

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
COORDENAÇÃO DO CURSO DE DIREITO – CAMPUS JOÃO PESSOA
COORDENAÇÃO DE MONOGRAFIA

LAÍS GOMES FERREIRA DA SILVA

**SOCIEDADES TRADICIONAIS E ESTADO: UMA ANÁLISE DO PODER POLÍTICO
E CULTURA JURÍDICA**

JOÃO PESSOA

2023

LAÍS GOMES FERREIRA DA SILVA

**SOCIEDADES TRADICIONAIS E ESTADO: UMA ANÁLISE DO PODER POLÍTICO
E CULTURA JURÍDICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Graduação em Direito de João Pessoa do
Centro de Ciências Jurídicas da Universidade
Federal da Paraíba como requisito parcial da
obtenção do grau de Bacharel em Direito.
Orientador: Prof. Dr. Giscard Farias Agra

JOÃO PESSOA

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586s Silva, Lais Gomes Ferreira da.

Sociedades tradicionais e estado: uma análise do poder político e cultura jurídica / Lais Gomes Ferreira da Silva. - João Pessoa, 2023.

47 f.

Orientação: Giscard Farias Agra.

TCC (Graduação) - UFPB/CCJ.

1. Sociedades tradicionais. 2. Estado. 3. Cultura jurídica. I. Agra, Giscard Farias. II. Título.

UFPB/CCJ

CDU 34

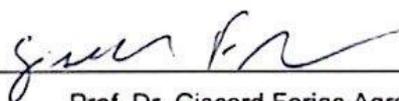
LAÍS GOMES FERREIRA DA SILVA

**SOCIEDADES TRADICIONAIS E ESTADO: UMA ANÁLISE DO PODER
POLÍTICO E CULTURA JURÍDICA**

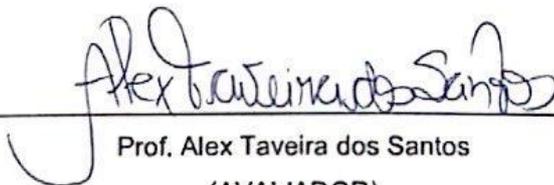
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Graduação em Direito de João
Pessoa do Centro de Ciências Jurídicas da
Universidade Federal da Paraíba como
requisito parcial da obtenção do grau de
Bacharel em Direito.

Orientador: Dr. Giscard Farias Agra

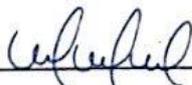
DATA DA APROVAÇÃO: 07/06/2023



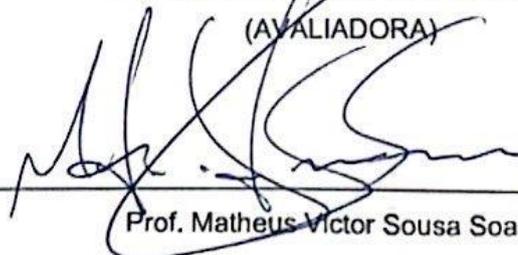
Prof. Dr. Giscard Farias Agra
(ORIENTADOR)



Prof. Alex Taveira dos Santos
(AVALIADOR)



Prof.ª. Marcia Glebyane Maciel Quirino
(AVALIADORA)



Prof. Matheus Victor Sousa Soares
(AVALIADOR)

*Para as minhas pessoas.
Vocês sabem quem são.*

AGRADECIMENTOS

“Èsú wa jú wo m̀n m̀n ki wo Odára Laróyè Èsú wa jú wo m̀n m̀n ki wo Odára Èsú awo.” Como não pode deixar de ser, minha gratidão primeira é ao Santo Orixá. Agradeço a Exu, Senhor dos Caminhos, "aquele que vem primeiro"; e a Oxum, a divindade mais sagrada para mim, que sempre orientou cada passo da minha vida e me dá força para viver.

Então, agradeço às pessoas que mais amo no mundo. Em primeiro lugar, a minha mãe, Deize Gomes Ferreira, que é a razão da minha vida e o maior motivo que tenho para lutar. Agradeço à única figura paterna que tive, Hailton Moraes de Alcântara, por ser um exemplo de luta e dedicação para mim. Meus pais acreditam em mim mais que eu mesma, e cada passo da minha vida é uma luta para dar orgulho a eles. A minha tia, mãe e madrinha, Maria Esther Gomes da Silva, que é um exemplo para mim e me dá força e axé para encarar a vida. Aos meus irmãos, David Gomes Ferreira da Silva e João Victor Ferreira Melquiades Lopes, que me trazem alegria, acolhimento e me inspiram força para que um dia eu me torne um exemplo para eles.

