

O ESTADO ULTRAMÍNIMO, RESILIENTE, SOLIDARISTA E GERONTOCRÁTICO DOS TUPINAMBÁS NO PASSADO REMOTO: ENTRE ANARQUIA E O LEVIATÃ

HERALDO MONTARROYOS¹

UNIFESSPA, BRASIL

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

RESUMO: *A hipótese deste artigo sugere que existiu um Estado ultramínimo, resiliente, solidarista e gerontocrático na sociedade tupinambá do passado remoto a partir da análise do material etnohistórico selecionado, que usou uma metodologia própria, investigando a hipótese medianeira do poder entre o maximalismo e o absenteísmo estatal. Sequencialmente, este artigo critica a tradição intelectual tribalista que Florestan Fernandes e Pierre Clastres utilizaram para descrever o sistema político dos tupinambás; em seguida, avalia tecnicamente se existiu ou não um Estado nativo entre os tupinambás desenvolvendo as variáveis da Teoria Geral do Estado; por último, gradua a intensidade do poder público dos tupinambás entre os graus zero, mínimo e máximo de intervenção na Sociedade. O material analisado indica que os tupinambás do passado remoto, na região sudeste do Brasil, não eram anarquistas, nem leviatânicos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Estado solidarista tupinambá; Anarquia social indígena; Leviatã indígena; Estado ultramínimo tupinambá.*

ABSTRACT: *Based on an analysis of selected ethnohistorical material employing a methodology that investigates the hypothesis of a middle-ground power structure situated between State maximalism and State absenteeism this article posits the existence of an ultra-minimal, resilient, solidarist, and gerontocratic State within the Tupinambá society of the distant past. It begins by critiquing the Tribalist intellectual tradition used by Florestan Fernandes and Pierre Clastres to describe the Tupinambá political system; after, technically evaluates the existence of a native State among the Tupinambá by applying variables from the General Theory of the State; finally, it assesses the intensity of Tupinambá public authority, categorizing it according to zero, minimal, and maximal degrees of societal intervention. The analyzed material indicates that the Tupinambá of the distant past, in southeastern Brazil, were neither anarchists nor Leviathanics.*

KEYWORDS: *Tupinambá solidarist State; Indigenous social anarchy; Indigenous Leviathan; Tupinambá ultra-minimal State.*

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

O objetivo deste artigo é realizar um estudo de caso sobre os tupinambás do passado remoto a partir de uma metodologia intermediária do poder situada entre as duas tradições de pesquisa extremistas da Etnologia. De um lado, a tradição leviatânica diz que os indígenas desenvolveram Estados imperialistas, como aconteceu nos Andes e na América Central; de outro lado, na tradição anarquista, os indígenas da floresta tropical não institucionalizaram o seu próprio Estado nativo e preferiram viver politicamente organizados em tribos (Clastres, 1979). Entre essas duas tradições de pesquisa existe um abismo, uma lacuna, um vácuo, que prejudica a visibilidade da realidade do poder e a completude do conhecimento antropológico sobre os indígenas do passado distante. Para resolver esse problema, este artigo traz a sua contribuição construindo uma metodologia própria, tridimensional da realidade, sem algemas ideológicas, que reconhece a possibilidade do diálogo entre o Estado-mínimo, o Estado-zero da anarquia e o Estado-máximo do Leviatã (Montarroyos, 2023; 2017; 2012; 2009). Concretamente, essa metodologia vai produzir três releituras epistemológicas (crítica, técnica e lógica do poder) sobre as obras do sociólogo Florestan Fernandes e do etnólogo Pierre Clastres, nas quais se encontra farto material referente à organização política dos tupinambás. Sequencialmente, a releitura crítica deste artigo deverá identificar as limitações do conceito de tribo; a releitura técnica por sua vez deverá recompor a ordem política tupinambá à luz das variáveis da Teoria Geral do Estado; por último, a releitura lógica deverá descrever a dinâmica da sociedade tupinambá correlacionada com a elasticidade do poder público no tempo da guerra e da paz. O resultado dessas três releituras metodológicas constitui a hipótese medianeira deste artigo que especula que os tupinambás teriam desenvolvido uma *cultura política minarquista* no sudeste brasileiro antes do século XVIII. A hipótese deste artigo – diferentemente de tudo que existe hoje a respeito dos indígenas americanos – sugere que os tupinambás não foram contra o Leviatã, nem contra a anarquia.

Problematização

Os evolucionistas culturais, como fez Steward (1948), afirmam que o Estado só pode existir com o advento da revolução agrícola e depois urbana, que, articuladas, proporcionariam o surgimento de uma cidade onde habitariam milhares de pessoas e funcionaria o centro do poder. Segundo os evolucionistas, a origem das primeiras civilizações estatais foi resultado de uma revolução urbana posterior à revolução agrícola deflagrada na mesma comunidade onde aconteceriam eventos revolucionários, como a formação de agrupamentos populacionais variando entre sete e vinte mil habitantes; a emergência de grupos de trabalhadores especializados (artesãos, mercadores, sacerdotes etc.); o aumento da produção de excedentes agrícolas destinados a abastecer o governo; a construção de obras públicas monumentais; a formação das elites governantes; o incremento da produção

artística sofisticada na arquitetura e no artesanato; o desenvolvimento dos conhecimentos matemáticos e astronômicos; o uso da escrita; a regularidade do comércio exterior; e a institucionalização da chefia com poder coercitivo.

Para os evolucionistas, no extremo oposto do Estado existiriam sociedades marginais, “bandos” ou grupos de caçadores-coletores nômades predestinados ao “primitivismo”, visto que suas formas de subsistência seriam limitadas à escassez de recursos locais e por conseguinte haveria permanente migração na busca de novas áreas que tivessem oferta de alimentos naturais para os próximos anos. Na sequência, depois dos grupos nômades, surgiriam as “tribos” assentadas num dado território por tempo mais longo. O poder dessas unidades sociopolíticas seria exercido igualmente por todos os segmentos representativos da comunidade local. Na Economia de uma tribo, por sua vez, a tribo dependeria tanto da agricultura (que poderia ser a mais simples possível) como do extrativismo (caçando e coletando produtos naturais). A escala evolucionista prevê que depois das tribos indígenas apareceriam os “cacicados”, que se diferenciariam dos estágios anteriores com a institucionalização do poder político ou religioso abusivo nas mãos de um sujeito centralizador e violento, contando com o auxílio de parentes, amigos e bajuladores. Aqui, o poder político estaria voltado para o supercacique, que teria privilégios crescentes, possuindo escravizados, muitas esposas, patrimônio extraordinário e comida farta enviada obrigatoriamente pelo povo dominado. Depois do cacicado surgiria finalmente o Estado-máximo que monopolizaria o controle coercitivo, tributário e policial numa extensão geográfica mais ampla, onde seriam exercidos o poder e o direito públicos sobre uma sociedade estratificada tanto no meio urbano, onde se desenvolveria o comércio, como na zona rural, onde predominaria o sistema agropastoril ao lado da caça, da pesca e do extrativismo em geral (Arcuri, 2007; Carneiro, 2007; Steward, 1948; Clastres, 1979).

Ao contrário do cacicado, que seria um quase-Estado na avaliação dos evolucionistas, o Estado completo, maximalista, teria uma burocracia, ou seja, uma organização regional dotada de um corpo de servidores que atuaria sob determinadas regras destinadas a manter a coesão entre as províncias dominadas. Com o passar do tempo, a burocracia demandaria a instituição de uma estrutura planejada de poder. E nesse sentido foram surgindo cargos e normas que iriam além da personalidade ou carisma do cacique governante. Surgiu assim uma ciência do Estado. Os Incas, como exemplo, tinham funcionários públicos encarregados de manter a ordem estatal, cobrando impostos e fiscalizando as fronteiras em vários pontos distantes da América do Sul, e eles eram subordinados ao poder do Estado-máximo.

Na Amazônia brasileira, os evolucionistas culturais propuseram a hipótese de que as Sociedades indígenas pré-coloniais teriam organizado um “quase-Estado” nativo, o cacicado, que poderia ser fruto do solidarismo, ou do autoritarismo do grande líder. Na primeira modalidade política, solidarista, o cacicado surgiria voluntariamente entre as tribos quando precisassem juntar as forças locais para se defender dos estrangeiros ou criar uma cooperação regional favorável à produção e ao comércio entre

comunidades autônomas. O resultado desse consórcio pacifista daria vez a um grande condomínio ou clube regional de solidariedade ou de apoio mútuo entre os participantes. Nesse arranjo político, o poder do supercacique, *big representante*, seria utilitarista e carismático. O *status* regional do *big representante* aumentava à medida que ele realizasse eficazmente a sua tarefa de mediador e de coordenador dos interesses transcoletivos envolvendo as tribos associadas. Dessa forma, surgiriam condições históricas favoráveis a um possível pacto leviatânico consensual ou voluntário, direcionado à formação de um Estado nativo maximalista.

Na segunda modalidade política, imperialista, autoritária, o supercacique ou *big chefe* usando a violência e o terrorismo psicológico incentivaria o incremento das atividades econômicas, principalmente agricultura fixada no território dominado; além do mais, construiria um centro geopolítico e proporcionaria incentivos oficiais para se praticar a miscigenação biológica e cultural entre diferentes tribos, o que consequentemente fortaleceria os laços familiares entre os governados de diferentes etnias. Portanto, sob o domínio do cacicado imperialista a tribo não seria uma organização autônoma, uma estrutura social do parentesco fechada para o Mundo devido, nesse caso, à interferência maximalista do super cacique que instituiria relações exteriores ou intertribais baseadas no uso da força e soberania do poder central.

Diferentemente do que pensam os evolucionistas-leviatânicos, os anarquistas afirmam que os indígenas da floresta tropical brasileira no passado remoto inventaram mecanismos de inibição do poder abusivo que impediram a emergência do Estado nativo. Os anarquistas consideram que o poder público é uma anomalia institucional porque determina a existência de “algum tipo de elite, a qual presume saber melhor do que os outros como os assuntos deles devem ser conduzidos”. Por essa razão, os anarquistas propõem “que nos debates de políticas públicas, o melhor que se pode fazer é reduzir os danos, visto que a própria premissa é inimiga da ideia de que as pessoas devem administrar os seus próprios assuntos” (Graeber, 2011, p. 13.).

