a partir do território, portanto, que surge

a fronteira do Estado, estabelecida informalmente pelo costume, ou formalmente pelos tratados internacionais (DALLARI, 2016, p. 96).

O governo é outra variável do Estado. Ela descreve a competência de um corpo funcional administrando os meios de produção do bem público. Aristóteles, por exemplo, classificou as formas de governo observando a quantidade de governantes. Sua classificação apontou que: na realeza um só indivíduo governa; na aristocracia o governo é de um grupo relativamente reduzido em relação ao todo; e na democracia ou república o governo é exercido em nome do povo ou da vontade geral.

Segundo Aristóteles (2003), cada uma dessas formas governo poderia sofrer degeneração quando o governante deixasse de lado o interesse geral e passasse a decidir conforme as conveniências pessoais. Nesse caso, as formas puras de governo se tornariam impuras. A realeza se degeneraria em tirania; a aristocracia, em oligarquia; e a democracia, em demagogia. Mais tarde, no século XVIII, Montesquieu afirmou que no governo republicano o povo possui o poder soberano; no governo monárquico um indivíduo governa obedecendo leis fixas; por último, no governo despótico o líder governa arbitrariamente, sem limites legais (DALLARI, 2016, p. 223). Na prática, os governantes enfrentam o desafio de equilibrar necessidade e viabilidade econômica do bem público. Outro desafio é equilibrar os interesses individuais com os interesses coletivos. Também é preciso compatibilizar a liberdade dos cidadãos com o poder dos governantes (DALLARI, 2016, p. 130).

Nação e Povo também são variáveis clássicas do Estado. Povo é o conjunto de cidadãos portadores de direitos e deveres; “é o elemento que dá condições ao Estado para formar e externar uma vontade” (DALLARI, 2016, p. 103). A nação, por outro lado, é um dado antropológico que se refere à determinada comunidade histórico-cultural dotada de valores e tradições que identificam a personalidade do povo (DALLARI, 2016, p. 100).

Complementando essas duas variáveis, existe uma terceira, denominada população, representando o montante de indivíduos que moram no território administrado pelo Estado. Na sequência aparece espontaneamente a variável sociedade. Sua finalidade é o bem comum. Por esse motivo “busca a criação de condições que permitam a cada homem e a cada grupo social a consecução de seus respectivos fins particulares” (DALLARI, 2016, p. 35). Sobre essa variável, o jurista Dalmo Dallari (2016, p. 51) alertou que em todas as épocas e lugares ocorrem conflitos tornando “necessária a intervenção de uma vontade preponderante para preservar a unidade ordenada em função dos fins sociais”.

A Teoria Geral do Estado afirma que é normal e necessário haver muitos órgãos administrativos exercendo o poder soberano (DALLARI, 2016, p. 214). Esses órgãos podem ser operacionalmente separados em três funções (legislativa, executiva e judiciária). A interrelação desses três poderes faz surgir mais outra variável do Estado: o sistema de freios e contrapesos, que tem a função de frear e equilibrar o poder com a intervenção de um outro poder. Sobre esse fenômeno institucional a Teoria Geral explica que os atos do Estado podem

ser de duas espécies: gerais e especiais (DALLARI, 2016, p. 217). Os atos gerais são produzidos pelo Poder Legislativo quando edita normas abstratas. Os atos específicos, por outro lado, representam as iniciativas do Poder Executivo que dispõe de meios concretos para agir legalmente e conforme previu a vontade abstrata do Legislador (DALLARI, 2016, p. 217). Entretanto, se houver exorbitância dos Poderes Executivo e Legislativo é previsível a intervenção do Poder Judiciário fiscalizando e obrigando cada um a permanecer nos limites de suas competências originais (DALLARI, 2016, p. 217).

4 - GRAUS DO PODER POLÍTICO

No Estado-zero existe absoluta liberdade privada e nenhuma externalidade pública ou heteronomia impondo obediência nas pessoas. A ordem social é obtida espontaneamente através da solidariedade e da boa vontade de cada um. Predomina a autonomia e o máximo de responsabilidade ética dos indivíduos, das famílias e das organizações locais.

De acordo com Bakunin (1975), Proudhon (s.d.), e Kropotkin (2009), a sociedade anárquica permitiria aos indivíduos, politicamente iguais, usufruírem diretamente dos benefícios do seu próprio trabalho. As organizações locais também poderiam ser conduzidas livremente pelos cidadãos e se juntariam espontaneamente a outras organizações através da simpatia e convergência dos interesses comuns até formarem finalmente uma instituição internacional democrática, sem Estado, e sem exploração do Homem pelo Homem (cf. DALLARI, 2016, p. 48-49).

Nem sempre o ambiente social é de paz, boa-vontade, de assistência mútua e de respeito à vida e liberdade. Por isso, o Estado-zero pode surgir de outra forma, com a violência e a desordem dos indivíduos caracterizando a anarquia desordenada. Nesse contexto, não como há um poder público controlando o egoísmo e o medo das pessoas, a previsão é que a desordem se agrava até se tornar caos completo.

Em outro extremo institucional, funciona o máximo de intervenção do Estado com o mínimo de liberdade privada e social. Destaca-se a figura autoritária do Leviatã realizando o que ele julga melhor e necessário para a preservação da paz e da segurança pública da sua comunidade sem prestar contas a ninguém (HOBBS, 1979, cap. 18). Os maximalistas “dão ao Estado a condição de fonte da moral, onipotente e onipresente, não tolerando qualquer comportamento que não esteja rigorosamente de acordo com a sua moral oficial”. Na prática, a orientação maximalista “leva à supremacia absoluta dos governantes que assumem a direção do Estado” (DALLARI, 2016, p. 109).

Compartilhando essa filosofia pública as teorias dos fins expansivos defendem o crescimento desmesurado do Estado a tal ponto que anula o direito individual. Essas teorias estão na base dos governos totalitários e exaltam “como bem supremo o desenvolvimento material, mesmo que isso se obtenha com o sacrifício da liberdade e de outros valores fundamentais da pessoa humana”

(DALLARI, 2016, p. 109).

Em outra situação mais grave do poder público aparece o Estado ultra maximalista. Diversos filósofos como Aristóteles (2001; 2003), La Boétie (2017), Locke (1983) e Rousseau (2011) descreveram o homem tirânico tirando violentamente os direitos fundamentais dos subordinados.

Aristóteles, na obra “A Política” (2003, cap. VIII, § 7) afirmou que a tirania traz da oligarquia as suas desconfianças contra o povo, e por esse motivo procura tirar-lhe as armas. Nesse sentido, “incomodar a população; expulsar da cidade os cidadãos e dispersá-los por todos os lados, trata-se de um processo comum da oligarquia e da tirania”. Com a democracia, por sua vez, a tirania possuiria em comum o fato de promover “uma guerra incessante aos ricos, prejudicá-los por todos os modos ocultos e patentes, e condená-los ao exílio como rivais e inimigos do poder”.

Entre o maximalismo e o absentéismo estatal, entre a anarquia e o Leviatã, aparece o grau intermediário do poder onde funciona o mínimo de intervenção do poder público e o máximo de liberdade privada e social.

As teorias que aplicam a fórmula minimalista tratam dos fins limitados do Estado (DALLARI, 2016, p. 109) e defendem a redução do poder público em diversas atividades, principalmente econômica na visão dos neoliberais.

O poder do Estado-mínimo não é extravagante, nem ausente. Existe, aqui, o meio-termo teórico, a mediania do poder público, a moderação política. Filósofos neocontratualistas como Robert Nozick denominaram esse grau intermediário do poder de minarquia.

Os minimalistas atribuem ao Estado a tarefas de preservação da segurança dos indivíduos, por isso utilizam a expressão Estado vigilante ou protetor (DALLARI, 2016, p. 109).

Outros minimalistas privilegiam a liberdade máxima dos indivíduos com a garantia dos direitos fundamentais (cf. DALLARI, 2016, p. 109). A expectativa dos teóricos garantistas é que o Estado seja um aplicador rigoroso do Direito e nada mais do que isso. Nessa abordagem, configura-se uma concepção formalista do Direito, pois o que interessa é tão somente a obediência às normas válidas (DALLARI, 2016, p. 109).

