

O ESTADO-MÍNIMO DOS INDÍGENAS MUNDURUCUS NO PASSADO REMOTO: UMA REFLEXÃO *ETNO-LÓGICA* DO PODER POLÍTICO ENTRE A ANARQUIA E O LEVIATÃ

HERALDO ELIAS MONTARROYOS¹

UNIFESSPA, BRASIL

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

RESUMO: *O objetivo desta reflexão lógica é reconstruir hipoteticamente a cultura política dos mundurucus nos séculos XVIII e XIX, utilizando com esse propósito uma metodologia tridimensional do poder, que compreende as hipóteses do Estado-zero, Estado-mínimo e Estado-máximo, que serão testadas na releitura do material etnográfico disponível. O resultado dessa metodologia propôs, a partir do seu raciocínio lógico, que internamente haveria uma anarquia ordenada com Estado e externamente, uma política tirânica e antissolidarista, compondo nesse caso a anarquia desordenada nas relações internacionais com as etnias da vizinhança. No meio dessas duas hipóteses configurou-se, ainda, uma terceira possibilidade política que especula que existiria regionalmente uma sociedade anárquica de Estados mundurucus visível com bastante nitidez no período das guerras, das pilhagens, das epidemias e das catástrofes naturais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Anarquia ordenada; Ultra minimalismo; Solidarismo; Antropologia minarquista.*

ABSTRACT: *The objective of this logical reflection is to hypothetically reconstruct the political culture of the mundurucu in the 18th and 19th centuries using for this purpose a three-dimensional methodology of power that includes the hypotheses of the zero-State, the minimal-State and the maximal-State that will be tested together in the re-reading of the available ethnographic material. The result of this methodology proposed, based on its logical reasoning, that internally there would be an ordered anarchy with a State and externally, there would be a tyrannical and anti-solidarity policy composing the disordered anarchy in the international relationship with the other ethnic groups. Between these two hypotheses, a third political possibility was also configured that speculates that there would be a regional anarchic society of Mundurucu States clearly visible in the period of wars, looting, epidemics and natural disasters.*

KEYWORDS: *Ordered anarchy; Ultra minimalism; Solidarity; Minarchist anthropology.*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Professor titular da Faculdade de Direito da Unifesspa-Marabá. E-mail: elias@unifesspa.edu.br

Introdução

Na Antropologia Política existe uma lacuna epistemológica entre as abordagens anarquista e leviatânica. Nessas duas tradições de pesquisa ou os indígenas do continente americano no passado distante fundaram um Estado nativo máximo, ou caminharam nessa direção através do cacicado imperialista, quase-Estado; ou então, inversamente, não organizaram Estado nativo nenhum devido à decisão cultural de cada comunidade, ou aos fatores limitantes da Natureza local, que, nesse último caso, impediram a sedentarização política e induziram as populações, por exemplo, amazônicas, a migrarem periodicamente para outras áreas em busca de fontes proteicas dispersas entre rios e florestas, o que finalmente não facilitou o surgimento das sociedades estatais.

Reescrevendo essa dicotomia tradicional, Clastres (2004), na década de 1970, reconheceu a influência dessas duas abordagens opostas do poder que ainda são dominantes no século XXI: de um lado, algumas sociedades indígenas tiveram Estado-máximo nativo (como foram os Incas); de outro lado, não tiveram Estado nativo nenhum, como supostamente ocorreu nas terras baixas da Floresta Tropical onde teriam existido apenas organizações políticas deficientes ou “incompletas”.

Rebatendo essa última abordagem considerada etnocêntrica, sobre a falta de um Estado nativo na Floresta Tropical, Clastres (2004) sistematizou a etnohistória do período colonial brasileiro e avaliou que não se formou um Estado nativo devido à decisão racional da própria comunidade interessada. Fundamentando a sua teoria, Clastres (2004) afirmou que a cultura política das tribos indígenas determinou a fiscalização sobre os representantes locais (cacique e conselheiros) tendo em vista não facilitar o surgimento do poder político excessivo. Institucionalizou-se, dessa forma, uma cultura política anarquista que desprezou o poder centralizador, intervencionista e coercitivo, ficando evidente assim que as “tribos” da Floresta Tropical eram simplesmente contra o Estado.

Conceitualmente, tribos são unidades sem Estado, mas na teoria do etnólogo Clastres a ausência dessa instituição foi resultado da decisão voluntária da sociedade local, e não de alguma deficiência ou incapacidade institucional dos indígenas. Pensando dessa forma, Clastres refutou a tradição etnocêntrica que subestima a genialidade política dos indígenas da Floresta Tropical, mas acabou reeditando a abordagem vigente sobre as sociedades nativas com ou sem Estado, mantendo assim intacta a lacuna epistemológica entre o excesso e a carência do poder público.

Na Antropologia Política, essa lacuna política entre a anarquia e o Leviatã prejudica a completude do conhecimento e a visibilidade lógica da realidade do poder. A solução desse problema demanda logicamente a criação de uma metodologia gradualista que inclua a hipótese do meio-termo ou da moderação institucional entre a anarquia e o Leviatã, sem necessariamente rejeitar a importância das possibilidades extremistas do poder.

A fim de suprir essa demanda epistemológica esse artigo traz então a sua contribuição propondo uma metodologia gradualista do poder que será testada na reconstrução da cultura política do passado remoto; particularmente da sociedade mundurucu entre os séculos XVIII e XIX. Essa metodologia vai produzir sequencialmente três releituras sequenciais: crítica, técnica e lógica do poder tendo em vista descobrir os pilares da cultura política mundurucu através do raciocínio *etno-lógico* do poder. A releitura crítica redefine os limites da política local. A releitura técnica demonstra a presença ou ausência das variáveis da Teoria Geral do Estado na etnografia consultada. A releitura lógica, por último, gradua a intensidade do poder público dentro e fora da fronteira mundurucu.

A metodologia gradualista deste artigo segue as diretrizes da metafísica do filósofo Kant (2002). que propôs representar a intensidade de qualquer sensação sobre a realidade do grau zero até a sua grandeza final. Kant afirmou que toda sensação e, obviamente, toda realidade no fenômeno, por menor que seja, tem um grau, quer dizer, uma grandeza intensiva que pode ser diminuída ou aumentada. Ou seja, entre a realidade e a sua negação encontra-se racionalmente um encadeamento contínuo de níveis de percepções possíveis cada vez menos ou mais intensas. Nessas condições, toda sensação é suscetível de acréscimo e decréscimo e por isso poderá diminuir e gradualmente desvanecer-se.

A metodologia kantiana foi utilizada por Buchanan (1975), prêmio Nobel de Economia, ao estabelecer que entre a anarquia e o Leviatã poderia surgir um grau intermediário do poder, uma *anarquia ordenada* ou *positivada*, em que haveria o *máximo* de liberdade das pessoas com a *mínima* intromissão do poder público.

Na Etnologia, Clastres (2004, p. 154) utilizou a mesma gradação do poder ao considerar que:

Entre a figura mínima do Estado, tal como a encarnavam certas realezas polinésias, africanas ou outras, e as formas mais estabelecidas do Estado (ligadas, entre outras coisas, à demografia, ao fenômeno urbano, à divisão do trabalho, à escrita etc.) existem consideráveis graus na intensidade do poder exercido, na intensidade da opressão sofrida, sendo o grau último atingido pelo tipo de poder exercido por fascistas e comunistas: aí o poder do Estado é total; a opressão, absoluta.

Também não é exclusividade deste artigo a hipótese *etno-lógica* do Estado-mínimo nas sociedades do passado remoto. Clastres (2003) repetiu essa hipótese quando considerou que o cacicado era uma *miniatura* de Estado (grifo nosso, quer dizer Estado-mínimo), além de ser, na sua avaliação anarquista, um desvio de percurso da “tribo” e uma anomalia institucional do poder.

Clastres explicou que o Estado-mínimo nativo não prosperou na Floresta Tropical porque:

A sociedade primitiva codificava, isto é, controlava, e tinha em mãos todos os fluxos, todos os órgãos. Quero dizer com isso que ela controlava o que se poderia chamar o fluxo do poder; ela controlava e o mantinha dentro dela, não o deixava sair; pois, se o deixasse sair, haveria conjunção entre chefe e poder, e aí cairíamos na *figura mínima do Estado*, isto é, na primeira divisão da sociedade (entre o que comanda e os que obedecem). Ela não deixava que isso ocorresse; a sociedade primitiva controlava esse órgão [...], a chefia (Clastres, 2003, cap. 11).

Gradação etno-Lógica do poder

A Antropologia Anarquista acredita que a melhor ordem social é obtida espontaneamente a partir da solidariedade e da boa vontade de cada um. Predominam idealmente na construção dessa ordem social a autonomia e o máximo de responsabilidade ética dos indivíduos, das famílias e das organizações locais. O poder público ou Estado não existe nessa cultura política (Graeber, 2004).

A Arqueologia anarquista pensa da mesma forma:

[e] insiste na [pesquisa] comprometida com o desmantelamento de modelos hierárquicos únicos do passado e, nesse sentido, seu núcleo incorpora princípios de uma arqueologia descolonizada, indígena e feminista, contestando as narrativas hegemônicas do passado. É uma teoria explicitamente sobre as relações humanas operando sem recorrer a formas coercitivas, como autoritarismo, hierarquia ou exploração [...] (MacGranahan & Rizvi, 2016).

Segundo Buchanan (1975, cap. 1) “o mundo anarquista é povoado exclusivamente por pessoas que respeitam o conjunto mínimo de normas comportamentais ditadas pela tolerância e pelo respeito mútuo”. Nesse ambiente institucional, nenhuma pessoa tem poder coercitivo sobre o outro; e não existe uma burocracia, militar ou civil, que imponha restrições externas aos indivíduos e à comunidade.

Os arqueólogos anarquistas alertam que o Estado talvez não tenha sido o caminho almejado por grande parte das populações pré-colombianas (Arcuri, 2007, p. 316) e elogiam a possibilidade do grau zero do poder quando constatarem que os indígenas da Floresta Tropical preferiram institucionalizar o modelo da liberdade máxima sem limites autoritários e centralizadores da autoridade do chefe.

Teoricamente, a cultura política anarquista desenvolve três axiomas: 1- o poder em sua essência é coerção; 2- a sua transcendência constitui para o grupo um risco mortal; e 3- o chefe tem a obrigação de mostrar, a cada momento, o caráter inocente da sua função (Balandier, 1969, p.47-48).

Na investigação do Estado-zero os etnólogos anarquistas afirmam que o chefe indígena da Floresta Tropical não tinha à sua disposição órgãos oficiais de poder que eventualmente pudessem garantir a autoridade centralizadora em longo prazo. O chefe apenas lembrava as tradições do povo – andando e falando informalmente entre as malocas e a praça pública – e apenas quando era convocado ia mediar os conflitos internos da sua comunidade. Na avaliação dos etnólogos anarquistas, a rotina do poder mostra que a sociedade indígena da Floresta Tropical no passado distante não desenvolveu duas classes opostas: governantes e governados (Clastres, 2003). Explicam os etnólogos anarquistas que na Floresta Tropical as populações nativas teriam inventado estratégias que neutralizaram o risco da formação do Estado nativo e principalmente inibiram o aumento da autoridade do chefe, que em tempo de paz e normalidade social ficava quase invisível, mas incrivelmente se expandia no tempo da guerra, da epidemia e da catástrofe natural (Clastres, 2003).