Na visão dos antropólogos anarquistas nunca existiu um Estado-maximalista entre os indígenas pré-coloniais porque o modelo institucional implementado entre eles foi intolerante com qualquer investida duvidosa do chefe no sentido dele se tornar um potencial déspota ou centralizador do poder. Indo além, antropólogos, etnólogos e arqueólogos anarquistas reconhecem que embora pareça impossível determinar historicamente as condições favoráveis à possibilidade do Estado nativo no Brasil, ainda assim “podemos precisar as condições do seu não aparecimento” (Arcuri, 2007, p. 316). Os anarquistas enfatizam nessa direção que “não podemos ignorar que as evidências etnográficas e arqueológicas sugerem – cada vez mais – que o Estado talvez não fosse necessariamente o caminho almejado por grande parte das populações indígenas da América pré-colombiana” (Arcuri, 2007, p. 316). Os dados etnográficos revelam, segundo os anarquistas, que “os selvagens mostram o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes políticos, a recusa da unificação e o trabalho da conjuração [...] do Estado” (Clastres,

1979, cap. 11). Exemplo desse comportamento preventivo teria ocorrido nas sociedades tupinambás, especialmente localizadas no litoral brasileiro, onde vários cronistas do período colonial perceberam

que a autoridade dos chefes nunca era tão forte como em tempo de guerra, e que então seu poder era quase absoluto, e perfeitamente respeitada a disciplina imposta às suas tropas. Por isso o número dos guerreiros que um chefe era capaz de reunir seria o melhor índice da extensão da sua autoridade (Clastres, 1979, cap. 3).

Na sociedade tupinambá:

Cada aldeia [...] agrupava em média quatro a oito grandes casas, cada uma abrigando uma linhagem, e tendo cada uma o seu líder. Mas a aldeia como tal também era dirigida por um chefe; a comunidade tupinambá eleva a uma escala desconhecida no resto da Floresta a questão das relações políticas: sendo estrutura de muitas linhagens, ela se atribui uma autoridade “centralizada” e conserva ao mesmo tempo as subchefias “locais”. E é certamente a esse dualismo de poder que respondia, no meio desses índios, a instituição de um “conselho dos anciãos”, cuja aprovação era necessária para o exercício da autoridade pelo chefe principal (Clastres, 1979, cap. 3).

Os pesquisadores anarquistas admitem que o fluxo normal da pesquisa indigenista precisa incluir além de dados inéditos uma nova interpretação política (cf. Arcuri, 2007, p. 317). Eles afirmam que para se conhecer melhor as variações do poder (basicamente: em favor ou contra o Estado) “[...] torna-se fundamental rever os postulados e as interpretações sobre as formas de distribuição espacial, as noções de territorialidade, a relação centro *versus* periferia e, sobretudo, sobre as relações de poder entre as sociedades ameríndias” (Arcuri, 2007, p. 317).

O anarquista Graeber (2011) ressaltou que frequentemente os antropólogos utilizaram as ideias anarquistas, às vezes inconscientemente. Por exemplo, Marcel Mauss, militante comunista:

Acreditava que o socialismo jamais poderia ser construído pela sanção do Estado, mas somente gradualmente, desde baixo, que seria possível começar a construir uma nova sociedade, baseada na ajuda mútua e na auto-organização “dentro da sociedade antiga”; ele sentia [assim] que as práticas populares existentes forneciam as bases de uma crítica moral do capitalismo e permitiam vislumbrar possíveis formas que tal futura sociedade poderia assumir (Graeber, 2011, p. 20).

No “Ensaio sobre a Dádiva”, de 1925, Marcel Mauss afirmou:

Que a origem de todos os contratos se encontra no comunismo, um compromisso incondicional às necessidades dos outros, e, mesmo que incontáveis livros didáticos de economia digam o contrário, nunca existiu uma economia baseada na troca: as sociedades atualmente existentes que não usam dinheiro têm sido, ao contrário, economias da dádiva, nas quais as distinções que hoje fazemos entre interesse e altruísmo, pessoa e propriedade, liberdade e obrigação, simplesmente não existiam (Graeber, 2011, p. 20).

O antropólogo Mauss foi bastante influente na Antropologia Anarquista. E “talvez ele tenha sido mais influência que todos os outros anarquistas juntos [...]”. Ele estava interessado em “moralidades alternativas, que abriam caminho para pensar que sociedades sem Estado e Mercado eram do jeito que eram, porque desejavam ativamente viver desse jeito. Porque, em nossos termos, significa que eram anarquistas” (Graeber, 2011, p.23).

O etnólogo Clastres (1975) por sua vez marcou a produção anarquista ao especificar a recusa do poder político estatal praticada pelos indígenas brasileiros antes do século XIX e mostrou com fartura de dados etnohistóricos que havia uma *cultura política anarquista* na floresta tropical brasileira. Clastres escapou da tradição intelectual da Etnologia dominada pela ideia de que os povos da floresta tropical brasileira não institucionalizaram um Estado nativo no passado distante porque supostamente sua cultura política era deficiente.

Apesar de trazer uma mudança significativa na abordagem sobre a cultura política indígena, Clastres foi “ingênuo” e “romântico” visto que não admitiu a existência de qualquer anomalia na organização do poder do passado remoto:

[E assim] ele consegue falar alegremente sobre o igualitarismo descompromissado dos mesmos ameríndios que, por exemplo, são famosos por seu uso do estupro coletivo enquanto arma para aterrorizar mulheres que transgridam o papel próprio de seu gênero. É um ponto cego tão brilhante que podemos pensar como foi possível que ele não o percebesse [...] (Graeber, 2011, p. 25).

Indo além do que propuseram Marcel Mauss e Pierre Clastres, o anarquista Graeber (2011, p. 27) destacou que as sociedades ditas igualitárias “são despedaçadas por terríveis tensões internas, ou ao menos, por formas extremas de violência simbólica”. Ou seja, as sociedades ditas igualitárias não são inteiramente igualitárias: “existem sempre formas centrais de dominação, pelo menos, de homens sobre mulheres, de pessoas idosas sobre jovens” e vice-versa (Graeber, 2011, p. 31). O pesquisador anarquista precisa admitir, portanto, que o ser humano desenvolve a ganância e a vaidade (cf. Graeber, 2011, p. 31).

Nas sociedades ditas igualitárias:

O contrapoder, ao menos em seu sentido mais elementar, existe até mesmo onde Estados e Mercados não estão presentes; que em tais casos, ao invés de estarem incorporados em instituições populares que se colocam contra o poder de lordes, reis ou plutocratas, eles estão incorporados em instituições que garantem que esse tipo de gente nunca apareça. O que é o “contra”, então, é um aspecto potencial, latente – ou uma possibilidade dialética, se você preferir – dentro da própria sociedade (Graeber, 2011, p. 27).

Teoria Gradual do Estado

Especialistas como Eduard Meyer e Wilhelm Koopers afirmaram que o Estado “é um princípio organizador e unificador em toda organização social da Humanidade, considerando-se, por isso, onipresente na Sociedade humana” (Dallari, 2018, p. 60).

Kelsen acrescenta que toda Sociedade é normativa, porém, a partir do momento que as normas sociais passam a ser fiscalizadas, aplicadas e aperfeiçoadas por uma estrutura representativa da comunidade inteira, configura-se o Estado de Direito, que é um aparelho especializado e centralizado para que certas funções capitais, como o castigo do delinquente, não fiquem entregues ao arbítrio de qualquer membro da comunidade (cf. Lucena, 1976).

Segundo Kelsen, o aparelho de Estado corresponde a um conceito mais restrito, que compreende os atos de certos indivíduos que realizam em maior grau, e com maior identidade do que outros, as funções a que se concede particular importância (cf. Lucena, 1976).

Kelsen lembrou que o Estado tanto pode, em princípio, servir para agravar ou manter, como para suavizar, ou até suprimir a exploração de um grupo de pessoas sobre outras (cf. Lucena, 1976).

De acordo com o mesmo jurista, o conceito do Estado designa qualquer ordem coativa oposta à liberdade anárquica. Essa ordem coativa exige a obediência às normas públicas ou universais da Sociedade que regulam e autorizam as regras sociais do povo (cf. Lucena, 1976). Kelsen concluiu que o elemento coativo será juridicamente relevante quando é regulamentado por uma norma pública que controla a norma costumeira do direito privado e do direito social (cf. Lucena, 1976).

O surgimento de um parâmetro metacomunitário dotado de regras, critérios e princípios transcendentais, caracteriza, portanto, a existência de uma ordem jurídica ou ordem coativa que depende de um poder público formal para tornar válidas e efetivas as normas costumeiras da Sociedade.

Ressaltou o jurista Bobbio (1999) que o Direito não é expresso por uma norma, mas sim por um conjunto de normas que compõem o ordenamento jurídico da Sociedade. Essas normas são garantidas pela sanção externa, que é impessoalmente aplicada pelas instituições públicas. É oportuno lembrar que a norma moral ou mesmo social pode possuir sanção interna ou externa, o que demonstra que não é a sanção a principal

característica da norma jurídica. Bobbio acrescentou nesse caso a importância da exteriorização e da institucionalização da sanção externa do Direito.

O jurista Duguit (2009, cap. 8) acrescenta que o Estado “designa toda sociedade humana em que percebemos a diferenciação política entre governantes e governados, ou segundo expressão consagrada: uma autoridade política”. Para ele, o Estado é um sujeito de direito e seus elementos constituintes são a coletividade, o território e o governo (Duguit, 2009). O autor considerou que o Estado é uma pessoa jurídica que controla o poder público, ou soberania, e tem direito ou prerrogativa política de emitir ordem e de impor obediência mediante constrangimentos. Esse fato acontecia nas comunidades tradicionais da África, onde existia uma autoridade que mandava e, por isso, havia nelas um Estado, da mesma forma como se verificava nos países modernos da Europa que possuíam governos racionais e complexos.

Na constituição ou composição de um Estado são articuladas as variáveis povo, território, poder público, soberania, nação, governo, Sociedade, Direito Público, aparelhos burocráticos, sistema representativo, Mercado, indivíduos etc., que variam culturalmente em cada contexto pesquisado. O Estado surge quando a Sociedade reconhece a necessidade de produzir bem público e inventa por isso uma estrutura diferenciada de tomada de decisão baseada nos interesses universais do povo em seu próprio território.