O minimalista James Buchanan (1975), por exemplo, sintetizou as virtudes da anarquia moral e do Leviatã propondo o conceito de anarquia ordenada [dentro da Lei]. Buchanan (1975) reconheceu que a anarquia moral precisa da liberdade, da autonomia, e da responsabilidade do sujeito; ao mesmo tempo, o Leviatã, apesar dos abusos, tem habilidade para produzir leis e fiscalizar a ordem. A anarquia positivada buchianiana seria, portanto, uma síntese das virtudes da anarquia moral e do Leviatã. Desenvolvendo o sincretismo metodológico Buchanan (1975) imaginou um tipo de contrato civil onde tudo poderia ser realizado pelos cidadãos nos limites de determinada Lei permissiva. As normas positivas deveriam sobretudo delegar o máximo de liberdade aos indivíduos e garantir o mínimo de intervenção do Leviatã. Exemplo dessa proposta acontece com a Lei de arbitragem brasileira, de 1996, que

autoriza as partes conflitantes a resolverem os seus conflitos econômicos ou patrimoniais disponíveis com a ajuda de um árbitro, cidadão comum, que se transforma num juiz de fato e direito. No final desse procedimento, o acordo arbitral obtém o mesmo valor jurídico e força moral de uma sentença proferida pelo Poder Judiciário.

Outro neocontratualista, Robert Nozick (1991), reinterpreto o estado de natureza lockeano onde hipoteticamente todos viveriam em liberdade e respeitariam o direito dos outros. Entretanto, Nozick lembrou que o próprio Locke (1983) viu no estado de natureza o risco de surgir a desordem hobbesiana, pois não existiriam critérios universais para solucionar conflitos particulares e sociais. Procurando neutralizar o risco da desordem e da injustiça, Locke (1983) recomendou a instalação de um Estado civil. Antes disso, Nozick (1991) imaginou em sua releitura neocontratualista que os indivíduos pagariam os serviços de alguma associação de proteção mútua especializada no serviço de segurança pessoal e patrimonial. Entretanto, com o passar do tempo, as regras adotadas pelas agências entrariam em colisão porque não existia um padrão universal no estado de natureza. Para resolver esse quadro conflituoso decidiram as agências de proteção mútua contratar, conjuntamente, um terceiro tribunal para o qual poderiam recorrer quando os juízos particulares entrassem eventualmente em conflito (NOZICK, 1991, p 31). Dessa forma, surgiria uma estrutura judiciária que ficaria à disposição das agências contraentes. Nozick chamou essa estrutura coletiva e consensual de “estado ultramínimo”. Segundo o autor, o Estado ultramínimo garantiria a legitimidade dos acordos arbitrais firmados entre os sócios num ambiente descentralizado que valorizaria a autonomia das partes conflitantes, tendo em vista a produção consensual da justiça privada. Entretanto, faltava algo essencial nisso tudo: o poder de obrigar os clientes a cumprirem os acordos consensuais.

Nozick (1991, p. 39) admitiu que “o Estado reivindica o monopólio de decidir quem pode usar a força e quando”. Essa é uma “condição necessária que o sistema de agências privadas [...] aparentemente não atende (NOZICK, 1991, p. 39). “Uma condição necessária à existência do Estado [...] é unir todos aqueles que [...] usaram a força sem a sua permissão expressa” (NOZICK, 1991, p.39).

O mesmo autor deixou claro que o sistema das agências ainda não era um Estado porque apenas aqueles “que pagavam pela proteção a recebiam” (NOZICK, 1991). Mais grave ainda, Nozick notou que os direitos individuais seriam tratados como bens econômicos, “à maneira como acontece com outros bens importantes como alimentos e roupas”. Essa realidade não condiz com a natureza universalista e cidadã do Estado, segundo Nozick (1991, p. 40), porque “todas as pessoas que vivam ou estejam viajando dentro de suas fronteiras geográficas, obtêm (ou pelo menos têm o direito de obter) a sua proteção”.

Nozick (1991) reconheceu que a agência judiciária consensualmente dominante entre os sócios, que chamou de Estado ultramínimo, ainda era um Estado imperfeito, outras vezes diz que nem era Estado, porque se preocupava apenas com a defesa dos direitos daqueles que pagavam pelos serviços de

proteção pessoal. Confirmando essa crítica, Nozick (1991, p. 31) observou que “da anarquia gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão do trabalho, pressões do mercado, economias de escala e do autointeresse racional surge algo que se assemelha muito a um Estado-mínimo, ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos”.

Em sua teoria gradualista do poder, o Estado-mínimo ficaria, portanto, entre o Estado-máximo e o Estado ultramínimo. De um lado, a teoria minimalista deve evitar o tempo todo o Estado-máximo porque a máquina pública nesse nível de autoridade é coercitiva e obriga os cidadãos a ajudarem pessoas que não conhecem (por exemplo, através das políticas assistenciais), ou proíbe atividades particulares que as pessoas desejam fazer exclusivamente pensando no seu próprio bem ou em sua proteção pessoal. De acordo com Nozick (1991), nenhum Estado mais poderoso ou extenso que o Estado-mínimo é justificável. De outro lado, a sua teoria não pode mais repetir a experiência aleatória das agências de proteção mútua do estado de natureza, que protegendo algumas pessoas e não todos aqueles situados na mesma comunidade política.

Entre esses dois extremos, a função do Estado-mínimo seria proteger todos os cidadãos (que não são clientes) do roubo, da fraude, e da violência, e também garantir a fiscalização da ordem contratual.

Fugindo do Leviatã e também da anarquia, Nozick (1991) procurou mostrar filosoficamente que o Estado poderia funcionar virtuosamente sem necessariamente violar direitos fundamentais; nesse sentido, procurou conciliar o anarquismo com a teoria do Estado criando finalmente um ambiente minarquista.

Em sua proposta equilibrada Nozick (1991) disse que sua teoria seria convidativa para muitos revolucionários e utopistas, porque defendia o máximo de liberdade com o mínimo de intervenção do Estado.

Além de ser privatista, conforme pensou Nozick, o Estado ultramínimo também pode ser em minha avaliação socialista e solidarista.

O Estado ultramínimo socialista não foi identificado pelos filósofos Marx & Engels (2008) quando projetaram o “definhamento” histórico da ditadura do Leviatã socialista na direção do comunismo. Entretanto, o “definhamento” implica intuitivamente em meu ponto de vista a gradação decrescente do poder público que começa no grau máximo da ditadura socialista, com medidas centralizadoras e despóticas; passa por graus intermediários; e finalmente se acomoda no grau zero do comunismo onde predominaria a liberdade total dos indivíduos e da sociedade. Confirmando essa intuição lógica, a teoria marxista pressupõe uma gradação decrescente do poder político quando imagina que o governo revolucionário vai destruir sistematicamente ao longo do tempo as relações de produção capitalista e os antagonismos de classes; e no lugar da antiga sociedade burguesa surgirá uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos (“Manifesto do partido comunista”, Marx & Engels, 2008).

Em outra possibilidade institucional, pode aparecer o Estado ultramínimo solidarista, que adapta à sua realidade específica as teorias desenvolvidas por León Duguit (2009), Émile Durkheim (1999) e Louise Bourgeois (1896).

León Duguit (2009), por exemplo, em sua obra “Fundamentos do Direito”, afirmou que não existe sociedade nem organização política sem Direito. Entretanto, criticou os iluministas que estabeleceram o Direito como criação e monopólio do Estado, a exemplo dos estadistas Hegel e Ihering. Segundo León Duguit (2009) o fundamento do Estado é o Direito social, e não o Direito privado como afirmam os contratualistas ou então o Direito administrativo como pretendem os positivistas.

A teoria do sociólogo Duguit (2009) repudiou “energicamente” essas duas doutrinas, mas não deixou de elogiar brevemente as conquistas históricas da doutrina individualista “que prestou imensos serviços e inspirou consideráveis progressos levando a conceber pela primeira vez a limitação dos poderes do Estado pelo Direito” (DUGUIT, 2009, cap. 3).

Duguit (2009) fez questão de enfatizar, no entanto, que o Direito positivo não deveria ser mais usado para engrandecer a burocracia do poder soberano. Uma atitude concreta nesse sentido seria priorizar a validade e a função social das Leis. Nesse sentido, ele imaginou que seriam os próprios agentes sociais quem definiriam a pauta legislativa do Estado; e na prática seriam os agentes sociais quem dariam legitimidade às Leis vigentes; e não mais a metafísica soberana e artificialista do Estado.

Duguit (2009) imaginou frear o narcisismo público do Estado e o egoísmo do Direito privado. Com essa expectativa, ele destacou a importância do Direito social mediando e freando esses dois extremos jurídicos. A sua proposta veio no sentido de reconciliar o Direito privado e o Direito público, ambos, com o Direito social. Dessa forma, em sua concepção o Direito seria espelho e resposta ao caráter da sociedade e às obrigações sociais dos indivíduos livres.

Duguit (2009) acrescentou em sua teoria que os indivíduos sempre viveram em agrupamentos coletivos, e foi justamente dessa forma que eles encontraram a sua individualidade, praticando a “sociabilidade”. Mas ressaltou que a essência da sociabilidade é a solidariedade social, “que constitui os liames que mantêm os homens unidos” (DUGUIT, 2009, cap. 6).