Na Antropologia Política, o conceito de anarquia ordenada foi utilizado primeiramente pelo antropólogo Evans-Pritchard quando investigou as comunidades nueres no Sudão (Bettinger, 2015). Na pesquisa desse antropólogo publicada na década de 1940 ficou evidente que a cultura política dos nueres era “notável” porque, além de fazer parte de um sistema não estatal, tinha uma constituição política de natureza moral extremamente individualista e libertária. Nas comunidades pesquisadas não havia poder de mando, nem parâmetros jurídicos que obrigassem a implementação das regras costumeiras. Por isso havia uma ordem social “acéfala” entre eles.

Evans-Pritchard (1982, p. 192) notou que a educação influenciava bastante nesse padrão cultural, especialmente modelando “o espírito turbulento” do povo que se aborrecia com qualquer limitação externa ou autoridade superior. Frequentemente, no entanto, as normas costumeiras ou primárias da anarquia ordenada (mandar, proibir e permitir) eram ineficazes porque não existiam regras secundárias do Direito Público. Evans-Pritchard avaliou que, não havendo regras secundárias entre os nueres, surgiam dois problemas institucionais: 1- desuso da arbitragem envolvendo indivíduos de duas ou mais comunidades autônomas e 2- clientelismo do chefe local.

As regras secundárias, de acordo com o jurista Hart (cf. Kozicki & Pugliese, 2017), são metarregras de julgamento, de alteração e de reconhecimento que regulam as normas primárias. As regras secundárias são tão impactantes para os positivistas que eles afirmam que tais regras determinaram automaticamente o nascimento do poder público para garantir a normalidade do ordenamento jurídico vigente.

Hart (cf. Kozicki & Pugliese, 2017), explicou que:

Uma sociedade desenvolvida e complexa não pode regular a existência do todo social somente por meio das normas [primárias], pois elas contêm “defeitos”, os quais lhes são inerentes. Devido a estes defeitos, a sociedade cria normas secundárias, as quais atuarão como corretivos dos defeitos intrínsecos das normas primárias e, juntamente com estas,

constituem o sistema jurídico. No momento em que se dá a colocação no sistema jurídico das normas secundárias ocorre [...] a passagem do mundo pré-jurídico ao mundo jurídico (Kozicki & Pugliese, 2017).

Evans-Pritchard (1982, p.162) registrou que a vingança privada entre os nueres era valorizada culturalmente desde cedo: “As crianças eram encorajadas pelos mais velhos a resolverem todas as questões lutando; e cresciam considerando a habilidade de lutar como a realização mais necessária e a coragem, como a virtude mais elevada”.

A *vendetta* ocorria quando alguém desrespeitava as regras morais das trocas econômicas ou então ofendia a honra de algum indivíduo. Nessa ocasião, era realizada uma justiça privada, geralmente encharcada de sangue pelas partes litigantes. Contudo, em algumas situações especiais, os litigantes poderiam aceitar a intervenção pacificadora do chefe local através da mediação ou arbitragem, internamente; mas fora da comunidade essa possibilidade pacifista era inviável porque não havia uma autoridade impositiva que fosse reconhecida regionalmente por todos. Essencialmente, o chefe nuer local não tinha autoridade para julgar homicídios porque na mentalidade do povo “jamais seria necessário um julgamento de qualquer espécie” (Evans-Pritchard, 1982, p. 184).

A mediação poderia ser eventualmente instalada se as partes reconhecessem o valor dos laços comunitários regionais ou demonstrassem voluntariamente firme interesse em resolver o conflito material ou moral com apoio de algum chefe. O problema nessa hora é que o chefe escolhido poderia desempenhar pessimamente a sua função de apaziguador, sobretudo quando envolvesse parentes, amigos e moradores do próprio distrito. Nesse caso, frequentemente, verificava-se a emergência do *clientelismo*, porque não existia uma lei administrativa ou norma secundária que pudesse desmotivar e punir o desvio ético do representante social quando ele maculava a integridade das regras tradicionais ou primárias. Nesse quadro cultural,

O chefe não tinha meios de fazer com que as pessoas pagassem ou aceitassem o gado da indenização de sangue. Não tinha parentes poderosos, nem apoio de uma comunidade populosa para sustentá-lo (Evans-Pritchard, 1982, p. 184).

Se a comunidade de uma tribo tentasse vingar um homicídio contra a comunidade de outra tribo, seguia-se uma situação de guerra intertribal [...] e não havia modo de resolver a questão por arbitramento (Evans-Pritchard, 1982, p. 162).

Nas relações exteriores ou internacionais também há a possibilidade de uma anarquia ordenada entre Estados. Especialmente a partir da Segunda Guerra Mundial, ocorre no mundo globalizado a emergência de uma sociedade anárquica em que os “Estados, conscientes de certos valores e

interesses comuns, formam uma sociedade, no sentido de se considerarem ligados, no seu relacionamento, por um conjunto comum de regras, e participam de instituições comuns” (Bull, 2002, p. 19). Emerge, portanto, com a instituição da anarquia ordenada entre Estados, uma sociedade internacional que reconhece o valor e liberdade dos seus parceiros.

Na sociedade anárquica internacional, “os Estados cooperam para o funcionamento de instituições tais como: a forma dos procedimentos do direito internacional, a maquinaria diplomática, a organização internacional, os costumes e convenções da guerra” (Bull, 2002, p.19). A rigor, a Sociedade anárquica de Estados é uma *sociedade contra o Estado*. Ou seja, nesse condomínio, clube ou consórcio, cada unidade política é autônoma, livre, independente; sendo assim, ninguém aceitaria a centralização e a dominação de um Estado único, acima dos outros, porque se isso acontecesse não haveria mais o consórcio voluntarista.

Semelhantemente, na Floresta Tropical do passado distante, Clastres (2004; 2003) identificou uma sociedade anárquica de Tribos, que na sua concepção seria uma organização intolerante com o centralismo, o paternalismo e o autoritarismo de um possível Estado regional. Nessas condições, conclui-se que a sociedade anárquica de Tribos constituía uma sociedade (internacional) *contra o Estado*. Clastres (2004) explicou que a guerra foi um importante fator de solidariedade entre diferentes unidades políticas da Floresta Tropical que apresentavam interesses comuns de defesa e ataque. Nessa hora, reaparece ou forma-se uma sociedade anárquica de Tribos que, além de prestar serviço militar, proporciona oportunidade internacional para cada tribo dizer ao Mundo circundante, aos parceiros e aos seus próprios povos, internamente, que ninguém desejava perder a sua autonomia. Portanto, segundo etnólogo Clastres (2004), a guerra não era exclusivamente a expressão da necessidade econômica da tribo, nem do sentimento agressivo natural dos homens, muito menos seria fruto exclusivo da reencenação da virilidade dos guerreiros locais. Acima de tudo isso, a guerra seria uma reafirmação da cultura política anarquista de cada tribo que poderia inclusive aceitar a continuação da sociedade anárquica no tempo da paz, tendo em vista a ampliação de intercâmbios diversos. Cada tribo também poderia usar livremente a guerra como instrumento político de autoafirmação da sua própria autonomia, sem necessariamente buscar ajuda de amigos ou alianças regionais. Clastres (2004, p. 173) afirmou também que “a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar por que os selvagens fazem a guerra é interrogar o ser mesmo de sua sociedade”. A guerra gerava, portanto, uma progressiva fragmentação do poder que seria o seu efeito desejado. Mas a guerra “é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim: a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser, a sociedade primitiva quer a dispersão” (Clastres, 2004, p. 172).

A guerra como política externa da sociedade primitiva relaciona-se com sua política interna, com o que poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade,

expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança. O que busca conservar a sociedade primitiva com seu conservadorismo? Ela busca conservar seu próprio ser, ela quer perseverar em seu ser. Mas que ser é esse? É um ser não dividido: o corpo social é homogêneo, a comunidade é um Nós. O conservadorismo primitivo busca, portanto, impedir a inovação na sociedade, quer que o respeito à Lei assegure a manutenção da indivisão, quer impedir o aparecimento da divisão na sociedade (Clastres, 2004, p. 184).

Comparando as ideias do analista político Bull e do etnólogo Clastres transfigura-se idêntico raciocínio lógico que admite a existência de uma sociedade anárquica com a convergência voluntária de várias unidades autônomas. Porém, de um lado, Bull entende que existem Estados; diferentemente, Clastres pré-definiu as unidades políticas como Tribos.

A anarquia ordenada entre as tribos indígenas independentes apareceu no cacicado cooperativo em que existia uma sociedade amigável que funcionava como clube ou condomínio político com a função de garantir a defesa militar e o fluxo das trocas regionais. O cacicado cooperativo foi, nesse sentido, uma sociedade anárquica de Tribos. Esclarecendo essa avaliação, a arqueóloga Meggers (1987) informou que os cacicados solidaristas ainda no período colonial português podem ter nascido através de um contrato coletivo voluntário celebrado entre as partes geograficamente próximas entre si, que delegaram poder militar e administrativo a um representante individual ou elite visando otimizar as condições de vida na várzea, onde habitavam, e dessa forma impediram a entrada dos invasores que desciam da terra firme na direção dos rios. Haveria, portanto, um *big-representante* escolhido coletivamente para coordenar a vida dessa unidade política. A mesma arqueóloga afirmou que o cacicado (solidarista ou voluntarista) tinha vários objetivos: monitorar o sistema dos rios, estabelecer épocas de plantio e dirigir a força de trabalho através de um chefe que seria obedecido voluntariamente pelas comunidades solidárias (cf. Carneiro, 2007, p. 144).

Contraditando a hipótese voluntarista do cacicado, o antropólogo Carneiro (2007) acusou que Meggers escolheu o caminho errado na encruzilhada porque “dos diversos fatores contribuindo para a formação dos cacicados, o mecanismo mais diretamente envolvido na sobreposição da autonomia da aldeia, e a criação de cacicados compostos por várias aldeias, foi a guerra”. Segundo Carneiro, a arqueóloga Meggers “falhou em perceber a guerra, causada em grande parte pela pressão populacional, como a única maneira pela qual a autonomia da aldeia poderia ser transcendida” (Carneiro, 2007, p. 145). Carneiro propôs então que a origem e o funcionamento do cacicado na Amazônia brasileira se adequaria melhor ao paradigma da guerra e da dominação, especialmente no contexto da *circunscrição social* onde:

[...] a densidade populacional cresce, [...] chegando ao ponto em que as pessoas são impedidas de se mover de seus locais porque todas as terras em volta estão ocupadas. As consequências militares e políticas da circunscrição social são claras. Ela age essencialmente da mesma maneira que a circunscrição ambiental. Um grupo vencido na guerra, não tendo para onde ir, é então subjugado à incorporação forçada na unidade política dos vencedores (Carneiro, 2007, p. 127).

O mesmo antropólogo registrou em sua publicação a respeito da organização política dos indígenas “[...] que tentou traçar a história e as teorias propostas para dar conta da presença de cacicados na Amazônia”. Além disso, “apresentou, defendeu e melhorou a sua própria teoria” (Carneiro, 2007, p. 152). Entretanto, no final da sua publicação Carneiro reeditou a hipótese voluntarista que tanto combateu e incluiu a hipótese moral ou individualista do poder elaborada pelo etnólogo Clastres que nada tem a ver com a teoria da *circunscrição social*.

A nova hipótese voluntarista elaborada por Carneiro (2007) especula que poderia ter existido na Amazônia um contrato militar ou consórcio da guerra instituído voluntariamente entre os aliados com a proeminência de um *big-representante* até que a guerra acabasse, quando então a autonomia das comunidades amigas regressava ao seu modo original e o *big-representante* sumia por não ter mais utilidade.