Outros analistas acreditam que o Estado evoluiu espontaneamente a fim de atender à expansão das necessidades políticas, sociais e econômicas – por exemplo, Aristóteles e Platão. Outros propõem que o Estado seria produto de um pacto social – por exemplo, os contratualistas. Outros, ainda, afirmam que o Estado surgiu para instrumentalizar a dominação de uma classe sobre o restante da Sociedade – Marx & Engels, Hume, Rousseau e Weber.

O jurista Dallari (2018, p.116) informa que a integração da ordem jurídica com o poder “aparece em “qualquer Sociedade, mesmo nas formas mais rudimentares”. O poder público é, destarte, um metapoder que fica acima da Sociedade (na perspectiva imperialista, autoritária, leviatânica) ou se desenvolve ao lado da Sociedade (na perspectiva solidarista). O Estado precisa do Direito Público, especialmente quando existem problemas que ameaçam a integridade física ou simbólica do espaço universal dos cidadãos e não resolvidos pelo costume social

Nozick (1991) lembra, nesse ponto, que o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. Dessa forma, quando ocorre alguma contenda entre os indivíduos e estes não encontram solução privada, buscam o sistema judiciário do Estado como único meio imparcial capaz de resolver contestações e litígios.

A teoria imperialista da política considera que o poder do Estado é um *poder de império* que submete as pessoas ao seu domínio ligando as suas condutas a um dever jurídico. Nessa perspectiva, o Estado utiliza o seu poder público irresistível e coativo a fim de obrigar as pessoas a realizarem os mandamentos do Leviatã. Nessa teoria imperialista “não há uma distinção

muito nítida entre poder de império e soberania” (Dallari, 2018, p.112-113). Resgatando o que disse Bodin, “a soberania coloca o seu titular permanentemente acima do direito interno e o deixa livre para acolher ou não o direito internacional, só desaparecendo o poder soberano quando se extingue o próprio Estado” (Dallari, 2018, p. 83).

Em outra direção, a teoria solidarista propõe repensar a relação Direito-Poder, desprezando o exclusivismo do direito natural que privilegia os direitos individuais ou privados; e igualmente o exclusivismo do Direito Público que privilegia as necessidades do Estado.

Na teoria solidarista, as regras do direito devem ser orientadas pelo princípio da solidariedade social que declara a seguinte orientação: “não praticar nada que possa atentar contra a solidariedade social sob qualquer das suas formas e, a par com isso, realizar toda atividade propícia a desenvolvê-la organicamente” (Duguit, 2009, cap. 7). A teoria solidarista entende que o poder do Estado precisa ser mantido e aperfeiçoado para garantir a existência e o progresso do direito social. Na prática isso significa executar um projeto político favorável à coexistência da Soberania do Estado equilibrada com a Soberania da Sociedade.

Segundo o jurista Duguit (2009, cap. 13) “o emprego do constrangimento material pelo poder político é autêntico quando visa assegurar a sanção do Direito”; além do mais, “o poder político tem por fim realizar o direito, comprometendo-se [...] a realizar tudo que estiver a seu alcance para assegurar o reino do direito” (Duguit, 2009, cap. 14).

A teoria solidarista propõe, finalmente, um novo desenho institucional *híbrido* em que o Estado seria titular do poder público ou do *Imperium*, e assim continuaria tendo o direito subjetivo de dar ordens e de impor a obediência mediante constrangimento (Duguit, 2009, cap. 15); porém, o direito objetivo obrigaria todos os agentes públicos e governantes a desenvolverem o *princípio da solidariedade* e da *responsabilidade social*. Nesse sentido, a força do Estado faria cumprir a solidariedade entre indivíduos e grupos; entretanto, a força obrigatória da Lei não dependeria mais da vontade dos governantes, mas sim da “conformidade com a solidariedade social”. Por conseguinte, governantes e governados ficariam sempre sujeitos à força obrigatória da Lei amparada pela regra ou princípio da solidariedade social (Duguit, 2009, cap. 16).

A Teoria Geral do Estado acrescenta que existiram Sociedades sem Estado, mas nunca Estados funcionando no vazio humano, sem Sociedade. Semelhantemente, nunca se viu um Estado sem política, embora a política sem Estado seja uma realidade nas relações internacionais e nos grupos anárquicos. A História política também revela que o Estado não depende da vontade geral da Sociedade e frequentemente nesse sentido o Estado controla a Sociedade mesmo na vigência dos sistemas democráticos. É possível, ainda, que surjam *Sociedades anárquicas de Estados* como forma de superação do estado de natureza internacional, por meio de confederações e comunidades solidárias que refletem o espírito de cooperação e de respeito mútuo entre os Estados-membros que assinam voluntariamente tratados, acordos e convenções internacionais (Bull, 2002).

Segundo o jurista Hart (1994), o primeiro defeito institucional encontrado nas Sociedades “primitivas”, é a *incerteza* das regras primárias. Contra esse defeito o remédio institucional adequado foi a regra secundária de *reconhecimento* que poderia no começo da sua história compor uma lista escrita ou ser indicada por gravuras em algum lugar informando que certas regras primárias já existentes na Sociedade (mandar, proibir, permitir) não eram mais regras arbitrárias, mas sim convencionais. Com o passar do tempo, a regra de reconhecimento ganhou forma, domínio e complexidade sobre as demais normas, e constituiu finalmente um sistema abstrato que unifica tudo na área do Direito. Todas as regras privadas e sociais se tornaram por isso públicas.

O segundo defeito encontrado no sistema pré-jurídico é a *estática* das regras sociais primárias e o remédio achado socialmente foi a regra de *alteração* que autorizava determinados sujeitos a fazerem mudanças no sistema normativo existente de tal modo que a dinâmica da Sociedade seria atualizada sistemicamente da melhor maneira possível. As regras secundárias de alteração podem ampliar ou restringir os direitos individuais e sociais, mas sendo públicas, serão válidas e devem ser obedecidas no contexto em que se acham declaradas.

O terceiro defeito dos sistemas pré-jurídicos das Sociedades antigas é a *ineficácia* das normas sociais e privadas; e seu remédio apropriado foi a regra de *julgamento*, que padroniza as sentenças e aumenta a segurança coletiva sobre temas do dia a dia. Essas regras ao longo do tempo se especializaram na identificação de quem seria o juiz, o tribunal, a jurisdição e a sentença.

De acordo com Kelsen, o Estado é uma ordem jurídico-estatal soberana porque não reconhece qualquer autoridade fora de si. A soberania lhe pertence exclusivamente (cf. Dallari, 2018, p. 87). A soberania tem quatro características: é *una*, porque não existem duas soberanias convivendo no mesmo território; é *indivisível*, porque não pode ser fragmentada; é *inalienável*, porque não se vende, nem se transfere; e por último é *imprescritível*, porque não tem prazo de validade (Dallari, 2018, p. 86-87). Outros teóricos dizem que a soberania é um *poder originário*, porque nasce no próprio momento em que surge o Estado, sendo um atributo inseparável deste; também é *exclusiva*, porque só o Estado o possui; além do mais é *incondicionada*, pois só encontra os limites postos pelo próprio Estado; também é *coativa*, visto que o Estado não só ordena, mas dispõe de meios para fazer cumprir as ordens coativamente.

Os estadistas afirmam que “o Estado é uma ordem soberana que tem por fim o bem comum de um povo situado em determinado território” (Dallari, 2018, p. 121). O Estado implica “um entrelaçamento de situações, de relações, de comportamentos, de justificativas, de objetivos, que compreende aspectos jurídicos, mas contém ao mesmo tempo um indissociável conteúdo político” (Dallari, 2018, p. 127).

O povo é uma variável fundamental do Estado. Representa o conjunto de cidadãos portadores de direitos e deveres; representa o elemento humano que dá condições ao Estado de formar e externar a vontade geral da Sociedade (Dallari, 2018, p. 103).

O Direito Público é outro componente teórico importante porque define as funções dos poderes legislativo, executivo e judiciário. A interrelação desses poderes demanda por consequência algum sistema de freios e contrapesos que visam inibir o poder abusivo com a intervenção de algum órgão burocrático moderador reconhecido oficialmente.

Não existe Estado sem nação, ou seja, sem sentimento patriótico de pertencimento do povo à sua História e Geografia (Dallari, 2018, p. 100). Nação é o sentimento coletivo que emerge entre aqueles cidadãos que nasceram na mesma comunidade e possuem sentimentos convergentes sobre o destino nacional (Dallari, 2018, p. 134). Geralmente a nacionalidade é monopólio do Estado. O princípio da nacionalidade exige a interação (positiva ou negativa) da comunidade (que pode ser homogênea ou heterogênea) com a Sociedade política, ou seja, com o Estado. Atualmente, o Estado-nação monista é pressionado pela Democracia a se tornar um Estado plurinacional com a inclusão de culturas diversas que reivindicam constitucionalmente o reconhecimento da sua diferença, especialmente indígenas e imigrantes. Entretanto, mesmo sendo louvável o multiculturalismo, o jurista Dallari (2018, p. 136) ressaltou que “convém ao Estado que haja a possibilidade de estabelecer o máximo possível de regras gerais uniformes para todo o povo, pois é bem difícil manter um tratamento diferenciado e que todos considerem igualmente justo”.

É no território que o Estado estabelece a sua soberania e o governo eleito ou indicado exerce o poder político destinado à produção do bem comum. Os governos devem saber identificar as necessidades preponderantes do povo, considerando as aspirações de progresso em sentido amplo; buscar as condições e os elementos que assegurem a sobrevivência dos indivíduos e grupos em condições compatíveis com a natureza humana; conciliar as necessidades dos indivíduos e da coletividade; e também coordenar a atuação dos indivíduos e dos grupos, sendo indispensável, nesse sentido, o estabelecimento e a preservação de uma ordem que tenha sempre a possibilidade de coagir e forçar a obediência (Dallari, 2018, p. 130).

Reale acrescenta que o Estado tem uma *face jurídica* que reflete a ordem legal; mas ao mesmo tempo possui uma *face política* que expressa as finalidades do governo “em razão dos diversos sistemas de cultura”; além disso tem uma *face social* que representa a relação do Estado com “a sua formação e o seu desenvolvimento em razão de fatores socioeconômicos” (Dallari, 2018, p. 127). Outros analistas destacam a *face antropológica* do Estado por ser fundamental a participação do princípio da nacionalidade.