Agradeço aos meus amigos, aqueles que me acolheram, apesar de toda aflição e desespero ao longo desse trabalho. Primeiro, agradeço a Danielle Pires, que representa mais do que eu conseguiria colocar em palavras, que é a minha pessoa no mundo e me inspira e encoraja há mais de uma década. Agradeço aos meus amados amigos, Igor Beltrão, Karl Felipe, Maria Clara Carneiro e Karlla Victoria Brito, por estarem comigo em todos os momentos e me ajudarem em todas as minhas fragilidades.

Agradeço as minhas amadas amigas que a graduação me presenteou. À Giulia Sandrine, Neise Vasconcelos e Kianne Nóbrega, por me oferecerem amparo, alegria e compreensão ao longo desse curso, principalmente nos momentos de sobrecarga e desespero. Tenho certeza que não estaria aqui se não fosse por vocês.

Minha profunda gratidão à professora Márcia Glebyane, que me deu suporte e acolhimento quando eu não tinha mais força - física e emocional - para continuar. Ela que me apresentou ao acolhimento e compreensão nos últimos instantes do curso, coisa que jamais tive ao longo de todos esses anos na graduação. Obrigada, professora, por mostrar que há compreensão para além dessa engrenagem fria da Academia.

Agradeço ao meu orientador, professor Giscard Farias Agra, que me ajudou em cada passo desse trabalho, apesar da minha bagunça e angústias, me ofereceu suporte e conhecimento. Obrigada, Giscard, por me apresentar à antropologia – minha área de estudo a partir de agora – e por me mostrar que é possível chegar ao fim do suplício com vida.

Agradeço também àquelas que não estão mais aqui, mas que fizeram de mim quem sou. A minha vó, Rita de Cássia Gomes Ferreira, a pessoa que me apresentou ao amor incondicional e me ensinou o meu valor; e a minha tia, Joana D'Arc Gomes da Silva, que é o meu maior exemplo de força e coragem acima de qualquer desafio e qualquer dor. Muito obrigada por terem me dado a alegria de ter vivido com vocês.

Por fim, sou grata a mim mesma por não ter desistido e, mesmo nos últimos momentos, ter conseguido concluir esse trabalho.

“Onde há poder, há resistência.”

Michel Foucault

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o sistema de poder e cultura jurídica nas sociedades tradicionais em diálogo com o direito positivado pelo Estado, saindo da análise do poder tradicional descentralizado, à luz de Pierre Clastres, passando pela análise das circunstâncias e processos que levaram à centralização do poder na estrutura estatal e o conseqüente advento da organização do que será nomeado civilização ocidental. Portanto, ao trazer o debate para a temática atual, foram analisadas sociedades indígenas presentes no território brasileiro – em especial as sociedades Kamaiurá e Ingarikó –, as quais possuem sua própria cultura jurídica e ordenamento social bem determinados, frente à imposição do controle estatal na tentativa de estabelecer uma dinâmica centralizadora e uniforme de poder, ignorando as especificidades culturais e jurídicas dessas comunidades. Tal ação do Estado brasileiro pode ser verificada pela análise da tutela jurídica sobre os povos indígenas nas legislações anteriores à Constituição Federal de 1988, e ainda posteriormente à essa legislação através da sobreposição das normas estatais acima do sistema jurídico tradicional. Contudo, as sociedades indígenas resistem a esse processo de assimilação estatal através do fortalecimento da coesão do grupo e de seus sistemas jurídicos.

Palavras-chave: sociedades tradicionais, estado, cultura jurídica.

ABSTRACT

This article aims to analyze the Juridical's system of power and culture in traditional societies along side with the effective rights instituted by the State, starting from the analysis of traditional decentralized power, as per insights of Pierre Clastres, passing through the analysis of the circumstances and processes that led to the centralization of power in the state structure and the consequent advent of the organization of what would than be called Western civilization. Therefore, by bringing the debate to contemporary times, indigenous societies in the Brazilian territory were analyzed - especially the Kamaiurá and Ingarikó societies -, which have their own well-defined juridical culture and social structure, opposing to the state control in an attempt to establish a centralizing and uniform dynamic of power, ignoring the cultural and legal specificities of these communities. Such action by the Brazilian State can be verified by analyzing the legal protection of indigenous people in legislation prior to the Federal Constitution of 1988, and even after this legislation through the overlapping of state norms above the traditional juridical system. However, indigenous societies resist this process of state assimilation by strengthening group unity and their legal systems.