Segundo Carneiro (2007, p. 151):

Como temos visto, era a regra entre os Caribes e os Tupinambás que diversas aldeias juntavam forças em tempos de guerra. E então, para que seus esforços militares fossem mais efetivos, era normal para eles selecionarem o guerreiro mais capaz entre aqueles e colocá-lo no comando de seu ataque. Esse líder temporário era agraciado com poderes extraordinários, que terminavam quando as hostilidades cessavam. Nesse ponto, cada aldeia retornava à sua condição normal de autonomia política. Com somente um chefe de aldeia como líder.

A hipótese moralista ou psicológica do poder do antropólogo, por sua vez, destaca a possibilidade da ambição do chefe militar a partir da seguinte especulação:

Mas agora consideremos o seguinte cenário. Suponhamos que um chefe especialmente poderoso e ambicioso, que teria feito crescer seus poderes ainda mais relutantemente depois de cada conflito, decidisse, depois de repetidos sucessos, ter seu poder aumentado e encorajado sua ambição a não ceder mais em seu poder. O que poderia ter acontecido? Se ele pudesse fazer com que suas intenções vingassem – e teria

sido um sério risco para qualquer um se opor a ele – ele poderia a partir de então se tornar o primeiro chefe supremo da região, e as aldeias sob suas ordens o primeiro cacicado (Carneiro, 2007, p. 151).

Na escala gradativa do poder, o Estado-zero não existe apenas no sistema da anarquia ordenada, nacional ou internacional. O Estado-zero também aparece negativamente no ambiente da anarquia desordenada do estado de natureza hobbesiano. Nesse lugar hipotético, todos têm direito a tudo, e a pessoa é forçada na ausência do poder público a se defender com violência e malandragem visando repelir a investida do agressor. Nesse ambiente problemático onde “a vida é pobre, curta e miserável” (Buchanan, 1975), a previsão hobbesiana é que o indivíduo prejudicado pela desordem vai celebrar um pacto social maximalista que dará vida ao Leviatã, que progressivamente utilizará a sua força burocrática e militar sem nenhum obstáculo porque tem autorização do Direito Público nacional absolutista para agir dessa maneira (Bull, 2002). É oportuno lembrar que o Leviatã, segundo Hobbes (1979), pode surgir ou pelo contrato racional ou pela imposição da violência de um grupo sobre o outro; contudo, em qualquer situação o Estado será sempre uma instituição onipresente, absoluta, autoritária e maximalista.

A Antropologia Evolucionista-Leviatânica propõe que o Estado resultou da dominação imperialista e violenta de uma comunidade sobre a outra; ou da combinação de vários fatores ambientais que induzem as comunidades tradicionais a se afastarem espontaneamente do nomadismo social. A História leviatânica dos evolucionistas e marxistas conta que a superprodução agrícola, mais a divisão do trabalho que atraiu uma multidão de migrantes para cultivar terras férteis e o incremento do comércio exterior envolvendo produtos excedentes fizeram surgir pontos estratégicos de troca e de integração regional onde o aparelho estatal ou burocrático era útil para garantir a ordem e pacificar os conflitos econômicos e sociais inevitáveis numa sociedade sedentária dotada de diferentes culturas que habitavam o mesmo território político (Villas Boas Filho, 2013).

Os historiadores evolucionistas-leviatânicos utilizam e até mesmo louvam o conceito de cacicado na versão imperialista-tirânica porque o autoritarismo dessa unidade política aumentaria a superprodução de bens e serviços nas áreas dominadas e tornaria o sedentarismo finalmente dominante num determinado território multicultural. Como resultado espetacular da tirania, ou no mínimo, do despotismo do cacicado imperialista, haveria um salto qualitativo impressionante na escala evolutiva, em que os indígenas ficariam mais próximos do Estado e cada vez mais distantes da Tribo.

Carneiro (2007, p. 132), por exemplo, quando analisou os dados etnohistóricos da Amazônia pelo viés da guerra sabia que o cacicado era uma unidade política autoritária, mas demonstrou intensa admiração por esse conceito declarando que:

O mais importante degrau galgado na pré-história amazônica, uma vez que a agricultura se estabeleceu, foi a emergência de cacicados. Nesses poucos lugares onde emergiram, representaram um salto quântico. Não somente as antigas aldeias que os constituíram perderam sua independência e tornaram-se subordinadas aos chefes poderosos e supremos, mas também sofreram muitas outras mudanças em sua vida social, econômica, religiosa e material. Portanto, quando, onde e como cacicados emergiram continua a ser uma questão central para a arqueologia amazônica. E onde quer que cacicados sejam discutidos, o foco tende a cair sobre Marajó, que se destaca como a mais antiga cultura de tipo cacicado até agora descoberta na Amazônia.

Para os antropólogos leviatânicos, o cacicado-imperialista é “um quase-Estado” porque ainda faltam importantes marcadores estatais nessa unidade política, especialmente: uma *numerosa* elite burocrática, uma *grande* força militar especializada para manter a dominação interna e externa, uma cultura política nacional *exuberante*, um espaço urbano *espetacular*, *monumentalista*, e registros *faraônicos* de desenvolvimento como estradas, portos, mercados, pontes, sistemas de irrigação agrícola etc. Porém, quanto mais os evolucionistas leviatânicos argumentam que o cacicado (imperialista) é um quase-Estado, mais fragilizam a identidade desse conceito porque negam tecnicamente a presença completa do Estado-máximo, evidente à luz da Teoria Geral, com as variáveis: povo, território, sociedade, nação, governo, senado, soberania, burocracia, poder judiciário, poder legislativo, poder executivo, poder militar, poder religioso, poder público, servidores públicos, Direito Privado, Direito Social, Direito Público e poder político maximalista. A negação teórica do Estado completo entre os evolucionistas através do cacicado reflete o imaginário extravagante que os leviatânicos mantêm como dogma sobre o poder público maximalista.

Alguns historiadores destacam que “quando os europeus chegaram no século XVI, encontraram sociedades pré-urbanas com sistemas de produção, agricultura e rituais complexos”, indicando a presença de sociedades organizadas em chefias regionais (Lopes & Campos, 2021, p. 2-3). Os antropólogos Julian Steward e Robert Lowie na década de 1940 afirmaram que os cacicados tinham no centro do poder um *big-chefe* que governava uma sociedade dividida em três ou quatro classes, incluindo-se, às vezes, indígenas escravizados procedentes de outras etnias. Também eram encontrados chefes menores que governavam federações, aldeamentos ou tribos subordinadas ao poder central. O *big-chefe* tinha poder para: resolver disputas e punir os culpados com a morte; convocar exércitos; e determinar a superprodução de bens e serviços locais que atenderiam às grandes demandas regionais (Carneiro, 2007; Oberg, 1955).

Os historiadores leviatânicos reconhecem que o cacicado na Amazônia não evoluiu porque a colonização portuguesa disseminou epidemias, guerras, genocídios e etnocídios que impediram o progresso político dos

indígenas. Os leviatânicos especulam que, se esses problemas não tivessem ocorrido, o cacicado (tanto imperialista, como solidarista) poderia ter emergido ou evoluído na direção do Estado-máximo, especialmente, porque haveria através dessa unidade política uma crescente pressão física e psicológica do poder central sobre os súditos no sentido de incrementarem a produção regional de alimentos cultivados e coletados, além de desenvolverem com o passar do tempo técnicas impressionantes de vigilância militar a serviço da soberania.

Criticando a natureza do cacicado, Clastres (2003) reconheceu que o líder indígena da Floresta Tropical poderia ultrapassar os limites tradicionais do poder. Ele poderia sonhar com a imposição do seu projeto político individualista, substituindo o interesse coletivo pelo particular. Poderia inclusive almejar uma sociedade fraca que facilitaria a realização dos seus propósitos egocêntricos; e nesse caso, equivocadamente, a tribo ficaria a serviço do chefe e não o inverso. Porém, contra a investida autoritária do chefe as sociedades indígenas da Floresta Tropical no passado distante desenvolveram mecanismos de inibição e até de coerção física a fim de evitar o risco de nascimento de um “déspota”, ou Estado. Portanto, se os freios institucionais existentes não funcionassem conforme o esperado, “certamente teríamos aí a terra natal do poder político como coerção e violência; teríamos a primeira encarnação, a *figura mínima do Estado*” (Clastres, 2003, cap. 11).

Reforçando a sua crítica contra o cacicado, Clastres (2004, p. 111) afirmou que:

Seja como for, a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Por essa razão, ela é a essência mesma da instituição estatal, a *figura mínima do Estado* [grifo nosso]. Reciprocamente, o Estado é somente a extensão da relação de poder, o aprofundamento sempre mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência da relação de poder.

Com a intensificação do poder público leviatânico, surge na escala gradativa o pior grau institucional da Humanidade: o Estado-ultramaximalista, representado pela tirania, que nega cruelmente os direitos individuais e sociais mais elementares dos derrotados pelas guerras imperialistas. Na tirania, o governante *tira* violentamente os direitos fundamentais e as propriedades dos dominados. Os vassalos são desonrados; a desconfiança social é plantada estrategicamente pelo governante para desunir os oprimidos; e são inacessíveis as armas e os meios de comunicação social que poderiam ajudar os rebeldes a lutarem contra o poder dominante (Aristóteles, 2001; 2003).

Dois exemplos amazônicos evidenciam as variáveis do Estado-ultramaximalista, que os evolucionistas desconsideram no cacicado-imperialista. Entre os omáguas, cada aldeia tinha um chefe local e

todas as aldeias reunidas subordinavam-se ao governante maior, chamado de Deus na língua nativa. O poder do *big-chefe* se estendia sobre uma extensa região onde todos obedeciam a sua vontade com “grande submissão”. Existiam também crianças escravizadas de outras etnias que mais tarde serviriam para realizar trabalhos agrícolas e domésticos para atender aos caprichos dos dominadores. Geralmente, cada família tinha os seus próprios escravizados (Meggers, 1987, p. 182). Idêntico fenômeno político foi registrado em algumas áreas tapajônicas onde cada aldeia tinha um chefe; e acima das aldeias havia um superior, que era obedecido rigorosamente pelos súditos. A autoridade do *big-chefe* tapajônico era determinada pelas suas qualidades pessoais, e não pela sua ancestralidade. A escravidão também era admitida nessa unidade política (Meggers, 1987, p. 190).

Abaixo do Leviatã, configura-se o poder moderado do Estado-mínimo, que deverá proteger os cidadãos do “roubo, fraude e violência, e garantir a fiscalização da ordem contratual” (Nozick, 1991). Segundo Buchanan (1975), o Estado-mínimo aproveita as virtudes da anarquia e do Leviatã. De um lado, defende a liberdade máxima; de outro lado, a ordem pública.

Especificamente, a cultura minarquista dos indígenas teria os seguintes componentes: 1- soberania exercida em seu território oficial; 2- Poder Executivo, Legislativo e Judiciário; 3- prática regular da conciliação, com a interferência do cacique e dos conselheiros que seriam apaziguadores públicos; 4- atuação do cacique-árbitro como legislador e juiz dotado de poder discricionário; 5- governo local formado reunindo cacique, conselho de anciãos, chefes militares e chefe religioso; 6- regras de reconhecimento público aplicadas sobre as regras sociais ou morais do costume; 7- malocas autônomas com poder privado; 8- comunidade local se autogovernando com o máximo de liberdade e nenhuma intromissão desnecessária do poder público; 9- Estado solidarista preocupado em manter a sociedade livre; 10- poder público quase invisível; e finalmente 11- resiliência do poder público que aumentaria provisoriamente a sua intensidade de acordo com a gravidade da demanda social.