A Teoria Gradual do Estado, a partir do que propôs Buchanan (1975), afirma que no Estado-zero existe absoluta liberdade privada e nenhuma externalidade pública ou heteronomia forçando a obediência. A ordem social é obtida aqui espontaneamente através da solidariedade e da boa vontade de cada um. Predomina a autonomia e o máximo de responsabilidade ética dos indivíduos, das famílias e das organizações locais. No Estado-zero também pode existir o estado de natureza hobbesiano, mas nesse caso vigora o sistema da anarquia desordenada ou caótica, como acontece geralmente nas relações internacionais dos países em guerra.

No outro extremo institucional, verifica-se o máximo de intervenção do Estado na Sociedade com o mínimo de liberdade privada e social. Nesse contexto, o Leviatã realiza livremente o que julga ser melhor e necessário para a preservação da paz e da segurança da comunidade (Hobbes, 1979, cap. 18). Nessa direção, as teorias dos fins expansivos reforçam o maximalismo estatal por meio do utilitarismo ou do Estado de Bem-estar social. As mesmas teorias consideram essencialmente que o poder do Estado fica acima de qualquer relativismo hermenêutico. É fundamental, assim, que o Estado tenha o monopólio da força e da violência.

No grau mais intenso do poder público emerge o Estado ultramaximalista, conforme indicou Aristóteles (2001; 2003), La Boétie (2017), Locke (1983) e Rousseau (2011), entre outros, que descreveram a presença do tirano “tirando” os direitos fundamentais dos governados. Aristóteles (2003), por exemplo, afirmou que a tirania traz da oligarquia a desconfiança contra o povo; por isso, essa forma de governo procura sempre tirar as armas de circulação na Sociedade.

Diminuindo o grau do poder público, entre o maximalismo e o absenteísmo estatal, entre a anarquia e o Leviatã, desponta o grau intermediário do poder, em que vigora o mínimo de intervenção estatal com o máximo de liberdade das pessoas e da sociedade. Representando esse grau de poder intermediário, as teorias dos fins limitados propõem a construção de um Estado policial ou vigilante preocupado sempre com a proteção da liberdade individual, emprestando um sentido mais amplo ao termo liberdade, não admitindo assim que qualquer indivíduo sofra a mínima restrição em favor de outra pessoa, ou da coletividade ou do Estado. Essas teorias sustentam essencialmente o liberalismo, o minimalismo e o garantismo do poder.

Descendo a escala do poder público entre o minimalismo e o absenteísmo do Estado encontra-se o grau ultraminimalista que pode ser de natureza socialista ou solidarista (Montarroyos, 2023). O Estado ultramínimo socialista aparece intuitivamente na teoria marxista no “definhamento” histórico da ditadura do Leviatã na direção do comunismo. Esse processo implicaria a gradação decrescente do poder público que começaria no grau máximo da ditadura socialista; em seguida, passaria pelos graus intermediários do poder; e finalmente, terminaria no grau zero do comunismo, em que predominaria a liberdade total dos indivíduos e da Sociedade. A teoria marxista pressupõe logicamente uma gradação decrescente do poder político quando postula que o governo revolucionário destruiria sistematicamente as relações de produção capitalista e os antagonismos de classes; e no lugar da antiga sociedade burguesa surgiria uma livre associação, em que o livre desenvolvimento de cada um seria a condição fundamental do livre desenvolvimento de todos (Engels; Marx, 2008; Montarroyos, 2023). A segunda possibilidade do Estado ultramínimo aparece semelhantemente na teoria solidarista do jurista Duguit (2009) que considerou que os elementos produtores da cultura geral de um povo residem de modo fundamental nos indivíduos e na Sociedade, e não no Estado, embora inegavelmente este produza efeitos sociais. A finalidade do Estado solidarista é cooperar na transformação progressiva das atuais e

futuras gerações; tornar a consciência da solidariedade atuante nos municípios; e colaborar na transformação humanitária das sociedades internacionais. A doutrina solidarista o Estado se aproxima da anarquia, mas segundo Duguit (2009) o Estado precisa da legitimidade social enquanto a Sociedade depende da norma legal para viver livremente sem o risco do caos. Essas proposições representam as teorias dos fins relativos que defendem a necessidade de uma nova filosofia pública sobre o relacionamento recíproco entre Indivíduos, Sociedade e Estado. Considera-se fundamental nessa abordagem o *princípio da solidariedade social*. A teoria solidarista é ultraminimalista quanto ao poder público, especialmente, ao afirmar que o Direito Estatal deve manter vivo o Direito Social que é superior e anterior ao próprio Estado. A mensagem fundamental dessa Teoria é que o Estado deve deixar a Sociedade se desenvolver com o máximo de liberdade e o mínimo de intervenção burocrática.

Programa de pesquisa de Florestan Fernandes

Aplicando-se o modelo epistemológico lakatosiano, Florestan Fernandes (1963; 1952) desenvolveu em nossa avaliação um *programa científico de pesquisa* formado por um núcleo rígido, uma heurística negativa e uma heurística positiva. O núcleo rígido estabeleceu como parâmetro ontológico o conceito de tribo, enquanto uma unidade teórica inclusiva, igualitária, baseada nos laços de parentesco. Em seguida, na heurística negativa do seu programa de pesquisa foi utilizado o método funcionalista, que observou pontualmente a guerra dos tupinambás integrada ao corpo social como um todo mais amplo. O funcionalismo, segundo Fernandes, procura ver como as instituições operam, o que elas fazem, e como seus vários fatores estão relacionados uns com os outros. Na heurística positiva desse programa de pesquisa, por último, foi utilizada a teoria funcionalista da guerra como *fato social total* que conceitualmente sintetizou todos os aspectos relevantes da sociedade tupinambá. Conforme escreveu o sociólogo,

a guerra, como estado de relações intersocietárias, transbordava das condições e dos limites 'militares', definidos pela natureza e pelas proporções de luta à mão armada bem como por suas consequências imediatas, prolongando-se por outros meios através do sacrifício sangrento e do canibalismo (Fernandes, 1952, p.16).

O problema do programa de pesquisa do autor Florestan Fernandes é que ele introduziu dados etnográficos anômalos, quando o normal seria reforçar o poder familiar, informal, particular, dialógico, ou anarquista, conforme prevê o conceito de tribo. Sua pesquisa demonstrou algo anormal: que havia um poder gerontocrático sólido, duradouro, objetivo, que não desaparecia no tempo da paz, nem da guerra; nem na época da chuva ou do verão, como poderiam eventualmente especular os antropólogos-ecologistas. Havia, portanto, um poder universal, que ficava acima do poder privado,

familiar ou social. Sendo assim, o conceito de tribo foi arruinado pelos dados empíricos. Dessa forma, seu programa de pesquisa sobre os tupinambás se tornou degenerativo porque Florestan Fernandes considerou que os gerontes e o líder tinham o mesmo poder do povo; o que não é verdade diante do que ele mesmo registrou empiricamente. Além disso, seu programa de pesquisa afirmou que a Cultura determinava as decisões dos conselheiros, mas os dados que ele mesmo apresentou informam que o *Conselho era um órgão público que tinha o monopólio da decretação da guerra e da paz*. Nesse sentido, Florestan Fernandes escreveu que

“as soluções práticas selecionadas e aprovadas pelos gerontes deviam ser aceitas sem discussão pelos demais membros do grupo local; e impunham-se com a mesma força sagrada da tradição” (Fernandes, 1963, p. 348).

“Além disso, o conselho de chefes transcendia aos limites dos grupos familiares e das parentelas. Estava dotado de um caráter permanente quanto à duração” (Fernandes, 1963, p. 349).

“[...] Cabia-lhes o exercício do mando, enquanto as gerações novas se predispunham à obediência” (Fernandes, 1963, p. 349).

Permanentemente, os conselheiros atuavam como mediadores; outras vezes eram juízes que julgavam e obrigavam a execução da sentença proferida:

O governo tribal, enquanto mecanismo encarregado da discussão e solução dos problemas coletivos, era realmente exercido pelo conselho de chefes ou gerontes. Os líderes guerreiros, os chefes tribais (chefes de malocas e caciques), e os pajés participavam dele na qualidade de iguais, como gerontes (Fernandes, 1963, p. 344).

“Isso evidencia que o conselho de chefes consistia em um órgão deliberativo e executivo, ao mesmo tempo. As resoluções práticas, fossem quais fossem, deviam ser obedecidas, pois a ninguém mais competia discuti-las ou modificá-las” (Fernandes, 1963, p. 335).

“O cacique subordinava-se às decisões tomadas pelos velhos nos conselhos de chefes. Essas decisões referiam-se à escolha dos inimigos, à determinação da guerra e à duração das hostilidades” (Fernandes, 1963, p. 327).

Ficou claro, então, que o Conselho de Anciãos funcionava com regras e poder próprios que não se confundiam com as regras e o poder privado e familiar do resto da sociedade tupinambá. Além disso, o Conselho tinha um *poder de mando transcendente ou universal* que todos reconheciam e obedeciam. Ele tinha, evidentemente, dessa forma, poder público e sabia

usar as normas públicas tradicionais que não eram escritas e se baseavam na memória, na oralidade e na sabedoria acumulada com a vivência dos fatos políticos. Subordinado ao Conselho ou Senado aparecia o cacique, o chefe, ou principal, que aparentemente não tinha poder, mas em *situações excepcionais exercia o máximo de autoridade*, sobretudo na época das expedições militares. A instituição dos conselheiros anciãos tinha *poder de mando; e todos obedeciam às suas determinações*. Entretanto, é interessante registrar que um conselheiro sozinho não resolvia nada. E mesmo que houvesse maioria, bastava um voto contrário para que fosse desfeita a assembleia até que todos concordassem por unanimidade a respeito da mesma questão polêmica a ser rediscutida num encontro posterior.