Ao longo do tempo, a solidariedade aparece espontaneamente por força da similitude ou semelhanças das pessoas ou por causa da divisão do trabalho. Considerando esse diagnóstico, a teoria de León Duguit (2009) projetou o Estado como empreendedor social e parceiro da sociedade promulgando normas e realizando políticas públicas que estimulariam fundamentalmente a solidariedade em todos os aspectos da realidade social.

Em sua teoria, jamais o Estado teria o direito de estabelecer uma consciência social na vida das pessoas que fosse anterior às suas vivências, como propôs Durkheim, ou impor a ditadura do social, seguindo o exemplo dos socialistas revolucionários.

A teoria solidarista de León Duguit (2009) acredita que a consciência social vai surgir de forma prática, a posteriori, quando os interesses privados se articularem legalmente com os deveres sociais.

A ideia de León Duguit (2009) se aproximou bastante da anarquia. Entretanto, o jurista Dallari (2018, p. 46) foi mais extremista em sua análise dizendo que havia “outra manifestação anarquista de pouca expressão prática”, chamada anarquismo de cátedra, “que se limitou a negar teoricamente a necessidade e a legitimidade do poder, admitindo-o apenas como um fato, mera expressão de superioridade material”.

Segundo Dallari (2018, p. 46), “a manifestação mais clara desse anarquismo encontra-se na obra de León Duguit”. Na teoria desse autor francês, Dallari (2018, p. 46) observou que “a ordem social considera prescindível o poder, afirmando que nos homens existe um sentimento de justiça e um sentimento de sociabilidade, dos quais decorre o fato da solidariedade”.

De fato, a teoria sociológica de León Duguit (2009) abriu espaço para se desenvolver uma espécie de “anarquia social”, descentralizando a ordem e atribuindo aos indivíduos mais liberdade e mais responsabilidade social dentro da Lei.

Confirmando essa análise, o próprio León Duguit (2009) escreveu que “o homem desfruta o seu direito de desenvolver a sua atividade, mas ao mesmo tempo só possui esse direito enquanto consagra seu exercício à realização da solidariedade social”. Sendo mais enfático, Duguit (2009) afirmou que “a liberdade concebida dessa forma assume um caráter inabalável, pois nesse sentido consiste unicamente na liberdade de se cumprir o dever social” (DUGUIT, 2009, cap. 7). O direito do proprietário, por exemplo, seria inviolável, mas deveria assumir responsabilidade e deveres sociais.

Segundo León Duguit (2009), a política solidarista do Estado deve fortalecer a soberania do povo e da Nação, mas essa atitude não pode prejudicar a sua própria soberania, embora seja essa ideia assustadora para os estadistas conservadores até hoje. Pensando dessa maneira, León Duguit (2009) procurou fundamentar um sistema teórico que escaparia do narcisismo do Estado leviatânico e do individualismo liberal. Concretamente, o Estado seria parceiro da sociedade; incentivaria o pluralismo social e as organizações não estatais; promoveria uma economia solidária; e no plano internacional, estabeleceria também uma relação fraterna com outros países.

De maneira geral, as teorias solidaristas consideraram que “os elementos produtores da cultura geral de um povo residem de modo fundamental nos indivíduos e na sociedade, e não no Estado, embora inegavelmente ele produza efeitos sociais”. Nessa perspectiva teórica, “o peculiar e próprio do Estado são as manifestações sistemáticas da vida solidária dos homens. Conservar, ordenar e ajudar, são as três grandes categorias a que se pode reduzir a vida do Estado” (DALLARI, 2016, p. 110). Aprofundando essa teoria, Jellinek (2000) informa que o princípio mais elevado da atividade geral do Estado é promover a evolução progressiva da totalidade do povo e de seus membros sem perder de vista a

colaboração com outros Estados que também se preocupa com o progresso da espécie humana em nível global. A finalidade do Estado solidarista é cooperar na transformação progressiva das atuais e futuras gerações; tornar a consciência da solidariedade atuante nos municípios; e colaborar na transformação humanitária das sociedades internacionais. De acordo ainda com Jellinek (2000, cap. 8) o Estado solidarista precisa garantir a sua própria existência, cuidar da sua segurança, desenvolver o seu poder soberano, aperfeiçoar o direito público e protegê-lo; mas acima de tudo, ele deve promover a expansão da cultura da solidariedade; respeitar e valorizar o direito social; e jamais se transformar num elemento estranho para os interesses da sociedade civil.

Nas relações internacionais, por sua vez, o jurista brasileiro Clóvis Beviláqua (1911, p. 11) notou empiricamente que o sentimento de solidariedade entre os Estados se popularizava mundialmente, desvinculado da guerra e do utilitarismo econômico. Beviláqua (1911) registrou que a solidariedade internacional formava aos poucos uma sociedade de nações, onde os países ricos e “civilizados” demonstravam, segundo ele, preocupação em ajudar os povos atrasados a viverem dignamente.

5 - A SOCIEDADE POLÍTICA DOS APINAGÉS NO PASSADO REMOTO

| 17

A partir do século XVII os apinagés eram encontrados entre o “pontal do rio Tocantins, onde fica o município atual de Marabá, até o baixo Araguaia; envolvendo uma grande área fronteira entre os estados do Pará, Tocantins (antigamente, Goiás) e Maranhão. Completando a localização dessas comunidades, o etnólogo Carlos Estevão de Oliveira, em 1928, registrou que os apinagés eram encontrados “no ângulo formado pelo encontro do Tocantins e Araguaia; e entre as cidades de São Vicente e Boa Vista do Tocantins”, que na época faziam parte do norte do estado de Goiás. De acordo com o mesmo etnólogo, que entrevistou os chefes apinagés (José Dias; Pedro Chavita; Salvador Luiz; e José Joaquim), em 1928, as “aldeias” formavam uma “tribo”, que se enquadrava no grande grupo linguístico “Gê” ou “Tapuia”.

As quatro comunidades apinagés conforme registrou o etnólogo Nimuendaju na década de 1930 constituíam uma nação que compartilhava os mesmos valores culturais, (língua, religião, mitos, estrutura de parentesco, etc.). Entretanto, Nimuendaju (1956) alertou que os costumes e as instituições apinagés estavam gravemente comprometidas com a redução drástica da população.

Especificamente sobre a cultura nacional da guerra compartilhada pelas quatro comunidades apinagés, Nimuendaju (1956, p. 92) registrou que havia uma cerimônia que talvez fosse uma modificação secundária de “um costume primitivo de matar o prisioneiro de guerra cerimonialmente, na praça da aldeia”. Esse ritual acontecia numa festa conhecida como “furar a bananeira” e entre as

armas usadas para fazer esse gesto simbólico destacava-se o machado que um acessório usado na guerra.

Em outra ocasião, acontecia o ritual envolvendo o guerreiro que tivesse matado algum inimigo e que por essa razão fazia jejum de quase dez dias. “Durante esse período só podia comer beiju de mandioca e tinha de ingerir grande quantidade de pimenta. Não podia conversar com ninguém e os outros não podiam beber água na sua cuia” (NIMUENDAJU, 1956, p. 97).

Bem diferente do passado remoto, a guerra na década de 1920 não despertava mais o sentimento de união nacional entre as quatro aldeias apinagés. Tal fato ficou evidente em 1923 quando os indígenas krahôs saquearam uma das aldeias apinagés, mataram seus animais domésticos, e destruíram as suas plantações. Em seguida, os krahôs decidiram roubar os bens da comunidade Bacaba, mas o líder José Dias reagiu bravamente com a ajuda de um pequeno grupo de guerreiros que expulsou os invasores sem pedir ajuda às comunidades vizinhas.

Vários fatores contribuíram para reduzir e dispersar geograficamente a população apinagé: 1) a catequese católica que concentrou centenas de nativos numa nova área de convivência; 2) o vício pela cachaça que causou desordem, crise de identidade social e migração dos viciados; 3) as epidemias de cólera, gripe e malária que mataram dezenas de pessoas; 4) a subnutrição infantil; 5) os confrontos armados com outras nações indígenas, colonos e militares do governo provincial; 6) os conflitos armados com garimpeiros na década de 1950; 7) o assentamento oficial de centenas de famílias migrantes em vários pontos do seu território; e 8) o avanço das rodovias federais (Belém-Brasília e Transamazônica), a partir de 1950 que cortaram uma parte da extensa floresta que os apinagés costumavam utilizar tradicionalmente.