Entre o Estado-mínimo e o Estado-zero a Antropologia Minarquista encontra outro fenômeno institucional: o *Estado-ultramínimo*, administrado por servidores públicos *quase invisíveis* que realizariam suas funções oficiais dentro de uma *sociedade civil quase anárquica*.

No Estado-ultramínimo seriam praticáveis relações livres entre indivíduos autônomos, enquanto o Leviatã, domesticado, quase invisível, serviria como guardião *virtual* da ordem e da liberdade (Buchanan, 1975). Nesse quadro político, haveria uma radical descentralização do poder público em prol da liberdade individual e do mutualismo coletivo como se fosse, tudo isso, uma anarquia cultural – mas jamais poderia ser uma anarquia porque existe um poder público regulando discretamente as relações sociais. Entre os indígenas, o Estado-ultramínimo serviria *discretíssimamente* para relembrar os limites da cultura local; para incentivar os agentes sociais a serem prósperos econômica e moralmente; e para defender a solidariedade como princípio basilar da ordem. Surgiria assim, internamente, uma *anarquia*

ordenada de Estado, em que a sociedade civil se autogovernaria e o poder público não interviria no cotidiano, a não ser que houvesse algum fator caótico demandando a intervenção do governo.

Conceitos fundamentais

Entre a anarquia e o Leviatã variam os seguintes conceitos: poder público, guerra e cultura política.

Sobre o poder público, o filósofo John Locke (1983, item 91) explicou que esse poder “fica acima de qualquer indivíduo que vive na mesma sociedade, e o principal uso desse poder é proporcionar leis a todos que estão sob seu governo, a cujas leis em tais casos devemos obedecer”. Locke registrou que a função do Estado que detém o poder público é “afastar todas as ofensas mútuas, injúrias e erros que atingem a pessoa no estado de natureza, onde não existe um poder universal”; por isso, o governo que decorre de um acordo racional entre a maioria dos indivíduos receberá autoridade para legislar, governar e garantir a paz, a tranquilidade e o bem-estar de todos (Locke, 1983, item 91).

Por sua vez, o jurista León Duguit (2009) afirmou que o Estado é uma pessoa jurídica que controla o poder público e tem direito ou prerrogativa de emitir ordem e de impor obediência mediante constrangimentos.

O analista político Hedley Bull (2002, p. 13) acrescenta nessa discussão que “a comunidade política independente que simplesmente afirma o direito à soberania [...], mas não pode exercer na prática esse direito, não é propriamente um Estado”. O mesmo analista lembra que o poder público assumiu diversos formatos entre a cidade-Estado e os grandes impérios. Mas a razão do Estado sempre foi proteger a soberania exercida no território onde habita o seu povo.

Sintetizando-se as proposições anteriores, conclui-se que o poder de um sujeito só é privado; o poder de alguns sujeitos é coletivo; e o poder de todos os sujeitos é público. Considerando essa definição lógica, esta pesquisa se afasta da abordagem do etnólogo Clastres que não reconheceu o poder do chefe ou cacique como poder universal, de todos, como um poder público, portanto: como poder exclusivo do Estado; um bem público. Também na perspectiva técnica do poder, esta pesquisa entende que as decisões relacionadas ao uso de armas de guerra serão sempre públicas porque envolvem a preocupação existencial da comunidade inteira, seja defendendo-se das invasões, seja agredindo os inimigos, reais ou imaginários. Sendo assim, guerras e pilhagens são atividades eminentemente autorizadas e patrocinadas pelo Estado porque, além de ter repercussão na ordem interna, expõem a segurança da fronteira soberana perante os estrangeiros. Adotando esse entendimento técnico, esta pesquisa novamente se afasta do etnólogo Clastres, que avaliou que a guerra era uma prática propositalmente útil para as tribos impedirem a emergência do Estado-nativo.

Diferentemente do que propôs Hobbes, que afirmou que o Estado existia contra a guerra, Clastres (2004) afirmou que a guerra para as sociedades indígenas da Floresta tropical era unicamente contra a possibilidade de um Estado vindo de dentro ou de fora da tribo. Essa possibilidade não é utilizada nesta pesquisa porque a guerra em nossa avaliação é uma decisão pública do Estado pré-existente, e não expressa, portanto, uma decisão de fragmentação da sociedade ou de cada indivíduo idealmente portador de uma responsabilidade social espontânea e descentralizada.

Conforme definiu Clausewitz (1996, Livro I):

A guerra nunca deve ser imaginada como sendo algo autônomo, mas sempre como sendo um instrumento da política. Como um fenômeno total, as suas tendências predominantes sempre tornam a guerra uma trindade paradoxal - composta da violência, do ódio e da inimizade primordiais, que devem ser vistos como uma força natural cega, do jogo do acaso e da probabilidade, no qual o espírito criativo está livre para vagar; e dos seus elementos de subordinação, como um instrumento da política, que a torna sujeita apenas à razão.

A guerra nada mais é do que um duelo em grande escala. Inúmeros duelos fazem uma guerra, mas pode ser formada uma imagem dela como um todo, imaginando-se um par de lutadores. Cada um deles tenta, através da força física, obrigar o outro a fazer a sua vontade. O seu propósito imediato é derrubar o seu oponente de modo a torná-lo incapaz de oferecer qualquer outra resistência. A guerra é, portanto, um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade.

A guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios.

A guerra não é um passatempo. Não é uma mera alegria de ousar e vencer, não há lugar para entusiastas irresponsáveis. É um meio sério para atingir um fim sério e toda a sua semelhança pitoresca com um jogo de azar, todas as vicissitudes da paixão, da coragem, da imaginação e do entusiasmo que ela contém, são simplesmente as suas características especiais.

Outro conceito basilar dessa pesquisa, cultura política, opera na fronteira da Antropologia Cultural com a Ciência Política, sintetizando as maneiras de pensar, agir e sentir dos cidadãos, verificáveis nas relações de poder dentro e fora da fronteira nacional.

Almond e Verba definiram que “a cultura política se refere ao conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores” (cf. Goulart, 2015, p. 112). Esse conceito engloba “[...] questões concernentes aos valores políticos, definições de justiça, ideologias, psicologia política, caráter nacional, religião cívica, nacionalismo, valores democráticos, e enfim, uma extensa gama de variáveis possíveis” (Goulart, 2015, p.116).

A análise decorrente do conceito de cultura política segue uma “orientação subjetiva com relação a determinado sistema”. Nesse sentido, Almond e Verba sistematizaram três espécies de análise:

- 1) a “orientação cognitiva”, que significa o conhecimento do sistema político e a crença nele, nos seus papéis e nos seus titulares, seus inputs e outputs; 2) a “orientação afetiva”, que se traduz pelos sentimentos sobre o sistema político, seus papéis, pessoas e desempenho; e 3) “a orientação avaliativa”, significando o julgamento e as opiniões sobre os objetos políticos, que tipicamente envolvem a combinação de padrões de valor, bem como de critérios de valor com informações e sentimentos (Borba, 2005, p. 149)

Entrando na Mundurucânia...

Até o século XVIII os mundurucus eram encontrados entre os rios Amazonas, Tapajós, Juruena e Madeira onde também ficavam as etnias juma, maué, pama, parintintin, mura, andirá e arara (Arnaud, 1974). Em 1817 esse gigantesco território foi chamado por Aires de Casal de “Mundurucânia”. Os mundurucus também se estabeleceram em Cuiabá, Mato Grosso, e na confluência dos rios Tocantins-Araguaia, onde foram expulsos na década de 1870 pelos apinajés (Arnaud, 1974). Sobre essa expulsão os documentos antigos informam que “um exército de cerca de 2 mil guerreiros cruzou os rios Xingu e Tocantins e atingiu os limites ocidentais da província do Maranhão, mas foram derrotados pelos Apinayé” (Horton, 1948, p.273).

Adiante, o engenheiro Tocantins em 1875 registrou que existiam 18.910 mundurucus distribuídos em 21 malocas (ou aldeias, segundo o censo da época), sendo as mais populosas, com mais de dois mil habitantes cada uma, Nicodemos (que a mitologia nativa identificava como lugar de origem do povo mundurucu); depois Capipique; Dairy; e Curucupy.

Alguns anos depois, em 1887, o naturalista Martius estimou a população entre 18 e 40 mil indivíduos; porém, Stromer, outro visitante, acreditou na mesma época que a população girava em torno de 10 mil mundurucus (Horton, 1948, p.272).

Anteriormente, a população que vivia nas savanas do Alto Tapajós foi severamente reduzida. Nessa área, “Murphy calculou que havia cerca de 5.000 mundurucus no Alto Tapajós” (Murphy, 1960 apud Sanderberg, 1980, p. 5).

Um século depois, na década de 1950, o mesmo antropólogo registrou que a população geral tinha apenas 1.250 pessoas, incluindo os habitantes dos assentamentos na área do rio Madeira e Baixo Tapajós. Porém, nas savanas do sul do Pará, o quadro era pior na década de 1950, pois não existiam mais que 360 sobreviventes (Sanderberg, 1980, p. 5).

O expansionismo dos mundurucus incomodou muita gente até o século XIX. Em 1780, por exemplo, eles atingiram o oeste do rio Tapajós e algumas áreas do rio Madeira, o que reacendeu o conflito com os muras, os parintintins, jumas e araras (Dossiê Munduruku, 1995, p.15). A esse respeito, o arqueólogo Hilbert (1958, p. 11) informou que “os Mundurucú de acordo com a sua tradição expulsaram os Parintintin da bacia do rio Cururú. Eles continuaram a persegui-los até o começo do século XX e causaram a sua divisão em seis grupos isolados, entre o São Manuel-Paranatinga e o Madeira”. O mesmo diagnóstico foi apresentado pelo engenheiro Tocantins, na década de 1870, que registrou que havia ódio recíproco e guerras de extermínio mútuo entre mundurucus e parintintins.

Em 1794, firmou-se um acordo de paz entre mundurucus e portugueses, mas alguns meses antes desse acordo foi realizada uma expedição militar com cerca de 500 soldados dirigida à cidade de Santarém com a finalidade de perseguir os nativos do Alto-Tapajós. O resultado dessa ofensiva armada aprisionou alguns mundurucus, mas sendo oficializado o acordo pacificador alguns meses depois os prisioneiros foram liberados na capital e ganharam presentes do Governo que deveriam ser entregues aos parentes e líderes das suas aldeias (Leopoldi, 2007, p. 179).

Antes do acordo de paz, os mundurucus “foram inimigos duros e terríveis dos portugueses”; posteriormente, depois de celebrado o acordo, “quando lhes mostraram roupas, facas, machados e outros manufaturados ocidentais, [tornaram-se] amigos dos brancos” (Aires de Cazal, 1976 apud Dossiê Munduruku, 1995, p. 19). Duas décadas depois de celebrado o acordo de paz, Aires de Cazal (cf. Leopoldi, 2007) registrou que quase todos os grupos mundurucus estavam aliados aos portugueses e alguns já estavam convertidos à fé cristã. Mas ainda assim continuava acontecendo perseguição implacável dos mundurucus contra as etnias vizinhas da Mundurucânia.

A solidariedade com as autoridades públicas evoluiu tanto nas décadas seguintes que os mundurucus perseguiram voluntariamente os rebeldes da Cabanagem na área do rio Tapajós e extremo ocidente da Amazônia entre 1836 e 1840; diferentemente do que fizeram os muras, inimigos dos mundurucus, que ficaram ao lado dos rebeldes.