O programa de pesquisa de Florestan Fernandes criou um ambiente epistemológico autoexplosivo. De um lado, o conceito de tribo registrou que os membros do Conselho de Anciãos eram respeitados pelo *status* elevado que obtiveram em guerras passadas e em outros acontecimentos marcantes; além disso, os conselheiros destacavam-se na comunidade porque promoviam o ajustamento pacífico dos tupinambás à unidade social que extrapolava os limites do ambiente doméstico. Mas, contra o conceito de tribo, os dados empíricos registraram que o chefe local tinha autoridade especial e normalmente recebia várias manifestações de obediência. Inclusive o cacique tinha poder exclusivo para convocar o próprio Conselho de Anciãos a fim de discutir algum negócio relevante para a comunidade. Nessa ocasião os conselheiros ficavam de cócoras na assembleia enquanto o líder falava deitado se embalando na rede, reafirmando com essa postura corporal o seu *status* diferenciado. O cacique também pronunciava sozinho as boas-vindas oficiais para os amigos e convidados estrangeiros que visitavam a sua “tribo”. Ele também cumpria o ritual oficial de entrega do tacape ao guerreiro matador que participaria da guerra.

Florestan Fernandes afirmou empiricamente que o cacique “tinha certos privilégios”, mas manteve teoricamente a tese de que havia entre os tupinambás uma *organização onde todos eram iguais e obedeciam ao comando da Cultura*; e não da Política que era notadamente Pública através do cacique e dos conselheiros!

A teoria do etnólogo Pierre Clastres

A contradição entre o conceito de tribo e a realidade empírica do Conselho de Anciãos e do cacique também enfraquece a teoria anarquista do etnólogo Clastres (1979; 2004). Ao defender o conceito de tribo, Clastres descartou a teoria leviatânica, que ele avaliou inadequada para conhecer a realidade dos indígenas americanos. Em sua avaliação, os indígenas da floresta tropical brasileira não criaram um Estado nativo por decisão própria, mas viviam felizes em suas sociedades completas, bem-acabadas, adultas, que não eram embriões infrapolíticos, nem unidades carentes ou subdesenvolvidas politicamente.

Segundo Clastres, a teoria leviatânica propõe que o destino da Sociedade é a divisão de classes, ou seja, o poder separado da própria

Sociedade; consequentemente ela defende o fortalecimento do Estado como órgão que sabe e determina o que é melhor para o bem de todos. Negando essa perspectiva teórica, de acordo com a avaliação de Clastres (1975), os dados etnohistóricos da “Floresta Tropical” brasileira mostraram que os indígenas recusaram a divisão do corpo social em dominantes e dominados; o que na linguagem colonial se denominaria Estado. A política dos indígenas americanos se opôs ao aparecimento de um órgão separado de poder e impediu que a chefia ganhasse um poder diferente dos demais cidadãos. Diante desse quadro, Clastres questionou: “para que serviria um chefe sem poder?”. Ele respondeu dizendo que competia ao chefe assumir a vontade geral praticando um esforço concertado com o corpo social, visando assim afirmar a especificidade, a autonomia e a independência da sua comunidade em relação aos vizinhos da região.

As atividades do líder se manifestariam nas relações internas da comunidade demonstrando habilidade para o diálogo; talento diplomático para consolidar as redes de aliança que garantiriam a segurança da comunidade; e coragem e disposição guerreira para assegurar uma defesa eficaz contra os ataques ou, se possível, garantir a esmagadora vitória contra os inimigos. Ao mesmo tempo, o chefe civil era vigiado pelo Conselho de Anciãos que fiscalizava os atos administrativos para não deixar que a vaidade do prestígio social se transformasse num perigoso desejo por mais poder. Em situação extrema, se a ambição do chefe aflorasse com ímpeto inconstitucional, ou seja, afrontando a cultura política tradicional, o mesmo poderia ser abandonado pelo povo ou até executado publicamente.

Avaliação crítica

Pierre Clastres e Florestan Fernandes registraram empiricamente que o líder tinha apenas o dom de falar publicamente. Mas ele não tinha poder político nenhum; não mandava nada; apenas rememorava e instruía culturalmente a boa convivência social. Fernandes, por exemplo, notou que o cacique (ou eventualmente os dois ou três caciques oficiais da mesma comunidade) faziam exortação diária com o objetivo de motivar a boa conduta dos moradores e fortalecer os laços de solidariedade.

Entretanto, em outras passagens de suas obras, os dois nobres pesquisadores mostraram, contraditoriamente, que o cacique tinha bastante poder, e esse poder era variável. O cacique recitava ao ar livre mensagens em favor da coesão social; mas também usava o poder moderador em situações de conflito local; em outras situações, ele tinha tanto poder que administrava sozinho a soberania e o destino biológico da sua comunidade inteira, quando, especificamente, decidia se a expedição militar (às vezes com 10 mil soldados) deveria recuar ou avançar perante os obstáculos que surgiam em pleno campo de batalha. Outras vezes, o cacique podia executar livremente os suspeitos de feitiçaria, matando pessoas que não tinham direito ao julgamento para serem dignamente condenadas à morte.

Em diversas situações ficou evidente que o cacique era portador de um *poder público resiliente* que em situações normais seria quase zero, mas em

situações especiais atingiria graus diversos, até mesmo ultramaximalista. No campo de batalha, como exemplo, o cacique era modelo de conduta geral e eventualmente *resolvia sozinho* conflitos de opiniões que surgiam acerca das estratégias contestadas por milhares de guerreiros subordinados porque nesse caso ele tinha poder público majorado no meio do campo de guerra. Falar publicamente também era um poder e um direito público especial do cacique. Não era qualquer cidadão que podia andar pela comunidade fazendo o papel de memorialista cultural. *Era exclusivamente o chefe quem tinha essa prerrogativa pública.*

Contudo, mesmo possuindo todos esses dados históricos nas mãos, Pierre Clastres e o Florestan Fernandes não avançaram na Teoria Geral do Estado, porque estavam impedidos programaticamente de sair dos limites ontológicos do conceito de tribo; e talvez por isso *não admitiram que o cacique tinha poder público e seu poder se contraía ou se expandia entre a anarquia e o Leviatã.*

Os dados etnohistóricos confirmam a nossa tese sobre a resiliência do poder público no século XVII, envolvendo o cacique João Cumiaru, na Amazônia, apelidado de *capitão-mor* entre os tupinambás. Quando retornava o tempo de paz, “esse chefe de guerra perdia toda a sua potência”. Ou seja, o seu poder *ultramaximalista* era aceito apenas “em ocasiões excepcionais, quando o grupo se via diante de uma ameaça externa”. De fato, “a autoridade do chefe tupinambá, incontestada durante as expedições guerreiras” se achava estreitamente submetida “ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz.” (Clastres, 1979, cap. 2).

O Estado Tupinambá

Em tempo de paz, os tupinambás plantavam, caçavam, pescavam, coletavam produtos da floresta e faziam barganha com outras comunidades da região trocando penas, pedras preciosas, cristais e artesanato. A produção econômica era privada e a apropriação dos recursos naturais e agrícolas era direcionada aos interesses de cada família. A economia doméstica tinha três pilares: autoprodução, barganha e solidariedade, incluindo a doação de gêneros alimentícios e objetos culturais não só para os parentes, mas também ao visitante estrangeiro. A solidariedade econômica era eventualmente praticada em favor de quem não tinha, em certa ocasião, comida para se alimentar. A avareza era desprezada socialmente.

O limite físico da propriedade privada e coletiva dos tupinambás era respeitado por todos por força do costume. A existência da propriedade privada também aparecia no enterro do falecido que levava em sua tumba os pertences pessoais. O controle das áreas ocupadas por cada grupo familiar era passado de geração para geração de modo ininterrupto. Havia, portanto, um *direito agrário* e um *direito civil* previsto costumeiramente pelas normas sociais. O cidadão tupinambá usava o seu terreno do jeito que quisesse, mas, depois de esgotada a fertilidade do solo, ele deixava o lugar e ia atrás de outro melhor. Os dados etnohistóricos informam que o solo se esgotava a cada três anos, por isso a dispersão de alguns grupos tupinambás poderia

atingir a fronteira de outras comunidades, o que gerava conflitos, mortes e motivação para futuras vinganças.

Outra fonte de conflito nas relações exteriores era decorrente da livre movimentação da sociedade tupinambá no sudeste do Brasil, que migrava na busca de uma *terra sem males*. Sobre essa movimentação populacional registrada durante a colonização portuguesa, Florestan Fernandes (1952, p.65) informou que

“o reconhecimento das condições insatisfatórias de vida e a escolha da direção do movimento migratório se processava, culturalmente, por meios religiosos. Um pajé (ou mais) assumia os papéis de líder carismático da migração coletiva, que adquiria por sua vez o caráter de movimento messiânico”.

O Direito Social dos tupinambás disponibilizava normas informais rememoradas oralmente que garantiam a existência de uma Sociedade indivisa, sem classes, sem dominantes e dominados, e sem nenhum órgão público modelando ou intervindo na rotina das malocas. Ao lado do *Direito Social* e do *Direito Privado* dos tupinambás funcionava o *Direito Público* com suas normas secundárias, monopolizadas e utilizadas pelo Conselho de Anciãos.

De um lado, as normas primárias seriam as *normas sociais costumeiras* de mandar, permitir e proibir algo, baseadas na tradição *cultural* do dia a dia; de outro lado, as normas secundárias seriam *normas públicas de julgamento, alteração e reconhecimento* que funcionariam em cima normas sociais porque seriam metarregras exercidas com a força *política*.

O *Direito Público* tem regras aplicadas ao Estado, aos seus governantes e aos seus agentes, mas também disciplinam relações privadas (Duguit 2009). Igualmente, o Direito Público dos tupinambás estabeleceu que o Conselho de Anciãos era formado por agentes públicos selecionados pelo prestígio e pela virilidade demonstrada nas guerras do passado. A função pública do Conselho era garantir a execução de comportamentos corretos na Sociedade e resolver problemas estratégicos de interesse da Soberania nacional. As reuniões do Conselho eram públicas. Aconteciam no terreiro, no espaço central localizado entre as malocas, à noite, ao luar, onde os conselheiros praticavam a fumagem coletiva, discutiam e refletiam sobre o assunto, até finalmente decidirem por exemplo a decretação de uma guerra.

O Direito Público-Administrativo autorizava o cacique a usar o poder discricionário no meio do campo de batalha. Ele podia livremente inventar estratégias que protegeriam os guerreiros e a integridade biológica do povo tupinambá durante a guerra. De acordo com o Direito Público, os equipamentos militares eram exclusivamente autorizados para uso oficial. Era o Conselho de Anciãos que autorizava a produção de armas militares. O indivíduo e a família não tinham direito de produzir e usar armas de guerra a seu bel-prazer contra os próprios tupinambás. As armas eram de interesse público para eliminar o inimigo da sociedade tupinambá.