Na década de 1920 existiam as comunidades Cocal, Mariazinha, Bacaba e Gato Preto que somavam 150 pessoas. A distância entre essas duas últimas comunidades era de vinte quilômetros, o que dificultava bastante a comunicação entre elas. Em 1928 a comunidade Mariazinha era a aldeia mais próxima do rio Tocantins, a cinco quilômetros da cachoeira das Três Barras. Em 1824, havia um total de mil moradores. Em 1928, eram apenas 14 habitantes residentes em duas casas. Em 1937, esse número caiu para cinco habitantes. Outra comunidade, Cocal, situava-se entre as cidades de Boa Vista e de São Vicente, nas proximidades do rio Araguaia. Em 1842, tinha 1.400 pessoas. No ano de 1928, existiam apenas três casas e 25 moradores. Já em 1937, existiam algumas casas, geralmente abandonadas. A comunidade Gato Preto em 1928, possuía sete casas e 61 moradores. Em 1937, a população tinha aumentado para 80 habitantes. Nessa comunidade Nimuendaju (1956) observou o problema do alcoolismo entre os homens. Outra comunidade, Bacaba, situava-se a 18 km de Boa Vista (hoje município Tocantinópolis). Essa aldeia, em 1844, possuía 850 habitantes, residentes em 21 casas. Em 1895, tinha 600 índios, morando entre 30 e 40 casas. Em 1928, havia 50 índios. Em 1937, a população aumentou para 80 habitantes.

Detalhando os números da população de cada comunidade apinagé no século XIX, o militar Cunha Mattos (1836) também registrou quatro “aldeias” com diferentes denominações naquela época. A comunidade Bom Jardim ficava uma légua e meia da cidade maranhense Carolina, e tinha pouco mais de mil habitantes. Santo Antônio, outra comunidade, ficava distante algumas léguas ao norte de Carolina, e possuía uma população de 1.300 indivíduos. Outra comunidade (com mesmo nome), Santo Antônio, tinha 500 moradores. Por último, a comunidade do Araguaia reunia 1.400 pessoas. Somando esses números, a “tribo” apinagé tinha mais de quatro mil indivíduos.

Depois da catequese do capuchinho Francisco do Monte, por volta de 1850, a população residente dos apinagés diminuiu bastante para menos de 500 habitantes (NIMUENDAJU, 1956). Mais tarde, os cientistas Buscalioni (1901), no final do século XIX, e Snethlage (1927), informaram que as quatro comunidades apinagés totalizavam apenas 150 indivíduos moradores, distribuídos nas aldeias Mariazinha, Cocal, Gato Preto e Bacaba.

Guerras com outras nações indígenas foram recorrentes na história política dos apinagés. Quando conquistaram o território que se tornou tradicional, o mito de origem lembra que foi preciso exterminar os indígenas da etnia Morcego que se encontravam na área cobijada. Relatos de viajantes do século XIX (ver Castelnau, 1847) informam também que os apinagés tinham fascínio pela guerra e adotaram o costume da antropofagia comendo os corpos dos inimigos derrotados. Diferentemente, Nimuendaju (1956, p. 92) afirmou que “os apinagés não conheciam sequer o uso de troféus feitos de crânios de inimigos; e suas tradições mencionam apenas o fato de os guerreiros cortarem, às vezes, o braço do inimigo morto para levá-lo à aldeia”.

Relatos antigos obtidos pelo etnólogo Nimuendaju (1956) apontam que as guerras praticadas pelos apinagés eram tradicionalmente motivadas pelo sentimento de vingança e não se destinavam a conquistar novos territórios e escravos. Eventualmente, sequestravam algumas jovens que se tornavam “raparigas públicas” para atender aos desejos sexuais dos solteiros e casados da comunidade.

O pesquisador italiano Buscalioni (1901, p. 35) observou que os adultos e os “meninos” apinagés utilizavam arcos, tacapes, machados e flechas especiais que costumavam ser adornados com penas de pássaros. Buscalioni também registrou que os guerreiros ficavam geralmente armados “com ganchos, dentes brilhantes e estilhaços de ossos muito afiados que os tornavam extremamente perigosos” (BUSCALIONI, 1901, p. 66).

No século XIX, era comum os apinagés organizarem “correrias” contra os brasileiros nas margens do Tocantins com a intenção de roubar as suas ferramentas; eles também assaltavam os indígenas Kupun-ro, localizados na área do futuro município de Marabá, no sudeste do Pará, com o objetivo de roubar as suas miçangas.

Os apinagés dominavam táticas de “guerrilhas” que eram aplicadas por pequenos grupos de guerreiros ou mesmo por pessoas isoladas que se

aproximavam das aldeias inimigas sem chamar a atenção do povo local e efetuavam emboscadas violentas sobre as vítimas que estavam despreparadas.

Nimuendaju (1956, p. 95) registrou que “só no caso de um ataque do inimigo à aldeia os apinagés pegavam em armas, simultaneamente, todos os homens capazes disto”. E quando as forças inimigas eram mais ou menos equivalentes, os apinagés combatiam em campo aberto. A unidade política básica dos apinagés era a “aldeia” dotada de autonomia política.

Curiosamente, nada impedia a migração de solteiros e jovens de uma comunidade para outra. Mais tarde, os mesmos indivíduos poderiam regressar tranquilamente à sua comunidade de origem.

Chamava atenção na comunidade a figura do chefe que tinha o monopólio do poder executivo, judiciário, e muito provavelmente do poder federativo que tratava das relações internacionais (usando-se, aqui, o termo do contratualista John Locke).

A superconcentração de poderes na figura do chefe apinagé foi percebida pelo próprio Nimuendaju (1956) quando soube que a autoridade local atuava “energicamente” nos casos de feitiçaria, exercendo o poder judiciário e executivo unilateralmente.

Além disso, provavelmente, o chefe gozava de uma certa prerrogativa legislativa que lhe permitia criar regras públicas, usando o seu poder discricionário quando as leis culturais não tinham resposta pronta e especificada para resolver questões excepcionais.

Recuperando os relatos dos antigos viajantes, Nimuendaju (1956) soube que: “um chefe que governasse toda a tribo, parece nunca ter existido” pois conforme relatou o viajante Villa Real em 1793 apareceram três chefes [que provavelmente em nossa avaliação representariam três aldeias autônomas].

Mais tarde, outro viajante que passou pelo alto Tocantins, o nacional Pinto de Magalhães, em 1813, informou que existiam dezesseis chefes de guerra, mas não havia nenhum líder supremo entre eles [provavelmente, nesse caso, haveria um consórcio ou aliança especial entre as comunidades apinagés, que por serem independentes não teriam uma chefia centralizada].

Apesar da descaracterização cultural e biológica que atingiu gravemente a comunidade apinagé, Nimuendaju (1956) afirmou que os nativos mantinham parte da organização política do passado distante com a figura do chefe e do conselheiro ambulante que ainda na década de 1930 eram figuras proeminentes.

O cargo de chefe era vitalício. O sucessor era o filho da sua irmã; mas o costume poderia ser modificado em favor de outra pessoa mais habilitada, se assim reivindicasse a opinião pública. Nesse caso, era preciso que o candidato à chefia demonstrasse interesse pelo destino da comunidade.

Além do chefe geral da comunidade existiam os chefes honorários que monitoravam a paz externa com as nações estrangeiras agindo como se fossem diplomatas (NIMUENDAJU, 1956). Descrevendo a função desses agentes públicos, Nimuendaju (1956) registrou que se por acaso a embaixada de uma “tribo” estranha, especialmente depois de um episódio conflituoso, visitasse a

comunidade dos apinagés e solicitasse uma boa convivência, escolhia-se rapidamente um “homem novo” para ocupar o cargo de cônsul ou chefe honorário, geralmente um sobrinho ou filho do chefe, que era nomeado na praça da comunidade de forma solene como chefe honorário (NIMUENDAJU, 1956).

Um órgão público importante da comunidade apinagé no passado remoto foi o “Conselho de anciãos”, espécie de “senado”, que além de guardar as leis culturais, provavelmente poderia julgar delitos. O conselho dos “velhos” desapareceu com a epidemia de gripe em 1918, e vinte anos depois ainda não tinha sido reinstalado, ficando o poder judiciário sob controle exclusivo do chefe. Nimuendaju (1956, p. 16) lembrou que “antigamente, o chefe era secundado por um conselho dos velhos, especialmente no que dissesse respeito à festa e cerimonial” (NIMUENDAJU, 1956, p. 17).

Outra autoridade pública da comunidade apinagé era o conselheiro orador, que “exortava os habitantes da aldeia ao cumprimento da antiga tradição e à preservação da ordem e dos bons costumes” (NIMUENDAJU, 1956, p. 17).

O conselheiro conhecia muito bem as tradições locais e possuía notável talento oratório. Era um servidor público que se dedicava a relembrar os limites do poder público e privado. O conselheiro orador procurava inibir com sua palavra ou retórica cultural os desvios do poder e reanimava a memória política da comunidade enquanto andava de um lado para o outro. Sua função tinha grande valor social, tanto é que na ocasião da distribuição coletiva de comida recebia alguns mantimentos acima da média.