Depois da Cabanagem, milhares de seringueiros passaram a frequentar sazonalmente a terra firme dos rios Tapajós e Madeira, onde se encontrava uma impressionante concentração de seringueiras ao lado da população mundurucu. A economia gomífera também atraiu para a beira dos rios onde moravam os mundurucus as embarcações comerciais chamadas de regatões. Em 1861, por exemplo, “embora tivessem a caça como principal ocupação [os mundurucus] não desprezavam a lavoura [...] e permutavam mercadorias por borracha, salsa, óleo de copaíba, guaraná, cravo, breu, castanha, algodão e cumaru” (Arnaud, 1974, p.18). Entretanto, “as transações [no século XIX]

poderiam ser mais vantajosas se os regatões não aplicassem contra eles os seus costumados atos de violência” (Arnaud, 1974, p. 18).

O intercâmbio comercial entre mundurucus e comerciantes itinerantes incluía gêneros da horticultura, bolas de borracha, cestas artesanais, e grande quantidade de farinha de mandioca. Entretanto, a aproximação com a sociedade nacional trouxe efeitos deletérios para a cultura mundurucu, pois:

Com o tempo, a crescente dependência ao comércio trouxe consequências drásticas para a vida nativa. Os mundurucus foram transformados primeiro em pequenos produtores de mercadorias e, posteriormente, em peões endividados amarrados a um sistema de barracão; e de constituir uma formação social autônoma, os Mundurucu passaram a constituir apenas um enclave étnico, integrado aos estratos inferiores do Estado brasileiro dominante (Sanderberg, 1980, p. 5).

Por causa do avanço da sociedade nacional, uma parte da população mundurucu que habitava a margem do rio Tapajós preferiu migrar para o interior da terra firme, evitando assim o contato desordenado com os nômades-seringueiros. Outra parte decidiu permanecer na área tradicional, interagindo pacificamente com os moradores das cidades próximas realizando a negociação da borracha e de outros produtos do extrativismo e do artesanato em troca de facões, enlatados, armas de fogo, moedas e cachaça. Outra parte da população, acuada, acomodou-se na área da Missão franciscana do Tapajós onde se protegeu da exploração comercial e das invasões armadas dos seringueiros.

Das guerras e das pilhagens, os mundurucus traziam cabeças humanas que seriam mumificadas e arcadas dentárias dos vencidos que seriam usadas na produção dos colares de dentes. Excepcionalmente, foi registrada a cabeça mumificada de uma mulher que foi dada como presente ao engenheiro Tocantins em 1875. Os nativos explicaram que o exemplar era uma mulher parintintin, morta por engano, confundida com um homem quando tentava fugir do ataque mundurucu. O guerreiro que matou a mulher sem intenção decidiu decepar a cabeça da vítima e depois mumificá-la; mas enfatizou no seu relato que as mulheres das comunidades invadidas eram destinadas apenas ao casamento (obviamente, forçado) com os mundurucus. O mesmo informante declarou que não era permitida a coleção de exemplares femininos. O antropólogo Ihering (1907, p. 183), baseado no relato do padre Ayres de Cazal, explicou que:

[...] a cabeça conquistada torna-se objeto dos maiores cuidados por parte do vencedor. Logo depois de se reunir aos seus companheiros, extrai os miolos, os olhos e a língua e depois de limpá-la de todos os pedaços de carne aderentes, sujeita a cabeça à ação do fogo, perto do qual é conservada até secar. Em seguida é lavada diariamente repetidas vezes com água e, impregnada de óleo de urucú, é

exposta ao sol, processo pelo qual se torna duríssima. Completa-se depois a preparação enchendo-lhe a cavidade com miolo artificial de algodão tinto, provendo as orbitas dos olhos com resina, na qual se encravam dentes e dando-lhe um enfeite de penas. Assim preparado, o medonho troféu não abandona mais o vencedor, que o carrega consigo preso num cordão em guerra e caça e, deitando-se no rancho comum, coloca-o de dia no sol ou na fumaça e de noite, qual guarda, perto da rede.

Os mundurucus acreditavam que as cabeças dos vencidos eram amuletos da sorte e por isso tinham poder espiritual para aumentar a quantidade de animais que seriam capturados na próxima estação. O prazo de validade espiritual de uma cabeça mumificada durava quatro anos. Na vigência desse prazo de validade, as mulheres faziam preces dançando em volta do objeto político-religioso que era segurada pelo pajé; mas se a cabeça não realizasse o milagre pedido, logo alguma mulher mundurucu tosquiava o cabelo do exemplar e o jogava no mato como lixo doméstico (Ihering, 1907, p. 188). Juntamente com o poder espiritual da cabeça mumificada, é provável que a decapitação dos adversários ou vizinhos também proporcionasse condições favoráveis à caça porque os sobreviventes das pilhagens precisavam se recuperar psicologicamente ou até biologicamente da experiência traumática. Nesse caso, o terrorismo diminuía a competição, espantando os vizinhos indesejáveis, o que favorecia a circulação dos caçadores e pescadores mundurucus na redondeza. Havendo, portanto, menos competidores na floresta, aumentaria a facilidade de captura dos animais. A etnografia reforça nesse sentido que os mundurucus “infundiam tanto medo aos inimigos que um ataque preventivo destes beiraria ao suicídio coletivo” (Leopoldi, 2007, p. 174).

Motivação ecológica da guerra

A hipótese ecológica sugere que os mundurucus procuravam obter recursos naturais e novos espaços para habitação e por isso realizavam guerras e pilhagens. Haveria, então, um cenário de escassez em que a *guerra ecológica* seria uma variável dependente dos fatores limitantes da Natureza. Confirmando essa hipótese, Tocantins (1877, p.112) informou que os mundurucus viviam da agricultura e da caça, mas a produção agrícola era mesquinha” e a caça “ia se tornando rara”.

Sobre os fatores naturais na motivação da guerra, Florestan Fernandes informou que não há muitas controvérsias sobre a necessidade de adaptação das populações tradicionais à Natureza na busca por terras mais férteis e na ampliação do território face a um crescimento demográfico. Por causa da pressão ecológica é plausível que as “tribos vizinhas disputassem territórios de caça e coleta e evidentemente se colocassem com mais frequência na situação de reciprocidade belicosa” (cf. Leopoldi, 2007, p. 171). Entretanto, Florestan Fernandes alertou que as guerras indígenas proliferaram “mesmo

quando não havia razões aparentes para disputar territórios” (cf. Leopoldi, 2007, p. 172). Por isso, a hipótese ecológica pode ser inválida em alguns cenários se as guerras intertribais ficarem limitadas apenas à disputa do controle ambiental com a intenção de trazer melhores condições de existência através do combate. O absolutismo da hipótese ecológica pode, infelizmente, “deixar de fora do quadro explicativo as tribos que viviam em amplos e férteis territórios, como é o caso da maior parte da região amazônica” (Leopoldi, 2007, p. 174).

Motivação moral da guerra

A hipótese moral sugere que as guerras e as pilhagens intertribais e a “reciprocidade belicosa” na sociedade mundurucu têm explicação ética e religiosa (Leopoldi, 2007, p. 174). Nesse sentido, “ter alguém morto por inimigos em qualquer circunstância exigiria um procedimento futuro: a vingança” que se remetia à consideração de que qualquer integrante de outro grupo seria considerado inimigo e deveria ser (igualmente) morto (Leopoldi, 2007, p.183). A hipótese moral especula que os mundurucus procuravam restaurar a honra do seu povo ferida especialmente pelos parintintins e muras, porém, em outras ocasiões simplesmente exibiam a sua reputação beligerante, realizando pilhagens que deixavam como lembrança o pânico social e os corpos dos moradores de outras etnias degolados e vilipendiados. O medo, o ódio e a vingança estavam na base da moralidade pública dos mundurucus. Eles cultivavam “ódio mortal” contra os parintintins porque “devoravam vivo [o guerreiro mundurucu], comendo a sua carne com dentadas tão fortes como se fosse de uma onça faminta” (Tocantins, 1877, p. 94).

Outro registro informa que as cabeças decepadas de alguns mundurucus mortos no campo das pilhagens eram transformadas em objeto moral de veneração pública durante quatro anos seguidos. Nesse período, a sociedade inteira de norte a sul venerava a cabeça do herói e alimentava o sentimento de ódio contra o inimigo externo. Nas honrarias fúnebres dedicadas à cabeça do herói morto, até o dia do seu enterro, os mundurucus entoavam uma lamentação claramente moralista:

tu morreste, meu parente, nós te vingaremos; para este fim estamos no mundo, para vingarmos uns aos outros que morrem na guerra. Nossos inimigos não são mais valentes nem mais homens do que nós (Tocantins, 1877, p.131).

Durante o enterro da cabeça mumificada do herói realizado dentro da casa da sua família em luto, homens e mulheres presentes faziam outra exortação moralista que dizia: “quem morre em guerra morre com honra, não é como quem morre de moléstia. Viemos de todas as malocas para chorar e dançar até o fim do teu enterro” (Tocantins, 1877, p. 131).

Reforçando a validade da hipótese moral na história da guerra e da pilhagem dos mundurucus, a etnografia registrou que a cabeça mumificada do oponente simbolizava o feito máximo que qualquer guerreiro podia aspirar e gerava orgulho extremado, respeito e provavelmente inveja nos seus pares. Considerando esse último registro, Ihering (1907, p. 191) concluiu que “os fatos [...] provam [...] que o motivo principal para o fabrico das cabeças mumificadas era a vaidade e o orgulho do guerreiro triunfante, que guardava para si, como troféu, parte do corpo do inimigo vencido”.

Motivação genética da guerra

Os mundurucus além de compartilharem genes idênticos entre si faziam parte de uma cultura que valorizava o altruísmo bélico num ambiente regional conflitivo e ameaçador. A razão das guerras era, portanto, preservar a integridade da comunidade genética dos mundurucus, eliminando ou intimidando os estrangeiros (Leopoldi, 2007, p. 186). A explicação da cultura beligerante proposta pelo pesquisador Leopoldi (2007, p. 175) considera que “a sociedade menos belicosa é aquela que mantém as tendências agressivas individuais sob um controle maior do que aquelas que estimulam a violência dos seus agentes sociais, glorificando o desempenho agressivo e guerreiro”. A matança e o medo cravado na alma dos estrangeiros seriam, portanto, necessários para os mundurucus se protegerem da violência mútua que não tinha fim nem começo. “Metaforicamente, a morte do outro constituiria o verdadeiro alimento dos mundurucus; o que significa dizer que a guerra seria para eles, como a caça, a pesca, a coleta e a colheita, uma tarefa sem fim” (Leopoldi, 2007, p. 184).

É importante notar que nessa contextualização genética repete-se a simplificação tradicional sobre a realidade política dos mundurucus, reafirmando-se que os guerreiros praticavam apenas guerras. A hipótese genética tradicionalmente não reconhece que o predatismo era frequente e provavelmente até mais comum que as guerras; além disso, o predatismo não era insuflado pelo ódio mortal contra as vítimas, tanto é que o rapto das crianças e mulheres das etnias invadidas tinha uma finalidade amorosa: inseri-las na grande família mundurucu. Essa prática social, conforme sugere a etnografia consultada, não beneficiava os muras e parintintins, pois esses sim eram inimigos reais dos mundurucus sobre os quais tinham ódio extremado.