O Direito Público nativo, além de regar o porte e uso de armas de guerra, também delimitava o direito privado da escravidão e o ritual de antropofagia. Nesse sentido, o Direito Público estabeleceu que os tupinambás tinham direito internacional – à revelia das outras Nações – de cultivar o ódio político, de realizar alianças com os parceiros vizinhos da região e praticar o etnocídio, o genocídio e a escravidão contra os inimigos tupiniquins, tabajaras, carijós, guianás, timiminós, maracajás, goitacazes etc.

As normas públicas amparavam a autoridade do Conselho que podia interferir na rotina da produção econômica quando as expedições guerreiras precisassem de alimentos que seriam armazenados por longo período de incerteza. Além disso, os conselheiros decretavam oralmente que as mulheres e as filhas dos guerreiros produziram maior quantidade de farinha para garantir a alimentação no campo de guerra. Nesse contexto, a *produção excedente* beneficiava igualmente a todos, pois a economia doméstica estava prejudicada com a falta de homens que tinham saído para a guerra. Essa determinação do poder público era notoriamente intervencionista e maximalista e acontecia também na época das epidemias e das catástrofes ambientais.

Com a decretação consensual entre os conselheiros, os militares e o pajé, aflorava o *poder público ultramaximalista* concentrado na figura do cacique. Consequentemente, o *governo exagerava na intervenção política; invocava maior presença da Religião na vida das pessoas; e fazia aumentar extraordinariamente a produção de alimentos e dos instrumentos de guerra*. As deliberações do Conselho Público atendiam à vontade geral do povo, que desejava praticar a vingança contra os inimigos; atendiam à solicitação dos espíritos dos antepassados consultados pelos pajés; ou então atendiam aos reclames das famílias infelizes que perderam seus parentes em guerras do passado.

Na condução da guerra, o cacique “nunca era tão forte [como nessa época], quando então seu poder era quase absoluto, e perfeitamente respeitada a disciplina imposta às suas tropas” (Clastres, 1979, cap. 2). Por isso, o “número dos guerreiros que um chefe era capaz de reunir é o melhor índice da extensão da sua autoridade” (Clastres, 1979, cap. 2). As guerras mobilizavam milhares de homens; alguns cronistas notaram até 14 mil tupinambás (cf. Clastres, 1979, cap. 2).

Os dados colhidos por Florestan Fernandes no sudeste brasileiro indicam que o poder político era variável entre a guerra e a paz. Contudo, fora do sudeste brasileiro, há registro de que houve uma solidificação ou permanência total do *poder público ultramaximalista dos tupinambás* na Amazônia e no Nordeste do Brasil, onde se verificou uma organização do poder dividida entre dominantes e dominados submetidos à figura de um supercacique regional. Segundo o cronista Heriarte, na Amazônia, por exemplo, os povos aratus, apacuitaras, yaras, goduis e curiatós estiveram submetidos à organização senhorial que os transformou em vassalos, obrigados inclusive a pagarem tributos. Na Bahia, por sua vez, quando os portugueses iniciaram a colonização os tupinambás já dominavam extensas áreas nessa região. Toda a zona costeira que se estendia do rio São Francisco a Ilhéus estava sujeita ao domínio dos tupinambás.

Em suma: os dados etnohistóricos registram que os cacicados definitivos dos tupinambás encontrados na Amazônia e no Nordeste do Brasil tinham um Estado ultramaximalista, dominando alguns territórios, apresentando uma organização burocrática que cobrava tributos, controlando uma ordem social escravagista (algumas vezes explorando o trabalho dos vencidos até o momento final do canibalismo), além de ter uma organização autoritária (com o poder exagerado do cacique) e uma organização etnocida (exterminando as etnias consideradas inimigas).

Avaliação crítica

Clastres e Fernandes afirmaram que havia uma “Sociedade igualitária” entre os tupinambás, *mas eles registraram que a tirania do cacique existia quando ele determinava a execução sumária de alguma mulher feiticeira que não tinha chance de se defender publicamente ou então quando ele autorizava a exploração dos escravizados*. Além disso, Clastres registrou que os conselheiros autorizavam que “alguns guerreiros, os mais felizes no combate, pudessem possuir esposas secundárias, frequentemente prisioneiras arrebatadas do grupo vencido” (Clastres, 2004, cap. 2). Os escravizados “eram rapidamente integrados na comunidade do seu senhor, e este não hesitava em dar sua irmã ou filha em casamento a esse testemunho vivo da sua glória”. Porém, “a incorporação tornava-se completa quando, ao fim de um tempo às vezes bastante longo, a matança do prisioneiro o transformava em alimento ritual dos seus senhores” (Clastres, 2004, cap. 2). *Ou seja, Clastres mostrou empiricamente que a “tribo” tupinambá não era igualitária, portanto, não era tribo!* A bem da verdade, esses microdetalhes sociais não ganharam atenção política do etnólogo Clastres.

Os prisioneiros de guerra, escravizados, *podiam ser obrigados a se casar*, porém, mais tarde, acabavam sendo *devorados no banquete coletivo*. Sobre os escravizados, Clastres comentou apenas *que não seria adequado considerar que faziam parte de uma classe social* – talvez porque seriam devorados e desapareciam de vez dos registros etnográficos!

Florestan Fernandes também sabia que os escravizados experimentavam por algum tempo uma convivência aparentemente “normal” na “tribo” tupinambá, mas depois eram mortos para servir ao canibalismo coletivo. Fernandes descreveu, inclusive, a recepção agressiva que o novo escravizado recebia na chegada da comunidade. Ele registrou que: “quando trazem para casa um inimigo, batem-lhe as mulheres e as crianças primeiro” (1952, p. 84). Outras informações apresentadas pelo cronista Staden informaram, inclusive, que ao se aproximar do grupo local, o cativo tinha que gritar: “Estou chegando, eu, vossa comida”.

Diante do exposto, conclui-se que a tradição de pesquisa tribalista manteve o dogma da comunidade igualitária, indivisa, sem dominantes e dominados, enquanto os dados empíricos apresentados pelos próprios autores tribalistas Clastres e Fernandes apontaram o contrário. Apesar de descreverem detalhes da crueldade praticada culturalmente pelos tupinambás dentro e fora da comunidade local, Clastres e Fernandes não

assumiram a verdade de que havia um sistema social desigual entre os indígenas, que eles mesmos expuseram acidentalmente em suas pesquisas.

Por força do método funcionalista, Fernandes chegou ao ponto de escrever que “os rituais observados após o aprisionamento tinham por fim estabelecer as condições de *ajustamento recíproco* entre os tupinambás e seus prisioneiros, *graças às quais* os inimigos podiam ser sacrificados fora do campo de luta armada e, às vezes, muito depois da ocorrência da captura” (Fernandes, 1952, p.82, grifos nossos). Nesses termos, Florestan Fernandes desenvolveu o *mito da igualdade da tribo* e aplicou o *método funcionalista* no qual tudo estaria integrado; até mesmo o anormal estaria “integrado”, como exemplo a prática do casamento forçado do cativo estrangeiro, ou a execução do escravizado para degustação divertida no banquete público da tribo. O seu método funcionalista não viu, portanto, a desigualdade social, apenas viu a *funcionalidade* do canibalismo e da escravidão dentro do sistema cultural, que como já dissemos não tem nada de tribal.

Essa cegueira crítica sobre a desigualdade social entre os tupinambás não se repetiu posteriormente na análise da escravidão negra apresentada pelo mesmo Florestan Fernandes quando usou o método marxista. Sua análise crítica dessa vez destacou que no Brasil:

[...] encontra-se a persistência de um *modelo assimétrico* de relações de raça, construído para regular o contato e a ordenação social entre “senhor”, “escravo” e “liberto”. Como aconteceu no Sul dos Estados Unidos esse tipo de relação assimétrica de raça envolve uma espécie de ritualização do comportamento racial. A dominação do senhor e a subordinação do escravo ou do liberto são parte do mesmo ritual por meio do qual as emoções e os sentimentos poderiam ser controlados e mascarados. No Brasil, esse tipo de ritualização teve idênticas funções, reforçado pela pressão católica para preservar em algum sentido aparente o estilo de vida cristão dos senhores, escravos e libertos (Fernandes, 1972, p. 71, grifo nosso)

O poder público dos tupinambás do sudeste brasileiro aparecia nas atividades do Conselho de Anciãos envolvendo o tema da Guerra, *mas sem consulta popular*. O Conselho tinha o monopólio do tempo social e a decisão colegiada desse órgão definia quando começava o tempo da paz e terminava o tempo da guerra. Os conselheiros idosos constituíam os únicos servidores que possuíam, na comunidade, um amplo conhecimento da tradição e de suas aplicações. Em virtude dessa competência, cabia-lhes o exercício do mando, enquanto as gerações novas se predispunham à obediência. Assim registrou Florestan Fernandes. Em tempo de paz, as atribuições dos conselheiros eram bem limitadas. A solução das disputas e dos conflitos de indivíduos pertencentes ao mesmo grupo tribal subordinava-se a princípios definidos no direito costumeiro (envolvendo problemas como a vendeta entre as famílias do ofendido e do ofensor etc.). Os gerontes tinham à sua disposição meios públicos eficazes de intervenção na vida tribal, e assim

podiam influir em acontecimentos de grande repercussão usando as regras do Direito Público.