A escolha do conselheiro orador não dependia de critérios míticos, familiares ou da idade; acontecia sigilosamente entre o chefe e o “senado”. Excepcionalmente quando acontecia a transmissão do cargo do pai para o seu filho era consenso na comunidade que o genitor despertou as qualidades necessárias em seu filho desde pequeno.

Normalmente, de manhã cedo, podia-se ver na aldeia Bacaba “o velho conselheiro andar com passos largos de cima para baixo, pela praça, explicando, em voz alto e incitante aos moradores da aldeia como deveriam agir no meio social (NIMUENDAJU, 1956).

O último conselheiro orador morreu em 1936, infectado por varíola. Um ano depois ainda não tinham escolhido um novo representante, especialmente na comunidade Bacaba.

A prática judiciária do chefe apinagé algumas vezes podia ser “inquisitorialista”. O chefe mandava os seus encarregados investigarem a denúncia do delito; ele avaliava as provas obtidas; e no final ele mesmo autorizava a execução sumária do acusado.

Estranhamente, o inquisitorialismo não aparece na teoria do etnólogo Clastres que enfatizou apenas que os chefes eram generosos, pacificadores, tinham boa oratória e não interferiam na vida privada dos outros (CLASTRES, 1979).

Clastres (1979) afirmou, inclusive, que a força simbólica do chefe residia na palavra da tradição; por isso, o chefe procurava aperfeiçoar a eloquência do

poder conciliador no sentido de persuadir as pessoas a se acalmarem, a renunciarem as injúrias, e a imitarem o comportamento dos antepassados que viveram exemplarmente na comunidade.

Clastres (1979) também disse que o chefe indígena servia apenas para apaziguar os conflitos internos e utilizava o seu prestígio social, o seu espírito de equidade e a sua palavra cultural; virtudes essas que caracterizavam o poder moderador e conciliador do chefe. Clastres (1979) completou sua análise dizendo que as funções judiciárias da chefia eram bastante raras.

Entretanto, o material etnográfico dos apinagés mostra que o inquisitorialismo do chefe era previsível e se manifestava por meio de duas forças relevantes: 1- sobrevalorização da imputação em relação à prova, configurando o primado das hipóteses sobre os fatos; e 2- e conversão do processo em psicoscopia, ao estabelecer rito fatigante e isento de forma” (CARVALHO, 2010, p. 73).

Entre os apinagés, o procedimento inquisitorialista apresentava: 1- exclusão do contraditório; 2- ausência de ampla defesa; e 3- inversão da presunção de inocência. Nesse procedimento autoritário a insuficiência de provas e a dúvida sobre a real responsabilidade do infrator não geravam absolvição automática; ao contrário, qualquer indício já era uma semiprova que comportava juízo de semiculpa e, conseqüentemente, semicondenação do suspeito (CARVALHO, 2010, p. 73).

Entre os apinagés, o indivíduo que matasse por feitiço o companheiro e outras pessoas era castigado com pena de morte, configurando-se aqui o maximalismo penal da comunidade. Obviamente, o chefe local não inventava de repente essa prática. A estrutura política tradicional autorizava essa variação poder quando era preciso neutralizar o risco da desordem social. Na solução do crime de feitiçaria, por exemplo, era o chefe da comunidade quem autorizava os parentes da vítima a praticarem a execução sumária. E caso não tivessem coragem de fazê-lo, o chefe aceitava pessoas voluntárias; e finalmente não havendo ninguém disponível, eram convocados os homens de confiança.

Assim aconteceu em 1929, na aldeia Cocal, onde morava uma mulher com 30 anos, de nome Yandorády, casada e mãe de três filhos menores de 12 anos.

Os habitantes de Cocal, como também os de Bacaba, desconfiaram que a mulher tinha culpa da morte de diversas pessoas. Por isso, o chefe da comunidade Bacaba mandou alguns agentes à comunidade vizinha Cocal para investigarem sigilosamente o caso. O líder religioso, o pagé, foi junto com essa equipe e orientou a investigação completa do caso.

Na comunidade Cocal, o pagé recebeu graves denúncias contra Yandorády, a mulher que era acusada feitiçaria. Entretanto, concluída a investigação sigilosa, o pagé reconheceu que as denúncias não eram convincentes; e por isso decidiu regressar à sua comunidade de origem (Bacaba).

Porém, no meio da viagem o pagé foi surpreendido por um mensageiro vindo de Cocal que lhe apresentou novas provas do crime. Na mesma hora o pagé retornou com seus companheiros à comunidade Cocal e convidou a mulher suspeita a residir com seu marido na comunidade Bacaba, onde poderiam cuidar melhor da saúde do enfermo. A esposa concordou. Com a transferência do casal para outra comunidade, a intenção da comissão oficial era observar o comportamento da mulher suspeita, o que levou o pagé a concluir que a mulher conspirava contra o marido enfermo, praticando feitiçarias. Por isso, resolveu executá-la pois tinha autorização política e cultural.

A execução da feiticeira aconteceu publicamente, exibindo cenas horripilantes. Inicialmente, cravou-se a faca no pescoço por cima da clavícula da mulher; em seguida, os três outros companheiros do pagé “caíram de cacete sobre Yandorády, golpeando-a até quebrar-lhe o crânio, o espinhaço e todos os ossos maiores” (NIMUENDAJU, 1956, p. 100). Enquanto o sangue derramava, as mulheres que estavam presentes no local correram nervosas para todos os lados. Nessa hora, a filha mais velha da suposta feiticeira, com 11 anos de idade, chorando desesperada, pegou uma faca e precipitou-se sobre o pagé, mas os carrascos seguraram seus braços e ameaçaram executá-la se não ficasse quieta. Finalizada a execução, cavou-se um buraco na terra, e enterrou-se o corpo da feiticeira como lixo humano. Em seguida, os carrascos foram conversar com o esposo. Mas surpreendentemente ele estava morto em sua rede de embalo! (cf. NIMENUDAJU, 1956, p. 100-101).

Nimuendaju (1956, p. 16) ressaltou que o “negócio interno de maior responsabilidade que cabia ao chefe decidir foi sempre a execução de feiticeiros matadores”. Nimuendaju (1956) disse, inclusive, que a execução pública dependia do consentimento de uma grande parte da comunidade; porém, não foi isso que aconteceu anteriormente, pois a decisão judiciária do chefe foi inquisitorialista e não cumpriu nenhuma orientação colegiada [inclusive, a criança que lutou pela vida da mãe foi terrivelmente ameaçada de morte pelos adultos que representavam o poder autoritário do chefe e do pajé].

Outro caso de feitiçaria registrado pelo etnólogo Nimuendaju (1956) mostra que o chefe apinagé realmente tinha prerrogativa de usar o poder inquisitorialista quando julgasse necessário. O caso aconteceu em 1923, na comunidade Gato Preto, depois de saqueada pelos indígenas Timbira-Krahô. Pouco tempo depois, vários moradores perceberam que tinha aumentado o número de mortes misteriosas na comunidade e concluíram que esse fato era causado por atos de feitiçaria.

Conforme relatou o etnólogo Nimuendaju (1956) a suspeita, como acontecia sempre, recaiu sobre indígenas estrangeiros, agregados à aldeia. “Então, o chefe Pebkób mandou matar inicialmente dois moradores kayapós; “e outros óbitos se seguiram”. “De repente começaram a desconfiar de um índio de nome Chico, da tribo Krahô. E Pebkób não hesitou em ordenar também a sua execução [grifo nosso]”. Percebendo o clima pesado, “o krahô desconfiou e fugiu para as aldeias da sua tribo, açulando-a contra os apinayé. Logo uma turma de

40 guerreiros Krahô, armados de espingardas e cacetes, marchou contra a aldeia de Gato Preto [...]” (NIMUENDAJU, 1956, p. 11).

Os exemplos anteriores descritos pelo etnólogo Niemundaju (1956) confirmam que existiam duas maneiras de se praticar o poder judiciário: restaurativa e retribucionista.

Na primeira modalidade, restaurativa, eram utilizados procedimentos pacifistas de resolução do conflito (mediação, conciliação, arbitragem) através dos quais as partes celebravam um acordo voluntário e consensual que restaurava, material ou simbolicamente, o dano sofrido pela vítima. Sobre essa forma de exercício do poder judiciário os especialistas do Direito destacam algumas características importantes: a) o crime é ato contra a comunidade, contra a vítima e contra o próprio infrator; b) o interesse de punir e reparar é das pessoas envolvidas no caso; c) há responsabilidade social pelo ocorrido; d) predomina o uso alternativo e crítico do Direito Penal; e) existem procedimentos informais e flexíveis; f) predomina a disponibilidade da ação penal; g) há uma concentração de foco conciliador; h) existe o predomínio da reparação do dano causado ou da prestação de serviços comunitários; i) as penas são proporcionais e humanizadas; j) o foco de assistência é voltado à vítima; l) a comunicação do infrator pode ser feita diretamente ao Estado ou à vítima (NEVES, 2010, sem paginação no original).