A explicação biológica tradicional diz que os mundurucus se preocupavam em garantir a sua integridade sanguínea ou coesão genética fazendo guerras e não admitiam a inclusão dos inimigos na miscigenação das famílias locais; entretanto, essa explicação perde sentido quando se descobre que o predatismo praticava exatamente o oposto disso tudo. Tal hipótese não observa nesse caso o paradoxo cultural-genético do predatismo.

O que acontecia no passado remoto é que os mundurucus aterrorizavam as outras etnias saqueando seus pertences, mulheres e

crianças; mas quando regressavam para sua casa introduziam amorosamente no sangue da sua própria comunidade os genes das etnias vítimas da sua própria violência política. O resultado dessa inclusão transformava a mulher-vítima em genitora de filhos mundurucus mestiços; e o mesmo resultado acontecia com as crianças sequestradas que depois, jovens, casariam e seriam genitores de outros mundurucus mestiços. Portanto, é plausível imaginar que as pilhagens poderiam sumir do costume local, pois com o passar do tempo aumentaria o sentimento de fraternidade e de familiaridade entre mundurucus e não mundurucus. No lugar da “guerra de todos contra todos”, hipoteticamente estava sendo plantada geneticamente a “amizade de todos com todos”.

A previsão do solidarismo entre mundurucus e não mundurucus representa a seguinte possibilidade teórica:

[...] indivíduos com matrizes genéticas compartilhadas fazem alianças para construírem situações favoráveis à sua reprodução e levarem vantagem sobre portadores de outros genes. Grupos que fazem alianças mais fortes e mais duradouras constituem aquilo que se chama família, ou seja, indivíduos ligados por laços de parentesco, vale dizer, que compartilham quantidades de genes idênticos. A solidariedade que se observa entre os membros de uma família é provocada, em termos da ciência genética, por um “altruísmo recíproco”, uma espécie de pacto entre indivíduos que carregam genes idênticos, no sentido de criarem genes: é a chamada “seleção de parentesco (Leopoldi, 2007, p. 186).

A miscigenação mundurucu tem duas referências históricas nesta pesquisa:

- 1- *Os mundurucus capturavam escravos, mas parece que o prisioneiro uma vez aceito na comunidade era considerado membro dessa tribo* (Ihering, 1907, p.195).
- 2- *O rapto contínuo de mulheres e crianças, mais que em qualquer outra tribo, e a facilidade com que elementos estranhos eram assimilados às tribos mundurucus, devem ter alterado profundamente o seu caráter físico* (Ihering, 1907, p.197).

Reforçando a última informação, Murphy (1960, cap. 6) constatou que a participação na sociedade mundurucu era uma questão social e não genética. As crianças capturadas na guerra eram totalmente incorporadas à vida social, em que permaneciam leais aos mundurucus. Chamava a atenção nisso tudo, a homogeneidade linguística e cultural que cada vez mais dificultava a localização no dia a dia dos estrangeiros e dos descendentes mestiços.

Ultraminimalismo do poder público

O jovem que pretendia se casar nem sempre representava pessoalmente o seu interesse na família da futura esposa, pois frequentemente pedia ao seu pai que falasse em seu nome. Os casamentos eram “ocasionalmente contraídos para os filhos pelos pais”, mas essa prática era menos comum do que era no passado, pois “a diminuição da importância da família extensa tornou o casamento cada vez mais um assunto individual, em vez de ser um vínculo entre grupos de parentesco” (Murphy, 1960, cap. 4).

A celebração do pacto matrimonial era extremamente simples. As famílias dos nubentes realizavam um acordo moral e sendo tudo bem resolvido o marido ia morar na comunidade onde nasceu a esposa, aplicando-se a regra de uxorilocalidade (Murphy, 1960, cap. 4). Portanto, não havia nenhuma observância especial de natureza cerimonial ou econômica que precedesse o casamento. “Se o jovem fosse morador de outra aldeia, ele ia para a aldeia da noiva carregando sua rede, armas e pertences pessoais e se instalava na casa dos homens”. Se ele fosse da mesma aldeia que a noiva, não precisaria mudar o seu estilo de vida original (Murphy, 1960, cap. 4).

No futuro, se a mulher praticasse adultério, o marido tinha direito social de bater e injuriar a esposa infiel. Porém, o contrário não era permitido. As esposas traídas podiam apenas reclamar da traição. Normalmente, as traições masculinas eram divertidas e não tinham gravidade na opinião dos maridos adúlteros (Murphy, 1960).

Na instituição do matrimônio, tudo parecia uma anarquia ordenada. O governo não interferia no costume do povo, mas esse poder existia objetivamente na comunidade conforme atestava o direito familiar ao garantir dois privilégios, que separavam os governantes dos governados: 1- a poligamia, restrita aos chefes e homens idosos (Murphy & Murphy, 1954); e 2- a patrilocalidade, “que não era sequer uma prerrogativa *de jure* dos chefes supremos, mas se tornou um direito legítimo dos caciques e dos seus filhos” (Sanderberg, 1980, p. 17).

Sobre o direito familiar especial do chefe, a pesquisadora Sanderberg (1980, p. 17) informou que “o *status* de chefia era herdado patrilinearmente, [e] os filhos de um chefe de aldeia muitas vezes permaneciam em residência patrilocal”. Sanderberg (1980, p.10) informou que no passado distante o princípio fundamental da vida mundurucu era cooperar e compartilhar as coisas entre si independentemente da crise econômica dos mundurucus que os levou à comercialização da horticultura e do artesanato (envolvendo cestas trançadas e vasilhas diversas). Praticando essa regra geral, as mulheres de determinado domicílio tradicionalmente cooperavam na produção de farinha, independentemente das suas múltiplas origens geográficas e culturais. Sanderberg (1980, p.18) lembrou que a etnografia “sugere que as mulheres mundurucus exibiam alto grau de camaradagem, até mesmo de irmandade, independentemente das circunstâncias”.

Os mundurucus plantavam mandioca, cana, feijão, algodão e batata-doce para consumo doméstico, o que reforça a hipótese de que não

precisavam roubar alimentos dos outros para sobreviver, devido às condições naturais favoráveis. Cada comunidade tinha a sua própria produção econômica, especialmente através da caça, pesca e coleta. A lista detalhada de plantas cultivadas pelos mundurucus incluía duas espécies de mandioca, batata-doce, abacaxi, cana-de-açúcar, pimentões, feijões e várias espécies de banana. Outros cronistas mencionam algodão, tabaco e jenipapo (Tocantins, 1877). Também colhiam arroz selvagem e apreciavam formigas, larvas e mel (Horton, 1948). Nesse contexto econômico, o chefe local não cobrava tributos, nem dividia a produção privada tendo em vista suprir alguma finalidade extra doméstica.

No cooperativismo agrícola dos mundurucus:

Cada homem, ou cada família fazia a sua roça própria e a possuía com direitos de exclusividade. O dono, porém, pede auxílio de seus parentes ou, dos homens do grupo com que convive, para o ajudarem nos serviços. A comunidade auxilia o indivíduo, ou melhor, os membros se ajudam mutuamente e cada um deve auxiliar os outros, quando chega a vez de fazer a roça. Existe, pois, quanto a este trabalho coletivo, um elaborado sistema de receita e recompensa em bases iguais. Recebem-se dias de trabalho e, mais tarde, paga-se este auxílio recebido, da mesma forma, com dias de trabalho. Trata-se, portanto, de um amplo sistema de auxílio mútuo (Frikel, 1959, p. 24).

Havia nas comunidades mundurucus uma grande festa anual dedicada à caça e pesca. Para agradecer os espíritos da floresta, os mundurucus promoviam essa festa no começo da estação chuvosa (Murphy & Murphy, 1954). O diretor dessa comemoração era um guerreiro convidado, que sabia cantar e tinha boa reputação social. Durante a festividade, o pajé se retirava da multidão e ficava isolado em sua cabana para receber os espíritos da mãe da anta ou do veado que de repente gritavam e anunciavam por meio da sua mediunidade que a caça seria abundante naquele ano.

Aqui tudo parecia uma anarquia ordenada, pois o governante não interferia na religião e na economia; entretanto, havia uma regra pública que reconhecia oficialmente que o indivíduo que “tivesse sucesso em atrair um bom número de jovens guerreiros e bons caçadores para sua casa por meio de casamentos uxori-locais ascenderia ao *status* de chefes de aldeia”, e o mesmo indivíduo poderia até se tornar efetivamente chefe supremo de sua aldeia (Sanderberg, 1980, p. 2). Ou seja, o poder público existia na comunidade mundurucu por meio de uma regra que *politicava* a religião e a caça como fontes de origem dos futuros líderes locais.

A religião dos mundurucus depositava especial confiança no xamã e no espírito das mães dos animais silvestres, dos peixes e das plantas. O xamã determinava o momento mais favorável para que os grupos de guerra entrassem em ação; ele exorcizava os espíritos malignos; participava das cerimônias; e curava os enfermos. “O xamanismo e a chefia eram os únicos cargos hereditários importantes” (Murphy, 1960, cap. 6). *Politicamente*, essa

breve descrição sugere que a religião e o poder espiritual do “xamã” faziam parte da vida pública e influenciavam significativamente na declaração da guerra e das pilhagens; desse modo, brevemente, os pajés chegavam a ficar acima do poder civil e do poder militar.

No geral, os mundurucus respeitavam a vida dos semelhantes mundurucus que habitavam outras comunidades. Mas a exceção dessa regra acontecia com a feitiçaria que era a única causa de homicídio entre os mundurucus (Horton, 1948, p. 280). Se uma pessoa fosse acusada de feitiçaria, o cacique tinha *direito público* de executá-la sumariamente. Por outro lado, o xamã deveria informar a identidade do feiticeiro e localizar o seu habitat (Horton, 1948, p. 280). O inquisitorialismo nas comunidades mundurucus era lembrado através de uma lenda local sobre a crucificação e a ressurreição de um herói cultural, identificado como Cristo, “que após realizar muitos milagres foi morto com flechas por *suspeitarem* que ele era feiticeiro” (Arnaud, 1974, p. 22). Na década de 1950, a execução de qualquer feiticeiro ainda dependia do consenso dos membros da comunidade. Mas esse consentimento foi provavelmente obtido com mais facilidade nos séculos passados, quando os controles políticos eram fortes e menos sujeitos às disputas e os laços de interdependência mútua eram mais consistentes (Murphy, 1960, cap. 6). *Politicamente*, esses breves registros indicam que o poder religioso e o poder civil eram solidários entre si. Mas, no caso da feitiçaria, o chefe tinha superpoder autoritário e julgava unilateralmente o destino do feiticeiro, decidindo sozinho como deveria morrer o suspeito. Esse *poder discricionário do chefe* praticado contra os feiticeiros era validado pelo *Direito Público local* que se colocava acima das regras da religião e dos poderes privado e coletivo.

A cultura política mundurucu (solidarista) valorizava a harmonia e a cooperação social, mas ainda assim as relações humanas eram bastante vulneráveis ao “faccionalismo e à hostilidade mútua” (Murphy, 1960, cap. 6). Na década de 1950, infelizmente, a coesão social era precária e o aborrecimento por temas banais era um motivo banal para o indivíduo migrar imediatamente para outra aldeia (Murphy & Murphy, 1954). Semelhantemente, no passado o engenheiro Tocantins em 1875 registrou que a discórdia interna motivava o homem incomodado a se deslocar para outra comunidade, onde ele viveria por tempo indeterminado, deixando assim o conflito privado para trás, e mal resolvido (Murphy, 1960, cap. 6).