Em tempo de paz, os dados etnohistóricos mostram que o poder do Conselho dos Anciãos variava entre o minimalismo e o ultraminimalismo. Essa variação é flagrante nos seguintes episódios (Fernandes, 1963, p. 333):

- | | |
|--|---|
| 1- Poder público apaziguador e mínimo; | O indivíduo que se casara com uma mulher de gênio irascível foi malsucedido. A solução indicada pela tradição consistia no direito do marido de repudiar a esposa inconveniente. Mas existia um fato relevante na situação: o marido, como os demais moradores do grupo local, conhecia cabalmente o temperamento voluntarioso da mulher. O conselho precisou, provavelmente, manifestar sua opinião sobre o assunto. E resolveu-o desfavoravelmente ao marido. |
| 2- Poder público minimalista e solidarista; | Sabe-se, também, que os gerontes, na qualidade de companheiros, eram convidados a aconselhar o pai de uma jovem, quando a pediam em casamento. Na reunião que então faziam na maloca do pai da jovem, comentavam o comportamento do pretendente e discutiam a conveniência de aceder ao pedido. |
| 3- Poder público ultraminimalista, aparentemente anarquista, caso quase zero de poder. | [...] Através das pregações e das exortações, compeliavam os guerreiros e os jovens a agir de acordo com os padrões tradicionais, isto é, de modo compatível com sua vontade e interesse. |

Os relatos etnohistóricos informam que o povo entendia que o cacique era um capitão feito para a guerra e não para a paz. Em cada aldeia tupinambá, segundo Florestan Fernandes, havia um principal que todos seguiam somente na guerra, situação em que lhe davam “alguma obediência, pela confiança que tinham em seu esforço e experiência” (1952, p. 220). Porém, no tempo de paz, relatos de época indicam que o cacique orientava os outros dando bons conselhos, principalmente nas reuniões noturnas da Casa Grande, localizada no centro da comunidade. Os relatos históricos informam que o cacique além do poder *militar-maximalista* tinha *poder moderador-minimalista*:

Entre os indígenas da Floresta Tropical o poder normal, civil, fundado sobre o *consensus onnius* e não sobre a pressão, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente “pacificante”: o chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia no grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não

usando de uma força que ele não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra. Mais que um juiz que sanciona, ele é um árbitro que busca reconciliar (Clastres, 2004, p. 23).

O *poder público ultraminimalista* não era solicitado para intervir em questões domésticas, porém, se houvesse quebra dos protocolos do direito costumeiro, e o conflito entre as famílias transbordasse para o espaço público, ameaçando a paz e a segurança de todos, o Conselho intervinha e anulava contratos imorais ou castigava quem não respeitava as normas costumeiras. A intensidade da intervenção do Conselho variava entre *o grau mínimo e máximo do poder público*.

O grau *quase zero* do poder público, quase anarquia, aparece em tempo de paz com o máximo de liberdade dos indivíduos e das famílias produzindo alimentos sem precisar pagar imposto ou dividir seus produtos com a sociedade inteira. Nesse contexto os indivíduos podiam casar e fazer seus empreendimentos livremente, sem enfrentar a censura ou adotar regramento oficial do Conselho de Anciãos, desde que tudo estivesse de acordo com a tradição. Confirmando o ambiente quase anárquico das “tribos” tupinambás, Florestan Fernandes (1963, p. 329) registrou que nas “coisas ordinárias, cada qual agia como queria, isto é, sem revelar obediência ao cacique como tal”. O cronista Gabriel Soares, citado por Fernandes (1963, p. 329), registrou esse fato dizendo que “no tempo de paz cada um fazia o que obrigava o seu apetite”.

Nesse cenário de aparente anarquia social, os casos de agressão e de morte eram resolvidos privativamente com a vingança tradicional, a vendeta, efetuada pela família da vítima. A vingança não era individual, mas sim coletiva; e seguia o *princípio de Talião*. Nesse sentido, os parentes da vítima tinham o direito de exigir a reparação compulsória do agressor e assumiam a responsabilidade de fiscalização dos acordos de punição. Finalmente, o equilíbrio social ressurgia quando os parentes da vítima e do agressor cumpriam as normas tradicionais.

Contudo, se o grupo do ofensor não quisesse realizar o castigo conforme o combinado, rompia-se o pacto de solidariedade social entre as famílias no âmbito doméstico e conseqüentemente o conflito ultrapassava os limites tolerados culturalmente. A partir dessa situação, o Conselho era provocado para mediar ou julgar o episódio que potencialmente trazia o risco da anarquia hobbesiana dentro da própria sociedade tupinambá. Nesse momento crítico, quando não eram cumpridos os acordos, o poder público que antes *era quase zero, quase tribalista, quase anarquista*, no dia a dia, incrementava a sua força com a função de manter a paz e a ordem social.

Conclusão

Cinco princípios institucionais sustentam a hipótese do *Estado nativo tupinambá* no sudeste brasileiro, no período colonial: 1- publicidade; 2-

seguridade; 3- solidariedade, 4- minimalidade; e 5- resiliência. Esses princípios constituem a *cultura política minarquista* dos tupinambás.

O [1] *princípio da publicidade* considera que o poder público é a própria soberania do Estado, por isso, tem prevalência sobre os interesses privados e coletivos, setoriais ou familiares, porque defende valores transcendentais da comunidade. Baseado nesse princípio, a operacionalização do poder depende das Leis que todos deverão obedecer; “a menos que a razão demonstre que a Lei da razão ou a Lei de Deus ordenam o contrário” (Locke, 1983).

Ressalte-se, oportunamente, que nem sempre as leis são escritas como é o caso dos tupinambás. Essa possibilidade podemos chamar de *Common Law* que:

[...] não é baseada em códigos escritos, como o Código Civil ou o Código Penal que usamos no Brasil. Nesse sistema, as decisões dos juízes em casos anteriores servem como modelo para resolver novos processos semelhantes. Isso é o que chamamos de “precedente”. Com o tempo, o Common Law ajudou a fortalecer o poder do Estado e a proteger a propriedade privada. Nesse modelo, o papel dos juízes é central: suas decisões ajudam a construir as regras jurídicas ao longo do tempo, tornando o sistema mais flexível e capaz de se adaptar às mudanças da sociedade (Escola Paulista De Direito, 2025).

O Conselho de Anciãos dos tupinambás tinha autoridade pública, transcendental, para resolver problemas que ameaçavam os interesses nacionais. Os conselheiros mandavam e os outros obedeciam incondicionalmente. O Direito Público dos tupinambás estabeleceu, inclusive, que as decisões do Conselho seriam baseadas na *regra de unanimidade*, priorizando assim a legitimidade total das decisões públicas do colegiado gerontocrático. No Direito Público dos tupinambás existiam *regras de julgamento* que resolviam apelações ou conflitos não solucionados pelo Direito Social e essas regras atribuíam ao cacique e aos demais conselheiros o poder de julgamento e conciliação em casos de maior impacto social. No Direito Público dos tupinambás existiam também *regras públicas secundárias de alteração e de adaptação* que autorizavam os agentes públicos a reinterpretarem as normas tradicionais com a expectativa de solucionar novos casos difíceis ou excepcionais emergentes no dia a dia. Também existiam *regras públicas de reconhecimento do valor das normas cotidianas*.

O Conselho de Anciãos era a instância máxima do poder público a serviço da Nação tupinambá. Notadamente, era *um poder político-estatal solidarista* cuja prioridade máxima era manter a integridade do *direito social*, até onde fosse possível. O Conselho Público, órgão supremo do Estado tupinambá, tinha poder judiciário, executivo, legislativo, deliberativo e religioso do pajé. Essa magna instituição tinha o monopólio da força militar, da violência externa, do sistema escravagista, da Administração Pública, e controlava inclusive a felicidade do povo, pois apenas os conselheiros podiam ligar e desligar o tempo da paz e da guerra.

O [2] *princípio da seguridade social* prevê o auxílio aos guerreiros inválidos e às viúvas da guerra, além de orientar os agentes públicos a tomarem decisões que visam garantir a defesa ou integridade nacional, evitando de um lado o risco da anarquia e de outro lado o risco do Estado leviatânico autoritário que aumentava no seguinte contexto:

[...] entre os Caribes e os Tupinambás 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. 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).

O [3] *princípio da solidariedade*, por sua vez, orienta o Estado *gerontocrático* tupinambá a “conservar, ordenar e ajudar” a Sociedade para ser autônoma, livre e soberana. Baseado nesse princípio, o Estado solidarista tupinambá trabalhou em prol do Direito Social e da Nacionalidade. Ele incentivou e protegeu as virtudes da anarquia em tempo de paz e aceitou as virtudes do Leviatã no tempo da guerra, mas nunca abandonou o princípio da seguridade ou da prevenção social, entendendo que há risco alto de desordem social e risco alto de uma ditadura leviatânica a partir da ambição política do cacique.

Em tempo de paz os tupinambás viviam livremente, exceto os escravizados. Não havia um órgão mandatário centralizador que determinasse o tipo de conduta das pessoas e das famílias. A não ser sobre os escravizados. Normalmente, no tempo de paz os limites da ordem dependiam da aceitação voluntária das normas costumeiras que estavam gravadas na memória social. Funcionava espontaneamente uma ordem moral descentralizada, aparentemente uma anarquia social, em que a conduta individual passava pelo crivo das famílias da vítima e do agressor que intervinham na resolução conjunta do delito. Eram as famílias no âmbito doméstico que elaboravam os critérios privados de julgamento, contextualizavam os direitos e deveres de cada um; e chegavam consensualmente à conclusão da pena a ser aplicada contra o agressor.

A *quase anarquia social* dependia da palavra, do acordo verbal, dos valores tradicionais, e da solidariedade. Entretanto, mesmo que todos os indivíduos fossem anarquistas perfeitos no dia a dia, havia sempre o risco da anarquia hobbesiana que poderia surgir quando os interesses oportunistas e unilaterais desrespeitassem os laços fraternos, ou quando os moradores se envolvessem na tentativa de solução de conflitos privados banalizando a violência armada. Como fator protetivo de uma eventual desordem hobbesiana havia um poder público vigilante: o Conselho de Anciãos.

Clastres propôs que o ambiente tribal, “anárquico”, era tranquilo e ordenado moralmente, solidarista, mas ele próprio reconheceu que entre os Tupinambás havia alto risco de ocorrência de uma desordem hobbesiana, principalmente por causa dos guerreiros que eram muitos na comunidade tupinambá. Clastres deixou claro que havia um fator de risco elevado com a presença dos guerreiros ou militares, que pela sua natureza bélica podiam iniciar facilmente um *estado de guerra de todos contra todos*. Em sua avaliação, os guerreiros eram potencialmente suspeitos para manter a ordem social pacificamente.

A esse respeito, Clastres (2004. p. 187) levantou o seguinte questionamento:

[...] Ao permitir a autonomia do grupo dos guerreiros em relação à comunidade, a dinâmica da guerra traria em si o risco da divisão social? Interrogações essenciais, pois por trás delas delineia-se a questão transcendental: em quais condições pode a divisão social aparecer na sociedade indivisa?