Descrevendo a justiça conciliatória entre os indígenas da floresta tropical, o etnólogo Clastres (1979) registrou que o chefe usava apenas o poder moderador ou pacificador na resolução de conflitos interindividuais; e durante essa prática não haveria, segundo ele, poder judiciário nenhum em ação.

Diferentemente, as informações etnográficas sobre os apinagés complexificam a autoridade do chefe local mostrando que o poder conciliador não era usado em todas as situações de conflito. Existiam, inclusive, casos críticos que autorizavam a emergência do maximalismo judiciário.

Também, não se pode concordar com a afirmação do etnólogo Clastres (1979) de que não existia Poder Judiciário quando eram aplicados os procedimentos pacifistas e negociais. Exemplo que corrobora essa crítica, no sentido de que conciliação e poder judiciário se integram, é a Lei de criação dos juzizados especiais cíveis e criminais no Brasil, de 1995, que prevê a utilização da conciliação e arbitragem como meios alternativos de solução de conflitos, no âmbito do Poder Judiciário. Ilustra o artigo 22 dessa Lei que “a conciliação será conduzida pelo Juiz togado ou leigo ou por conciliador sob sua orientação”; já o artigo 7 declara que “os conciliadores e Juízes leigos são auxiliares da Justiça, recrutados, os primeiros, preferentemente, entre os bacharéis em Direito, e os segundos, entre advogados com mais de cinco anos de experiência”.

Em relação à segunda forma de exercício do poder judiciário, retributivista, o chefe aplicava algum tipo de pena ou castigo sobre o infrator. Na prática retributivista do Direito: a) o crime é um ato contra a sociedade, representada pelo Estado; b) o interesse na punição é público; c) a responsabilidade do agente é individual; d) há o uso estritamente dogmático do

Direito Penal; e) utiliza-se procedimentos formais e rígidos; f) predomina a indisponibilidade da ação penal; g) a concentração do foco punitivo volta-se ao infrator; h) há o predomínio de penas privativas de liberdade; i) existem penas cruéis e humilhantes; j) consagra-se a pouca assistência à vítima (NEVES, 2010, sem paginação no original).

No direito penal ou punitivo dos apinagés o defloramento pré-marital, que não levava ao casamento, era punido com indenização (NIMUENDAJU, 1956). Sobre esse tipo de delito, Nimuendaju (1956, p. 98) registrou que “não ouvi nenhum caso de estupro”. Também, segundo ele, “não vi nenhum caso de adultério que degenerasse em escândalo público, nem, tampouco, casos de furto ou calúnia grave” (NIMUENDAJU, 1956, p. 98). “Perguntei ao chefe Matúk se nunca se davam furtos. Respondeu que às vezes uma ou outra mulher furtava na roça da outra. Se o furto não era grave a dona não fazia caso, do contrário tratava de apanhar a ladra em flagrante delito, a qual ficava tão envergonhada que restituía o furto (NIMUENDAJU, 1956, p. 98). “Danos materiais, espancamento, ferimentos e mortes, só se deram por efeito do álcool” (NIMUENDAJU, 1956, p. 98). Nimuendaju ouviu dizer também que “a aldeia Bacaba, pelo menos, comparada com qualquer povoado Xerente, é um exemplo de paz interna. E Gato Preto o seria também se não houvesse cachaça” (NIMUENDAJU, 1956, p. 98).

6 - DISCUSSÃO

| 25

Três indicadores sugerem a presença de um Estado nativo nas comunidades apinagés: poder público; guerra; e diplomacia.

O poder público não é privado nem coletivo. É transcendente. A essência do poder público é política porque inclui na produção do bem comum opiniões divergentes, representantes sociais e uma estrutura executória que operacionaliza o que foi decidido coletivamente. De acordo com Aristóteles (2001; 2003), o poder político é exercido por agentes virtuosos que se preocupam em promover a autossuficiência e a felicidade de todos os cidadãos. É antiético na concepção aristotélica perseguir finalidades particulares que não contemplam a necessidade do todo social usando a política. Nesse caso, a politicagem corrompe a atividade ética da política. A melhor prática do poder político segundo Aristóteles (2001; 2003) é governar conforme às Leis, afastando-se dessa forma o risco da tirania. Aristóteles (2001; 2003) destacou também que o Estado é uma associação política que não pode ser definida simplesmente como uma comunidade que vive num mesmo lugar, que protege seus membros dos malfeitores e que promove a troca de bens e serviços. A função ética do poder público deve ser levada em consideração. O Estado coordena as funções dos demais órgãos sociais e privados a fim de que a sociedade possa alcançar as suas metas existenciais como um todo orgânico. Ele deve capacitar todos os cidadãos a viverem bem, ou seja, a terem uma vida plena, digna, justa, satisfatória na “polis”.

Quando o Estado declara guerra aos inimigos há preocupação do poder público em preservar a honra, a economia e a integridade biológica, cultural e territorial da sua população. As decisões relacionadas ao uso de armas de guerra são públicas porque envolvem o interesse geral da comunidade para se defender ou atacar o inimigo. Esclarece o etnólogo Clastres (2004) que nas relações exteriores o poder do chefe indígena ficava ostensivo, não só usando palavras que agradavam os amigos vizinhos e aborreciam os inimigos, mas também demonstrando coragem e disposição guerreira. Apesar dessas qualidades pessoais, o etnólogo Clastres (2004,p. 103) enfatizou que a aliança militar representava sempre a vontade explícita da comunidade.

A diplomacia entre os apinagés participava na construção e no desenvolvimento da política externa do Estado. A diplomacia facilita a comunicação entre os líderes estrangeiros, procurando construir uma convivência internacional pacífica, racional e pragmática. Não existe diplomacia entre unidades dependentes do mesmo Estado. Tecnicamente, a diplomacia envolve a participação de unidades políticas soberanas. Conforme escreveu o analista internacional Hedley Bull (2002), a função mais elementar dos diplomatas é agir como mensageiros. Uma segunda função é negociar acordos. Os diplomatas atuam como mediadores e negociadores orientando acordos multilaterais onde participam os Estado soberanos. “Acordos internacionais são possíveis se os interesses das partes, ainda que muito diferentes, se sobrepõem em algum ponto, e elas percebem esta coincidência” (BULL, 2002, p. 196). Por isso, “a política exterior deve ser percebida pelos Estados como a busca racional dos seus interesses que, pelo menos em princípio, podem ter áreas de coincidência com os interesses de outros Estados” (BULL, 2002, p. 196). A diplomacia deve também sistematizar informações, realizando serviço de inteligência a respeito dos países estrangeiros. “A política externa de cada estado precisa basear-se “em informações sobre os desenvolvimentos que ocorrem no mundo” (BULL, 2002, P. 196). Outra função da diplomacia é minimizar os efeitos dos atritos nas relações internacionais. Os atritos são movimentos de fricção entre as coisas que estão muito próximas; eles constituem uma fonte constante de tensão e discórdia (BULL, 2002). “Reduzir ao mínimo o atrito internacional e limitar os seus efeitos onde ela existe, é uma das principais funções da diplomacia” (BULL, 2002, p. 197). Finalmente, a diplomacia indica que existe uma sociedade de Estados (BULL, 2002, cap. VII).

Dois indicadores reforçam a possibilidade de ter existido um Estado nativo ultramínimo e solidarista entre os apinagés: a existência de servidores públicos quase invisíveis no dia a dia e o funcionamento de uma sociedade civil quase anárquica.

No Estado ultramínimo a sociedade se autorregula e o poder público não intervém na rotina das pessoas, desde que a ordem social esteja livre de ameaças estruturais. Há uma descentralização do poder público acentuadíssima nesse desenho institucional em favor da liberdade e do poder social. O Estado ultramínimo desperta a sensação de que existe uma sociedade anárquica;

entretanto, o Estado funciona discretamente, conservando as tradições culturais; mantendo organizadas as instituições; informando os limites do espaço público e privado; ajudando os indivíduos a serem prósperos; e protegendo o território coletivo das invasões estrangeiras. O Estado ultramínimo apresenta uma estrutura de poder quase invisível. Funciona discretamente como guardião da ordem pública. As residências ou malocas dispõem do máximo de liberdade privada enquanto o governo detém o máximo de responsabilidade social para garantir a ordem livre e descentralizada. Sendo assim, o governo exerce normalmente o grau zero de intromissão e de repressividade. Nas residências, os assuntos internos são tratados por meio de critérios estritamente familiares (mobilizando valores afetivos, morais e culturais). Entretanto, quando os assuntos comprometem ou despertam a atenção da ordem pública maior, deve o líder auxiliar a sociedade como conciliador e árbitro.