Na década de 1950, as comunidades mundurucus tinham economias de subsistência independentes, mas durante a pesca de timbó duas aldeias se ajudavam mutuamente (Murphy, 1960, cap. 6). Entretanto, as atividades cooperativas estavam se extinguindo. O mutualismo era garantido apenas pelos laços pessoais de parentesco e não mais pelo sentimento de interdependência cívica ou pelo comunitarismo regional. O “tribalismo” nos anos de 1950 diminuiu bastante, inclusive por influência das frequentes migrações dos mundurucus (Murphy, 1960, cap. 6). A “comunalidade” era verificada apenas dentro de cada comunidade isolada.

Ultramaximalismo do poder público

A política externa dos mundurucus não possibilitou a emergência de uma rede pacífica de trocas culturais ou de defesa mútua contra o avanço dos colonizadores portugueses. O comportamento predador, vingativo, expansionista, altamente violento, dificultou a formação de uma confederação ou cacicado solidarista na Mundurucânia. Externamente, o que se consolidou foi o estado de natureza hobbesiano: a guerra de todos contra todos. Entretanto, nesse contexto não houve ascensão de um Estado tirânico, ou mesmo um cacicado imperialista dominando comunidades subordinadas e exigindo tributos ou serviços obrigatórios.

A etnohistoriografia deixa claro que os mundurucus chegaram ao ponto de exterminar no mínimo duas etnias, os jumas e os jacarés (Menéndez, 1992, p. 288). Além disso roubavam; sequestravam; e vilipendiavam os corpos das vítimas, de ambos os sexos, e carregavam orgulhosamente como lembrança as cabeças e os dentes dos ilustres cidadãos da comunidade arruinada. As pilhagens aconteciam no verão, quando eram realizados os ataques de surpresa com os guerreiros usando tochas e flechas de fogo que espalhavam o terror na população-vítima que ainda dormia na madrugada. No ataque surpresa, os guerreiros atiravam flechas com fogo sobre o teto da aldeia invadida enquanto outros guerreiros emitiam “gritos aterradores”, animados ao som da trombeta da guerra (Murphy & Murphy, 1954).

Esse comportamento tirânico foi registrado pelo governador do Grão-Pará, Martinho de Souza Albuquerque, em 17 de agosto de 1788, numa carta que escreveu à Metrópole, onde consta que os mundurucus atacavam “os moradores daqueles distritos dentro mesmo dos seus sítios e roças, roubando e matando tudo quanto encontravam, sem reserva, nem piedade” (Dossiê Munduruku, 1995, p. 36).

Relatos antigos acrescentam cenas mais cruéis, acusando que:

O mundurucu [...] não poupava o inimigo. Depois de ter ferido e prostrado [a vítima] por flexa ou lança [...], agarrava [seus] cabelos e com uma faca de taquara cortava-lhe os músculos e cartilagens do pescoço e com tanta habilidade que num instante a cabeça ficava separada do tronco” (Ihering, 1907, p.183).

A etnohistoriografia mostra claramente que os mundurucus eram “predadores”, “etnocidas”, “terroristas”, “genocidas” e “tirânicos”. Entretanto, Clastres e seus adeptos anarquistas refutariam todos esses adjetivos dizendo que são expressões etnocêntricas.

Clastres afirmou que “o etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição”. Enquanto “o genocídio assassina os povos em seu corpo; o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2004, p.56).

Estreitando o escopo da sua teoria, Clastres (2004) enfatizou que etnocidas foram os missionários, os colonizadores e o Estado; que juntos procuraram matar a alma dos indígenas. O mesmo etnólogo afirmou “que pertence à essência da cultura ser etnocêntrica, na medida exata em que toda cultura se considera como a cultura por excelência”; por conseguinte, “a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico”. Sendo assim, “toda cultura tem suas formas etnocêntricas”. Porém, especificamente a cultura ocidental é etnocêntrica e etnocida porque desenvolveu particularmente o Estado capitalista. Clastres (2004, p.58) ressaltou “[...] que a prática etnocida não se articula necessariamente com a convicção etnocêntrica. Caso contrário, toda cultura deveria ser etnocida, o que não acontece”. Entretanto, “[...] constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos [...]” (Clastres, 2004, p. 60). O etnólogo propôs então que “a violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente”. Em sua opinião, “toda organização estatal é etnocida e o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. Nessa direção, “há, portanto, uma certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado” (Clastres, 2004, p.61).

Deixando de lado a análise do etnólogo Clastres, este artigo considera importante assumir a realidade humana dos mundurucus que usavam a violência para operacionalizar a política externa a serviço da sua Nação, afastando assim o risco de ataque das etnias estrangeiras; o que garantia paz social e segurança pública por algum tempo. A política da violência física e simbólica dos mundurucus também facilitava a mobilidade dos cidadãos nas áreas vizinhas, especialmente quando precisavam pescar, caçar, e coletar frutos.

No campo de batalha destacavam-se dois chefes de guerra de renome por terem grande bravura. Eles ouviam os conselhos dos chefes de paz, dos anciãos e do pajé que extraordinariamente poderiam prever o futuro das operações bélicas. Também tinham poder de aconselhamento alguns chefes militares e guerreiros experimentados que atuavam como guardiões de uma trombeta, espécie de “buzina”, usada para sinalizar a dinâmica dos ataques violentos (Dossiê Munduruku, 1995, p. 11).

No campo de batalha, cada soldado mundurucu era acompanhado pela esposa ou irmã que preparava a refeição, armava as redes para dormir, empacotava as cabeças humanas; e ainda tomava conta das crianças e mulheres raptadas (Tocantins, 1877). Porém, mesmo recebendo apoio logístico das mulheres solidárias, muitos guerreiros retornavam magros e exaustos devido à demora do conflito e à comida que era sempre insuficiente.

A etnohistoriografia mostra que os grupos guerreiros arregimentavam soldados voluntários provenientes das comunidades mundurucus, mas nesse momento havia preocupação expressa de manter em cada aldeia um número

suficiente de homens para defender o povo de eventual ataque e garantir a normalidade do abastecimento alimentar. Praticava-se uma gestão de riscos. Nesse sentido, os chefes das comunidades mundurucus decidiam quantos homens iam para o ataque e quantos ficavam de prontidão na comunidade. Essa racionalidade pública envolvendo o fluxo das expedições guerreiras que visavam saquear e aterrorizar os vizinhos aparece na documentação histórica analisada pelos antropólogos Murphy & Murphy (1954).

A política externa dos mundurucus também tinha custos materiais e sociais. A guerra e as pilhagens geravam impacto na rotina das comunidades locais, fosse reduzindo a mão de obra produtiva durante os confrontos, fosse abalando psicologicamente a estrutura familiar devido à morte de parentes e amigos nos conflitos externos.

Discussão

A teoria solidarista afirma “que os elementos essencialmente produtores da cultura geral de um povo residem de modo fundamental nos indivíduos e na sociedade, e não no Estado, embora este, inegavelmente, produza efeitos sociais” (Dallari, 2016, item 50). A doutrina solidarista acredita que “as ações humanas são a expressão de uma solidariedade que existe no íntimo dos indivíduos, e só quando essa solidariedade se externa é que cai no círculo das atividades essenciais do Estado” (Dallari, 2016, item 50). A teoria solidarista considera também que os governantes são indivíduos semelhantes a quaisquer outros, implicados nos laços de solidariedade social, e submetidos à regra de direito que se funda na mesma solidariedade (Dallari, 2016, item 50). Nessa teoria, o Estado é muito importante para a Sociedade, mas ele precisa possuir: 1-uma coletividade determinada; 2- governantes e governados; 3- obrigação jurídica de assegurar a realização do direito; 4- obediência dos cidadãos; 5- força para sancionar todos os atos em conformidade com o direito; 6- e um caráter próprio nas instituições que devem assegurar o cumprimento do dever dos governos e a realização dos serviços públicos (Duguit, 2009, cap. 15).

A palavra Estado representa uma Sociedade em que se deflagra certa diferenciação entre governantes e governados. “O emprego mais frequente da palavra Estado se resume a designar sociedades em que predomina determinado grau de diferenciação política” (Duguit, 2009, cap. 15). O Estado é o titular do poder público, do *imperium*, concebido aqui como direito subjetivo ou direito de dar ordens e de impor obediência mediante constrangimento. Esse direito público de forçar a obediência caracteriza evidentemente sua soberania (Duguit, 2009, cap. 15).

O Estado realiza três funções públicas: legislativa, jurisdicional e administrativa. Juntas, elas identificam a presença do Direito e do Poder Públicos (Duguit, 2009, cap. 14). Na função legislativa, “o Estado elabora a lei que se impõe à sociedade, e por ser ele a expressão do direito objetivo sobrepõe-se a todos”. Na função jurisdicional, “o Estado intervém nas ocasiões de violação do direito objetivo ou nas contestações relativas à

existência ou à extensão de uma situação jurídica subjetiva; além disso ordena a reparação, repressão ou anulação, conforme o caso, quando há dolo do direito objetivo". Na função administrativa, "o Estado consome atos administrativos, intervindo nos limites do direito objetivo; cria situações jurídicas subjetivas; ou então efetiva certas providências, gerando uma situação legal ou objetiva" (Duguit, 2009, cap. 14).

Semelhantemente ao que propõe a teoria solidarista, o poder público dos mundurucus fortaleceu a integração e o bem-estar social; e manteve acesa a importância da solidariedade entre as comunidades da própria etnia. Ou seja, o Estado nativo comportou-se como parceiro da sociedade civil; incentivou o pluralismo social e as organizações não estatais; promoveu uma economia solidária e garantiu inclusive a assistência social dos indivíduos em situações de vulnerabilidade econômica. A função legislativa do Estado mundurucu estabeleceu normas públicas sobre: o poder moderador do chefe; o poder judiciário; o poder para estabelecer a paz e a guerra; o direito do chefe de ser o primeiro a contemplar as cabeças mumificadas na festa de regresso dos combatentes; o direito familiar especial, patrilocal do chefe; o direito de outorgar mulheres como presentes aos heróis de guerra; e o direito de reorganizar o sistema produtivo na época da guerra. Outra influência do Direito Público mundurucu declarava que "as cabeças dos inimigos representavam para o seu dono uma espécie de pensão ou privilégio, porém somente pelo espaço de quatro anos" (Ihering, 1907, p.195).

O Direito Público "é o conjunto de regras aplicadas ao Estado, aos governantes e aos seus agentes com suas relações recíprocas e particulares" (Duguit, 2009, cap. 17). O Direito Público determina as obrigações e a organização do Estado (Duguit, 2009, cap. 18).

As normas do Direito Público dos mundurucus eram transmitidas oralmente, por isso, provavelmente, dependiam da memória dos conselheiros. A função jurisdicional do Estado mundurucu era exercida no julgamento sumário dos feiticeiros; na mediação e arbitragem; na reparação pública dos danos biológicos e morais sofridos nos confrontos externos; e especialmente na justiça social, através do auxílio-invalides e da pensão vitalícia da viúva. A função administrativa do Estado mundurucu por sua vez era praticada na autorização da guerra e das pilhagens; na reorganização da economia local durante os conflitos externos; e na definição de quantos soldados participariam nas expedições bélicas, pois nesse período especial havia o risco de ataques, roubos e destruições realizadas por outras etnias, especialmente mura.

O Estado mundurucu realizou três atividades solidaristas: "conservou, ordenou e ajudou a Sociedade" (Dallari, 2016, item 50). Nessa direção, Duguit (2009) avaliou que a força do Estado é legítima quando ele se desenvolve ao lado do Direito Social.