As guerras realizadas pelos tupinambás não eram da iniciativa privada. Eram ações públicas, do Estado, especialmente porque envolvia a segurança da fronteira nacional e a existência biológica da população. O custo biológico da guerra era expressivo com a alta mortalidade que ocorria nos campos de batalhas; mas a perda populacional era compensada com a “natalidade alta”, em que “as crianças eram muito numerosas, principalmente até a idade de oito anos” (Fernandes, 1963, p.119).

No período da guerra, o *ultramaximalismo do Leviatã* surgia temporariamente entre os tupinambás e era reconhecido, incentivado e aplaudido pela própria cultura local. Mas o ressurgimento do Leviatã era uma operação política muito perigosa. O poder imperialista do Leviatã indígena ordenava: a superprodução de equipamentos militares, o incremento da agricultura e da coleta dos produtos da floresta, a convocação obrigatória dos guerreiros para os campos de batalhas nas quais haveria matança, etnocídio, genocídio, e finalmente, a captura de alguns homens e mulheres estrangeiros para mais tarde serem comidos em ritual antropofágico público. A guerra dos tupinambás contra os estrangeiros (indígenas e colonizadores) era justificada geralmente pelo ódio político e pelo desejo de vingança culturalmente mantidos como traços da personalidade tupinambá, mas também as guerras poderiam ser praticadas para reunificar o sentimento comunitário dividido internamente por conflitos locais ou para fugir do tédio social. A violência cultural precisava ser praticada com a matança dos

inimigos externos de tempo em tempo, sob o risco dessa agressividade transbordar para dentro de casa, inadequadamente. A atividade militar proporcionava “o reatamento dos laços de confiança recíproca, através das práticas antropofágicas; e contribuía para restaurar a moral coletiva e a segurança psíquica dos indivíduos” (Fernandes, 1963, p. 122).

Os registros etnohistóricos mostraram que “os valores guerreiros e as qualidades subordinadas a eles assumiam importância peculiar na vida de um homem”. Se alguém não realizasse a proeza considerada mínima, como o aprisionamento e sacrifício ritual de um inimigo, jamais esse homem “conseguiria se casar e ser admitido no círculo dos adultos” (Fernandes, 1963, p. 317).

A guerra fazia parte da formação identitária do povo tupinambá, mas quem decidia a sua ocorrência não era a Cultura, mas sim a Política, o Poder Público, o Conselho de Anciãos.

Fernandes (1963, p. 114) explicou que em certas situações, “tornava-se necessário restabelecer os laços intragrupo e intratribais de compromissos recíprocos e de solidariedade social. Isso era obtido removendo-se a comoção causada pela perda sangrenta de um membro”. Na avaliação do mesmo autor, “o mecanismo de solidariedade tribal estendia a injúria e a responsabilidade, de modo positivo, a todos os membros dos grupos locais solidários [...]”.

Sintetizando: a virtude autoritária do Leviatã temporário atendia positivamente à demanda da violência cultural dos tupinambás que reivindicavam o direito de vingança para fazer justiça aos parentes e amigos que foram mortos pelas nações adversárias nas últimas batalhas. Mas a vingança não era privada, nem coletiva, nem aleatória. Era pública porque envolvia não só a honra da comunidade inteira, mas também a existência biológica da Nação tupinambá. Por isso a guerra estava na agenda da *Política de Estado*.

Sobre o princípio solidarista, Duguit (2009) lembrou que persiste uma concepção tradicional desde Hegel que acredita que só existe Direito a partir do Estado. Duguit (2009) refutou essa tradição e apresentou outro postulado que enfatiza que o Direito Social é anterior e superior ao Estado. Pensando dessa forma, destacou que a doutrina jurídica não pode ignorar que o ser humano vive realmente no reino social. Os indivíduos desde o nascimento estão vinculados a determinado agrupamento. Por isso, não é razoável que o Direito Público despreze a importância do Direito Social. Duguit (2009) defendeu que é papel do poder político através do Estado garantir as condições de efetivação do Direito Social. Os servidores do Estado deveriam, por isso, trabalhar no sentido de fortalecer a *soberania da Sociedade*. A proposta final dessa crítica toda é que deve existir interdependência entre pessoas, organizações coletivas e instituições com o apoio direto do Estado. Porém, o Direito Público não deveria ser usado para engrandecer a burocracia do poder soberano estatal, mas sim para fortalecer a autonomia da Sociedade Civil, a solidariedade entre as pessoas, e a parceria público-privada-social.

O [4] *princípio da minimalidade do poder* propõe que o Estado tupinambá seja vigilante ou protetor dos direitos fundamentais, limitado às

funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, com responsabilidade especial de fazer cumprir os contratos particulares combinados entre os indivíduos (Dallari, 2018, p. 109). No Estado-mínimo, segundo Buchanan (1975), desenvolve-se um tipo de contrato no qual tudo pode ser feito dentro da Lei permissiva. As normas públicas atribuem nesse contexto o máximo de liberdade com o mínimo de intervenção do Leviatã. Esse meio-termo dentro da Lei, entre o absenteísmo e o maximalismo estatal, foi denominado por Buchanan (1975) de anarquia ordenada, o que na prática exige o equilíbrio dos interesses público-privados. Da mesma forma, o Estado minarquista tupinambá tinha uma força repressiva latente, enquanto a permissividade privada das malocas e da Sociedade em geral aparecia normalmente no cotidiano como se fosse uma anarquia social. Em tempo de paz, o *Estado ultraminimalista* era tão discreto entre os tupinambás que o povo tinha a sensação de que havia uma completa anarquia social, em que todos eram iguais e não havia um poder público centralizado exigindo a obediência ao poder. Entretanto, os dados etnohistóricos trazidos paradoxalmente pelos pesquisadores Clastres e Fernandes indicaram, acidentalmente, que havia um poder público vigilante, como discutido anteriormente.

O [5] *princípio da elasticidade* ou da *resiliência do poder*, finalmente, orientou o sistema político tupinambá a regressar ao seu estado original depois de enfrentar algum choque ou adversidade interna ou externa. O princípio da resiliência foi aplicado oficialmente pelo Conselho de Anciãos, que tinha o monopólio do tempo social. Nesse sentido, os conselheiros determinavam a data em que aumentaria e diminuiria a intensidade do poder público.

A Psicologia explica que a resiliência é a capacidade de adaptação temporária da pessoa ou da instituição a certas mudanças drásticas, a perdas, ou a situações estressantes e arriscadas, que envolvem duros obstáculos; mas, depois de superada essa fase, o sujeito consegue recuperar o seu estado original, mas segue sua vida transformado positivamente ou carregando alguma lembrança do impacto que sofreu anteriormente (Angst, 2009).

Com esses princípios institucionais conclui-se que existiu um *Estado nativo tupinambá resiliente, solidarista, ultraminimalista*, antes do século XIX, no sudeste do Brasil. De um lado, em tempo de paz, aparentemente havia uma *anarquia social*, em que a intervenção do Estado ocorria de forma discretíssima ou nem acontecia na maioria das vezes. Entretanto, o poder público dos tupinambás existia porque era necessário neutralizar o risco da anarquia desordenada, visto que os interesses privados poderiam caminhar na direção do caos social. De outro lado, em tempo de guerra, havia um *Estado ultramaximalista*, o Leviatã, a ditadura do Poder, que emergia intencionalmente da Cultura local com poder *imperialista, dominador, centralizador, cruel, tirânico*, necessário para enfrentar os inimigos da guerra. O prazo de validade cultural do Leviatã estava sempre nas mãos dos conselheiros, que tinham poder oficial de neutralizar o risco da ditadura com o desligamento do tempo da guerra quando achassem adequado no cenário internacional. Nesse contexto institucional, o Conselho neutralizava o risco

da desordem social da anarquia e o risco da ditadura política do Leviatã. Era, portanto, um Estado nativo com dupla face, dinâmico, resiliente: durante a paz, era ultraminimalista; durante a guerra, ultramaximalista.

Referências bibliográficas

ANGST, Rosana. Psicologia e resiliência: uma revisão de literatura. **Revista Psicologia Argumento**, [S. l.], v. 27, n. 58, p. 253–260, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/20225>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

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

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

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

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

BUCHANAN, James. **The limits of liberty**: between the anarchy and Leviathan. The University of Chicago Press, 1975. Disponível em: <<https://oll.libertyfund.org/title/kliemt-the-collected-works-of-james-m-buchanan-vol-7-the-limits-of-liberty>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

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

CARNEIRO, Robert L. A base ecológica dos cacicados amazônicos. Tradução: Denise Pahl Schaan. **Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 117–154, 2007. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/231>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: investigações de Antropologia Política. Tradução: Bernardo Frey. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1979.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DALLARI, Dalmo. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 33.ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

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

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. 1. ed. São Paulo: Expressão popular, 2008.

ESCOLA PAULISTA DE DIREITO. **A diferença entre Common Law e Civil Law**. Escola Paulista de Direito, [S. l.], 2025. Disponível em: <<https://epd.edu.br/blog/a-diferenca-entre-common-law-e-civil-law/>>. Acesso em: 10 fev. 2026.

FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na Sociedade tupinambá. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. VI, p. 7-425, 1952.

_____. **Organização social dos tupinambás**. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. **O negro no mundo dos brancos**. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

GRAEBER, David. **Fragmentos de Antropologia Anarquista**. Barcelona: Virus Editorial, 2011.

HART, Herbert. **O conceito de direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

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

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

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

LUCENA, Manuel. Ensaio sobre o tema do Estado. **Análise Social**, Portugal, vol. XII, n. 48, p. 917-981, 1976. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41008432>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

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

_____. Os limites do poder político: entre a anarquia e o Leviatã. *Leviathan*, São Paulo, Brasil, n. 4, p. 1-71, 2012. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/leviathan/article/view/132292>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

_____. **Pesquisa jurídica: como se faz?** Rio de Janeiro: Publit, 2017.

_____. O Estado ultra mínimo dos apinagés no passado remoto: entre a anarquia e o Leviatã. **Revista CEAM**, Brasília, v. 8, p. 1-48, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistadoceam/article/view/41359>>. Acesso em: 14 fev. 2024.

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

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

STEWART, Julian H. "Culture areas of the tropical forest". *In*: Stewart, J. H. (org.). **Handbook of South American Indians**, vol. 3: The tropical forest tribes. Bureau of American Ethnology Bulletin, 143 (3), p. 883-889, 1948.

Recebido em: 25/06/2026 * Aprovado em: 04/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026