O objetivo do Estado ultramínimo dos apinagés era fortalecer a soberania da sociedade civil. Não era condizente nesse desenho institucional o exibicionismo do poder político e burocrático e a negação dos direitos sociais e individuais. O Estado ultramínimo solidarista dos apinagés tinha a função de valorizar a solidariedade na sociedade civil, integrando indivíduos, instituições e organizações coletivas. Nesse quadro institucional, os servidores públicos quase invisíveis só falavam, orientavam e auxiliavam a sociedade civil e os indivíduos quando eram requisitados. O poder coativo era nulo. Os agentes públicos não mandavam, não proibiam, não castigavam e não condenavam ninguém. O conselho de anciãos entre os apinagés, por exemplo, orientava o povo a realizar festas e rituais conforme a tradição; o conselheiro orador perambulava entre as residências rememorando os direitos e deveres sociais; o chefe também respeitava a ordem social; revitalizava a memória coletiva do poder; e não se intrometia arbitrariamente em nada, a não ser que fosse requisitado para conciliar conflitos. Nesse caso específico, o poder público aumentava ligeiramente.

A sociedade apinagé não estimulava o chefe a passar dos limites convencionais. A tradição não permitia que a superioridade técnica desse indivíduo se transformasse em autoridade política. A razão de ser do poder político era a sociedade. A respeito da autoridade do chefe, o etnólogo Clastres (1979, p. 151) informa que os moradores escutavam a sua palavra cultural, estando ele “estirado em sua rede, ou sentado próximo da fogueira, de onde pronunciava com uma voz forte o discurso esperado pela tradição”. A sua palavra era pública, mas não era dita para ser escutada plenamente. Ninguém prestava atenção formal ao que ele dizia. Diante desse quadro, Clastres perguntou por que o indivíduo nessas condições seria digno de ser chefe? Respondendo, o etnólogo disse que a comunidade apenas acreditava na sua competência “técnica”; especificamente: dons oratórios; habilidade como caçador; e capacidade de coordenar atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. A temática do discurso do chefe era estreitamente ligada à sua função de “fazedor de paz”. Ele exaltava a harmonia e a honestidade como virtudes capitais.

Entretanto, algumas vezes “pregava no deserto”, pois as pessoas não davam a menor atenção ao discurso que ele proferia publicamente (CLASTRES, 1979, p. 30). O chefe local não gozava de nenhum privilégio econômico e burocrático. Por isso ele trabalhava como todo mundo; mas eventualmente numa distribuição cerimonial de mantimentos era previsível que recebesse um pouco mais que os outros. Clastres (2004, p. 102) alertou que se o chefe não detinha o poder de mandar isso não quer dizer que ele não serviria para nada: ao contrário, “ele era investido pela sociedade com um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade”.

O material etnográfico sobre os apinagés mostra, diferentemente do que propôs o etnólogo Clastres, que havia uma sociedade civil quase anárquica entre eles. O indivíduo que plantasse costumeiramente numa determinada faixa de terra, teria naturalmente garantida a posse desse lugar. Jovens e solteiros podiam migrar livremente entre as comunidades vizinhas e voltar quando quisessem à comunidade de origem. A liberdade fluía entre os cidadãos que realizavam suas demandas e aspirações sem dividir nada com o chefe e a comunidade. Alianças matrimoniais eram feitas de acordo com a tradição cultural, sem nenhuma interferência do poder político. A produção econômica de cada família lhe pertencia exclusivamente. Quando nascia alguma criança não se declarava nada ao chefe, mas à sociedade. A organização de jogos, corridas de tora, festejos e rituais também não precisava de autorização do poder público. Não havia, portanto, nenhum governo ou poder externo molestando e cobrando impostos; exigindo prestação de contas; intervindo nas escolhas individuais e familiares, etc. Também não havia qualquer tentativa autoritária do governo de impor uma redistribuição socialista usando a produção individual e familiar para beneficiar os outros que estivessem numa situação econômica difícil. A justiça era apenas corretiva; não era distributiva.

Na avaliação do etnólogo Clastres (2004) as sociedades “primitivas” eram igualitárias: um Homem não valia nem mais nem menos que outro Homem; não havia superior nem inferior. Ninguém era mais importante que o outro. Entretanto, se colocarmos nesse quadro as “raparigas públicas” dos apinagés as sociedades indígenas da floresta tropical seriam mesmo assim igualitárias? Parece que não! Conforme registrou o etnólogo Nimuendaju (1956) as raparigas públicas não podiam ter relações no período fértil. Se isso acontecesse, as moças tinham o direito de denunciar publicamente o nome dos homens com quem tiveram relação sexual. Mais tarde, depois do nascimento da criança, os supostos pais eram obrigados a visitar a casa da “rapariga pública” e tomar uma bebida amarga feita com a casca de uma árvore e somente com esse gesto é que “liquidavam as suas obrigações para com o recém-nascido” (NIMUENDAJU, 1956, p. 80).

Quando enfrentava algumas situações que ameaçavam a ordem social os dados indicam que o Estado apinagé que tinha outra virtude: a resiliência, que fazia parte não só da estrutura institucional do Estado nativo, mas também da psicologia do chefe local.

Normalmente, o chefe era quase invisível; mas em outros momentos era visto como conciliador; e excepcionalmente podia ser mal visto por alguns quando agia com autoritarismo, desumanidade ou violência física. O chefe não era exclusivamente um falante, fazedor de paz, e representante alegórico da ordem tradicional; algumas vezes o seu poder público aumentava drasticamente e não somente no tempo das guerras, epidemias e catástrofes naturais, mas também no período de paz social, enfrentando inimigos internos, dentre eles, feiticeiros e abusadores sexuais. O conceito de resiliência descreve, na Física, a propriedade que um corpo tem de recuperar a sua forma original depois de sofrer algum choque ou deformação (SORDI; MANFRO; HAUCK, 2011).

Na Psicologia, a resiliência representa a capacidade de adaptação temporária da pessoa a mudanças drásticas, a perdas, a situações estressantes e arriscadas, enfrentando os obstáculos, e depois de superado o problema crítico essa pessoa consegue recuperar o seu estado original, às vezes transformada positivamente, mas nunca ileso do impacto que sofreu anteriormente (ANGST, 2009). Segundo os psicólogos, a resiliência não é “um escudo protetor, que fará com que nenhum problema atinja essa pessoa, a tornando rígida e resistente a todas as adversidades. Não existe uma pessoa que é resiliente, mas sim que está resiliente” (ANGST, 2009, p.255).

O estudo da resiliência envolve também fatores de proteção e de risco. “Os fatores de proteção incluem as influências que modificam ou melhoram a resposta de uma pessoa a algum perigo que predispõe a um resultado não adaptativo, e que parecem mudar ou reverter circunstâncias potencialmente negativas”. Exemplo de fatores de proteção podem ser as “relações parentais satisfatórias, disponibilidade de fontes de apoio social, autoimagem positiva, crença ou religião, etc.”. Já os fatores de risco são “variáveis que aumentam a probabilidade de desadaptação do sujeito diante de uma situação de perigo” (ANGST, 2009, p.255).

7 - CONCLUSÃO

As variáveis da Teoria Geral do Estado especialmente soberania, povo, território, nação, sociedade, governo, separação entre os poderes públicos e privados, forma de governo, e exercício dos poderes executivo, legislativo e judiciário, apareceram claramente no material etnográfico dos apinagés por isso é pertinente apresentar uma primeira hipótese que declara que existiu tecnicamente, no passado remoto, um Estado nativo entre eles. Três indicadores apontam nessa direção: 1- o poder político que conta com a intervenção do chefe e de seus auxiliares reconhecidos culturalmente; 2- a decisão pública da guerra; e 3- e o exercício da diplomacia internacional que representa a soberania de cada comunidade. Completando a ordem política dos apinagés, os dados etnográficos disponíveis indicaram que havia o máximo de liberdade privada com a ultramínima intervenção do poder público, o que possibilita formular conseqüentemente uma segunda hipótese que acredita que

a organização política local dos apinagés não foi anarquista, nem leviatânica, não possuía grau zero nem máximo de poder público. Teria sido, portanto, um Estado-mínimo. Nessa direção, os dados etnográficos revelaram algo mais surpreendente, a existência de um Estado nativo ultramínimo, extremamente discreto que daria a sensação de que o poder público sequer existia, embora lá estivesse potencialmente guardado nas entranhas das instituições locais para orientar a sociedade, rememorar a tradição, fortalecer o direito social; e eventualmente intervir em menor ou maior escala em situações extraordinárias. Sobre esse fenômeno institucional que se projetou no material etnográfico dos apinagés, foram encontrados dois indicadores institucionais entre a anarquia e o Leviatã: 1- servidores públicos que eram quase invisíveis no dia a dia da comunidade; e 2- vigência de uma sociedade quase anárquica. Considerando esses novos aspectos, apresento uma terceira hipótese que descreve o funcionamento do Estado nativo ultramínimo dos apinagés. Esse Estado ou poder público reagiria às pressões ambientais e cotidianas da Sociedade; desenvolveria os seus próprios mecanismos de proteção e minimização de riscos da desordem; poderia variar a intensidade do seu poder público em certas situações extraordinárias; porém, superado o problema o poder público local retomaria a sua condição inicial, onde praticamente seria quase invisível na comunidade. Nesse sentido, o material etnográfico revelou que em certas situações graves e excepcionais o poder político do chefe se dilatava atingindo grau máximo de violência pública interna e externamente; entretanto, depois de resolvido o problema o poder do chefe voltava para o grau quase zero de intervenção política na sociedade. Esse movimento de expansão e retração do poder político é o núcleo dessa terceira hipótese que considera enfaticamente que o Estado ultramínimo dos apinagés tinha resiliência institucional.