O Estado mundurucu, além de ser *ultramínimalista* e *solidarista*, era *resiliente* em algumas situações graves, como guerra, pilhagem, epidemia e catástrofe. Quando surgiam esses problemas, o poder público aumentava

sua presença na Sociedade, mas posteriormente, uma vez superada a crise, o poder voltava ao seu patamar original, ao nível quase-zero.

A variação do poder público mundurucu acontecia porque o governo tinha “direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou [...] qualquer pena menos severa; além de ter o direito de empregar a força do Estado para a execução das leis e da defesa da república contra as depredações do estrangeiro [...]” (Locke, 1983, item 3).

Os mundurucus normalmente não solicitavam a intromissão do governo na execução das suas práticas sociais, mas sempre esperavam que o poder público protegesse a dignidade do povo inteiro, nesse sentido garantindo a paz social, fiscalizando a ordem dos contratos e fortificando a fronteira nacional. O poder público era *ultramínimalista*. De um lado, o cidadão não tinha autoridade para coagir ninguém; de outro lado, o governante não recebia autorização para intervir aleatoriamente na esfera doméstica e social; nem as comunidades vizinhas tinham licença para hostilizar os membros da sua Nação. Aparentemente, não existia um Estado nativo. Sendo assim, todos viviam numa anarquia ordenada.

Externamente, acontecia o contrário. A Nação mundurucu praticava uma política antissolidarista e ultramaximalista, mas não estabeleceu um governo tirânico com a intenção de dominar cruelmente os vencidos através de um modelo imperialista duradouro. O problema é que a política externa da violência envolvendo mundurucus e não mundurucus desmotivou as pré-condições favoráveis à formação de uma rede solidária entre os vizinhos.

Conclusão

No plano internacional, prevaleceram o direito do mais forte, o predatismo, a vingança, o ódio político, o estado de anarquia desordenada, o Estado-zero e o antissolidarismo entre mundurucus e não mundurucus. Nesse contexto de intensa fragmentação cultural, os mundurucus não se empenharam na fundação de um cacicado imperialista ou Estado tirânico.

No plano regional, havia uma república organizada em torno da nacionalidade mundurucu que não institucionalizou um centro autoritário e duradouro de governo, que obrigasse a obediência das unidades autônomas (Tocantins, 1877, p.100). Teria existido uma *sociedade anárquica de Estados* (e não de Tribos) visível em situações estratégicas que intencionavam proteger a segurança e a liberdade da Nação. Seria assim uma *sociedade policrática*, uma *união nacional*, temporariamente estabelecida entre os chefes mundurucus que representavam o Estado-ultramínimo local. Excepcionalmente, no tempo das guerras, pilhagens, epidemias e catástrofes naturais, essa grande organização nacionalista aumentaria a sua intervenção na Sociedade, desenvolvendo o grau maximalista do poder até que os problemas fossem resolvidos.

Pela lógica, a sociedade anárquica dos Estados mundurucus (cf. Bull, 2002): seria uma organização coletiva que respeitaria absolutamente o poder de cada Estado-membro; preservaria a independência ou a soberania externa

das unidades participantes; asseguraria o reconhecimento da jurisdição suprema que cada Estado-membro tem sobre o seu próprio território e população; realizaria metas essenciais, como segurança, paz, independência, e manutenção do próprio clube; decretaria guerra contra os adversários externos desde que envolvesse uma causa “justa”; e por último, não admitiria o uso da violência para coagir algum participante a aceitar qualquer decisão dos Estados-membros.

A hipótese da *sociedade anárquica de unidades autônomas ou de Estados* mundurucus reelabora politicamente quatro referências históricas: 1- “a cooperação entre as comunidades autônomas permitiu que os mundurucus organizassem um grupo guerreiro considerável, sem colocar em risco a economia e a defesa de cada aldeia envolvida” (Murphy, 1960, cap. 6). 2- “cada comunidade tinha seu chefe e seu xamã. Acima dos chefes e xamãs locais ficavam os chefes de guerra, os chefes de subtribos e o xamã chefe”; 3- o naturalista Bates mencionou que havia um chefe tribal supremo; 4- o cronista Farabee (em 1917), por sua vez, registrou as diferenças de classe entre chefes de guerra e chefes civis. Ele afirmou inclusive que os filhos e as filhas dos chefes de guerra casavam entre si (Horton, 1948, p. 277). 5- outra fonte informa que

o cacique Joaquim José Pereira e seus companheiros oriundos do rio Abacaxis prestaram valiosíssimos serviços contra a revolução Cabanagem. Parece tratar-se do mesmo tuxaua citado por Bates como chefe de toda a nação dos Mundurucus [...] recompensado por uma patente do exército brasileiro” (Menéndez, 1992, p. 292);

por último, informam os cronista do passado que 4- “cada aldeia mundurucu era uma unidade política autônoma” (Horton, 1948).

No Estado-mínimo dos mundurucus, a liderança ficava nas mãos do chefe e dos homens mais velhos, auxiliados pelos representantes do poder militar e religioso (Murphy & MurphY, 1954). Acima de tudo, havia o máximo de liberdade social e individual e nenhuma intervenção desnecessária do poder público. Aparentemente, funcionava uma anarquia ordenada, mas o poder público local existia discretamente para proteger a Nação do risco da desordem. O Leviatã era bem-vindo em situações graves, mas depois de resolvido o problema inicial ele voltava a ser invisibilizado pela cultura política ultraminimalista e solidarista. Nesse caso, o Leviatã não seria destruído, mas ficaria quase invisível até que novas demandas forçassem a sua reativação. Esse fenômeno acontecia porque o poder público dos mundurucus tinha resiliência institucional.

Referências bibliográficas

ARCURI, Marcia M. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombiana. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Brasil, n. 17, p. 305–320, 2007. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revmae/pt_BR/article/view/89795>. Acesso em: 7 out. 2024.

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

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

ARNAUD, Expedito. Os índios mundurukú e o serviço de proteção aos índios. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 54, 1974. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aarnaud-1974-indios/Arnaud_1974_OsIndiosMundurukuEoSPL.pdf>. Acesso em: 10 out. 2024.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Barcelona: Ediciones Península, 1969.

BETTINGER, Robert L. **Orderly Anarchy**: sociopolitical evolution in aboriginal California. University of California Press, 2015.

BORBA, Julian. Cultura política, ideologia e comportamento eleitoral: alguns apontamentos teóricos sobre o caso brasileiro. **Opinião Pública**, v. 11, n. 1, p. 147–168, mar. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/op/a/x5Wcx4nSrWK7DyPDbWBY7R/?format=html&lang=pt>>. Acesso em: 16 mar. 2025.

BUCHANAN, James. **The Limits of Liberty**: between the Anarchy and Leviathan. The University of Chicago Press, 1975.

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

CARNEIRO, Robert. A base ecológica dos cacicados amazônicos. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <<https://www.revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/231>>. Acesso em: 11 out. 2024.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: investigações de Antropologia Política. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de Antropologia Política. Prefácio de Bento Prado Jr.; Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da guerra** – Livro I, A natureza da guerra. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

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

DOSSIÊ MUNDURUKU. Uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. **Boletim Informativo do Museu Amazônico**, v. 5, n. 8, Manaus, jan-jul. 1995. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-1995-dossie>>. Acesso em: 16 mai. 2024.

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

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os nuer**: uma descrição do modo de sobrevivência e das instituições políticas de um povo niloto. Tradução Ana Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FRIKEL, Protásio. Agricultura dos índios Munduruku. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 4, 1959. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afrikel-1959-agricultura/frikel_1959_agricultura.pdf>. Acesso em: 19 out. 2024.

GOULART, Barbara. O conceito de cultura política nas ciências sociais e as especificidades brasileiras. **Revista de Ciências Sociais**, v.5, n. 1, p.111-133, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/19651>>. Acesso em: 18 mar. 2025.

GRAEBER, David. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.

HILBERT, Peter Paul. Urnas funerárias do rio Cururu, Alto Tapajós. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 6, 1958. Disponível em: <http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/serie/serie_historica/1957-1964/Antropologia_n1-20_1957-1964_06-HILBERT.pdf>. Acesso em: 17 out. 2024.

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

HORTON, Donald. The Mundurucú. In.: STEWARD, Julian (org.). **Handbook of South American Indians**, vol. III. Washington: Government Publishing Office, 1948. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/handbook:intro>>. Acesso em: 16 out. 2024.

IHERING, Rodolpho. As cabeças mumificadas pelos mundurucus. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 7, p. 179-202, 1907. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aihering-1907-cabecas/ihering_1907_cabecas.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

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

KOZICKI, Katya; PUGLIESE, William. O conceito de direito em Hart. In.: Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). **Enciclopédia jurídica da PUC-SP**. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. 1. ed. São Paulo: Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/137/edicao-1/o-conceito-de-direito-em-hart>>. Acesso em: 5 out. 2024.

LEOPOLDI, José Savio. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. *Avá, Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones, n. 11, p. 169-189, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942007000200007&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 17 out. 2024.

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

LOPES, Felipe Ribeiro da Silva; CAMPOS, Iolanda Aida de Medeiros. Cacicados complexos: a organização espacial e as técnicas dos povos indígenas da Amazônia nos séculos XVI e XVII. *Revista Marupiará*, [S.l.], n. 8, p. 88-114, jan./dez. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.uea.edu.br/index.php/marupiará/article/view/2413>>. Acesso em: 17 mar. 2025.

MCGRANAHAN, Carole; RIZVI, Uzma Z. Fundamentos de uma Arqueologia Anarquista: um manifesto comunitário. *Savage Minds: Notes and Queries on Anthropology*, 2016. Disponível em: <<https://savageminds.org/2016/10/31/foundations-of-an-anarchist-archaeology-a-community-manifesto/#:~:text=An%20anarchist%20archaeology%20embraces%20considerations,enablin g%20egalitarian%20and%20equitable%20relationships>>. Acesso em: 30 abr. 2024.

MEGGERS, Betty. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Trad. Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:meggers-1987-amazonia>>. Acesso em: 3 out. 2024.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. As condições atuais dos Mundurucu. **Publicação do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**, Belém, n. 8, 1954. Disponível em: <<http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:murphy-1954-condicoes>>. Acesso em: 17 out. 2024.

MURPHY, Robert. **Headhunter's heritage: social and economy change among the Mundurucú indians**. Berkeley, Los Angeles, University of California, 1960.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução Rui Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OBERG, Karlevo. Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America. In: GROSS, Daniel R. **Peoples and Cultures of Native South America** – vol. 57. New York: The Natural History Press, 1955. Disponível em:

<<https://www.semanticscholar.org/paper/Types-of-Social-Structure-among-the-Lowland-Tribes-Oberg/8e6db46920b84cb682fa7cb5b7b55e640508a690>>. Acesso em: 18 out. 2024.

SANDERBERG, Cecilia. **Matrilocality and patrilineality in mundurucu society**: a critical re-examination from a feminist perspective. Boston University. 1980.

TOCANTINS, Antonio Manoel Gonçalves. Estudos sobre a tribo “Mundurucu” – Memória escrita e lida perante o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. **Revista Trimestral do Inst. Hist. Geog. e Ethnog. do Brasil**, n. 15, p. 73-161, 1887. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:tocantins-1877-mundurucu>>. Acesso em: 16 set. 2024.

VILLAS BOAS FILHO, Orlando. Resenha de: Les tribus dans l’histoire et face aux États, por Maurice Godelier. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 55, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/ra/article/view/59310>>. Acesso em: 10 out. 2024.

Recebido em: 07/10/2025* Aprovado em: 24/04/2026* Publicado em: 30/04/2026