REFERÊNCIAS

ANGST, Rosana. Psicologia e resiliência: Uma revisão de literatura. *Revista Psicologia argumenta*, v. 27, n. 58, 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/20225>; acesso em: 15 dez. 2021.

ARCURI, M. M. **Tribos, Cacicados ou Estados?** A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17: 305-320, 2007.

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

_____. **A política**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BAKUNIN, Mikail. **O conceito de liberdade**, 1975. Disponível em: <http://arquivobakunin.blogspot.com/2012/03/o-conceito-de-liberdade-mikhail-bakunin.html> . Acesso em: 30 nov. 2021.

BEVILÁQUA, Clóvis. **Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.

Disponível em:

https://www.faneesp.edu.br/site/documentos/direitos_publico_internacional.pdf

Acesso em: 30 nov. 2021.

BOURGEOIS, León. **Solidarité.** Paris, A. Colin, 1896. Disponível em:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/solidarite_couvert_ure.html Acesso em: 30 nov. 2021.

BRASIL. **Lei 9.099**, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre a instituição dos juizados especiais cíveis e criminais. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9099.htm Acesso em: 30 nov. 2021.

_____. **Lei 9.307**, de 23 de setembro de 1996. Dispõe sobre a arbitragem. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9307.htm

Acesso em: 30 nov. 2021.

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

<https://oll.libertyfund.org/title/kliemt-the-collected-works-of-james-m-buchanan-vol-7-the-limits-of-liberty> Acesso em: 30 nov. 2021.

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

BUSCALIONI, Luigi. **Una escursione botanica nell'Amazzonia.** Boll. Soc.Geogr. Italiana. Série IV. Vol. 2. 1901. In: NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865>

Acesso em: 30 nov. 2021.

CARNEIRO, R. A base ecológica dos cacicados amazônicos. Tradução: Denise Pahl Schaan, **Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, SAB, v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em:

<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>; acesso em: 6 dez. 2021.

CARVALHO, Salo. **Antimanual de criminologia.** 3.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

CASTELNAU, Francis de. **Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud.** Histoire du Voyage, 1844. Vol. 6. Paris. 1850-1851. In:

NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865>; acesso em: 30 nov. 2021.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política.** Tradução: Paulo Neves. Edição brasileira: Cosac & Naify, 2004.

Disponível em: <http://www.marcoareliosoc.com.br/Pierre%20Clastres%20-%20Arqueologia%20da%20viol%C3%Aancia%20-%20antropologia%20politica.pdf>; acesso em: 15 dez. 2021.

_____**A sociedade contra o Estado:** investigações de Antropologia Política. Tradução: Bernardo Frey. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1979.

COUDREAU, Henri. **Voyage au Tocantins-Araguaya** (1896-1897). Paris, 1897. In: NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865>; acesso em: 30 nov. 2021.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 33.ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

DIEHL, Richard. **Political evolution and the formative period of Mesoamerica**. Occasional paper in the Anthropology, n. 8, 1973, Department of Anthropologie. The Pennsilvany State University. Disponível em: <https://journals.psu.edu/opa/article/view/59765/59507>; acesso em: 30 nov. 2021.

DUGUIT, León. **Fundamentos do direito**. Tradução Márcio Pugliesi. São Paulo: Martin Claret, 2009.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HAYEK, Friedrich August von. **The Constitution of Liberty**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. Disponível em: <https://www.worldcat.org/title/constitution-of-liberty/oclc/498999> ; acesso em: 30 nov. 2021.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. 1.ed. Brasil: LTC, 2014. Disponível em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-capitalismo-e-liberdade-milton-friedman-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online>; acesso em: 30 nov. 2021.

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

JELLINEK, George. **Teoría general del Estado**. México: FCE, 2000. Colección Política Y Derecho). Disponível em: https://www.academia.edu/10129015/Jellinek_Georg_Teoria_General_Del_Estado; acesso em: 30 nov.2021.

KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. Tradução Waldyr Azevedo Júnior. Brasil: A Senhora editora, 2009. Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2013/09/Ajuda-M%C3%BAtua-um-fator-de-evolu%C3%A7%C3%A3o-Piotr-Kropotkin.pdf>; acesso em: 30 nov. 2021.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da servidão voluntária**. 2. ed. Tradução Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2017.

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

MARX & ENGELS. **Manifesto do partido comunista**. 1. ed. São Paulo: Expressão POPULAR, 2008.

MATTOS, José Raymundo da Cunha. **Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas Províncias de Minas Gerais e Goyaz, seguido de huma descrição chorographica de Goiaz, e dos roteiros desta província as de Mato Grosso e São Paulo.** Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Constitucional de J. Vilaleneuve E. C., Tomos I e II, 1836. In: NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865>; acesso em: 30 nov. 2021.

MEGGERS, Betty. **Amazônia: a ilusão de um paraíso.** Tradução Maria Yedda Linhares; apresentação Darcy Ribeiro. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editoria da Universidade de São Paulo, 1987.

NEVES, Carlos Eduardo. Justiça retributiva e justiça restaurativa. **Revista Direito net.** Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/6818/Justica-retributiva-e-justica-restaurativa> ; acesso em: 17 out. 2021

NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865> ; acesso em: 30 nov. 2021.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia.** Tradução Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Robert-Nozick-Anarquia-Estado-e-Utopia.pdf> ; acesso em: 30 nov. 2021.

BERG, K. Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America. **American Anthropologist**, 57: 442-487, 1955. In: CARNEIRO, R. A base ecológica dos cacicados amazônicos. Tradução: Denise Pahl Schaan, Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira, SAB, v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>; acesso em: 6 dez. 2021.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. Os apinagé do alto Tocantins: costumes, crenças, artes, lendas, contos, vocabulários. **Boletim do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, 6 (2): 61-110, 1930. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/autor:carlos-estevao>; acesso em: 30 nov. 2021.

PROUDHON, P.J. **La capacidade política de la clase obrera.** Disponível em: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/proudhon-la-capacidad-politica-de-la-clase-obrera.pdf>; acesso em: 30 nov. 2021.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** Brasília: UnB, 1981. Tradução de Vamireh Chacon, cap. 1 a 5. In: KRISCHKE, Paulo. O contratualismo social, ontem e hoje. São Paulo: Cortez, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social.** Coleção Martin Claret. 3.ed. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Claret, 2011.

ROOSEVELT, A.C. 1980. **Parmana**: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco. New York, Academic Press. In: CARNEIRO, R. Tradução Denise Pahl Schaan, D. A base ecológica dos cacicados amazônicos. SAB, Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira, v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>; acesso em: 6 dez. 2021.

SERVICE, E.R. **Primitive Social Organization, an Evolutionary Perspective**. New York, Rodon House, 1962. In: CARNEIRO, R.; A base ecológica dos cacicados amazônicos. Tradução Denise Pahl Schaan, Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira, SAB, v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>; acesso em: 6 dez. 2021.

SORDI, Anne; MANFRO, Gisele; HAUCK, Simone. O conceito de resiliência: diferentes olhares. **Revista Brasileira de Psicoterapia**, 2011, 13(2):115-132. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/201004/000999000.pdf?sequence=1&isAllowed=y> 2011; acesso em: 15 dez. 2021.

SNETHLAGE, Heinrich. Meine Reise durch Nordostbrasilien. **Journal für Ornithologie** LXXV. Heft 3. 1927. In: NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Tomo XII, Belém/PA, 1956. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/865>; acesso em: 30 nov. 2021.

STEWARD, J.H. Culture Areas of the Tropical Forest. In: STEWARD, J.H. (Org.) Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes, **Bureau of American Ethnology Bulletin**, 143, 3:883-899, 1948.