Keywords: traditional societies, state, legal culture.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A SOCIEDADE TRADICIONAL E A DESCENTRALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO À LUZ DE PIERRE CLASTRES	12
2.1	SOCIEDADE TRADICIONAL, PODER POLÍTICO E A INSTITUIÇÃO POLÍTICA	13
2.2	O CHEFE INDÍGENA	15
2.3	LINGUAGEM E PODER POLÍTICO.....	16
2.4	“A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO”	18
3	O ESTADO E O PODER COERCITIVO	21
3.1	PANORAMA HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DO ESTADO MODERNO	21
3.2	ESTADO E PROCESSO CIVILIZADOR	23
3.3	O AUTOCONTROLE INDIVIDUAL COMO PILAR FUNDAMENTAL À MANUTENÇÃO DO ESTADO	28
3.4	O PLURALISMO JURÍDICO EM DISSONÂNCIA AO PODER CENTRALIZADO	30
4	ANÁLISE DA ORGANIZAÇÃO DE SOCIEDADES TRADICIONAIS À LUZ DA DINÂMICA DE PODER	32
4.1	SOCIEDADES SEM PODER COERCITIVO: LÍDERES E RELAÇÕES DE PODER.....	32
4.2	RELAÇÃO DO PODER NAS SOCIEDADES TRADICIONAIS E O PODER ESTATAL	39
5	CONCLUSÃO	42
	REFERÊNCIAS	44

1 INTRODUÇÃO

O poder político capaz de estruturar grupamentos sociais não está obrigatoriamente vinculado a sua capacidade de centralização da coerção. Nas sociedades tradicionais, esse poder se estrutura de modo descentralizado, dissolvido em todo o corpo coletivo e não-vinculado à figura do líder. Esse, por sua vez, representa mais um mediador de conflitos que usa a palavra para orientar e reafirmar as tradições que regem o grupo. Fundamentados na cultura jurídica tradicional, os membros do grupo resolvem seus impasses através de ritos próprios e consenso coletivo.

Essa forma de organização normativa destoa da cultura jurídica em que estamos inseridos na civilização ocidental, a qual está organizada no modelo estatal liberal.

Portanto, é fundamental analisar as situações históricas específicas que levaram ao advento desse sistema de poder e organização social, a partir da gradual concentração de poder e do estabelecimento de normas jurídicas que garantiram o monopólio da violência legítima para assegurar a manutenção dessa nova estrutura.

Analisar o Estado é importante porque a expansão desse modelo de governo se firmou em territórios onde ainda havia a presença das sociedades tradicionais, com sua forma própria de organização política e cultura jurídica, o que demonstra um inevitável impasse entre as normas jurídicas tradicionais e as normas jurídicas positivadas pelo Estado, o qual tenta se impor sobre a tradição cultural dessas sociedades e monopolizar todo o poder no território.

Então, através da metodologia de revisão bibliográfica, em que foram estudados livros, teses e artigos científicos, o objetivo geral do presente trabalho é analisar a cultura jurídica das sociedades tradicionais, de acordo com os estudos de Pierre Clastres, e o diálogo dessa estrutura com a cultura jurídica normatizada a partir do Estado Moderno.

Outrossim, no que tange aos objetivos específicos, cada um representando, respectivamente, o conteúdo abordado em cada capítulo, são desenvolvidos: a) o propósito de analisar o poder e o sistema político de organização das sociedades tradicionais à luz dos conceitos trazidos por Pierre Clastres; b) o estudo de como o poder centralizou-se na figura de um instrumento de controle que possui o monopólio da violência legítima através do poder coercitivo – o Estado Moderno e,

posteriormente , o Estado Liberal – e a relação desse sistema com o poder tradicional;
c) analisar a constituição do poder em sociedades tradicionais específicas presentes no território brasileiro e como a cultura jurídica desses grupos persiste, de modo a constituir um sistema plural no espaço nacional frente à forçada assimilação dessa cultura pelas normas jurídicas do Estado.

Por fim, é imprescindível perceber como as comunidades indígenas, através do fortalecimento de suas tradições, resistem aos processos de centralização e de assimilação estatal.

2 A SOCIEDADE TRADICIONAL E A DESCENTRALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO À LUZ DE PIERRE CLASTRES

A análise acerca do poder e como ele é estabelecido nas sociedades tradicionais possui nuances complexas e ramificações diversas que podem ser estudadas sob vários aspectos.

Para desenvolver tal análise, é fundamental conceituar o poder, em primeiro plano. Segundo Pierre Clastres (2017), poder é a capacidade de impor a vontade de um indivíduo ou grupo sobre os outros integrantes do mesmo sistema social, de modo que se faz inerente à própria organização social e fundamental para o estabelecimento de vínculos de coletividade (CLASTRES, 2017).

Portanto, não há sociedade sem uma forma de poder estabelecida que regre e oriente a maneira como esse grupo se organizará. Assim, todas as sociedades possuem um poder norteador e organizacional, mas tal aspecto não é uniforme em sua aplicação. Para Clastres (2017), o poder é entendido como uma relação dentro da coletividade que se manifesta de maneira diversa em diferentes sociedades, além de se estabelecer de modo distinto e não uniforme para todos os grupos.

As características culturais e históricas de cada grupo são o que definem como esse poder se aplica na organização social, ainda possibilitando a ausência de concentração e imposição através da coerção. Com o fito de analisar, no presente capítulo, o poder nas sociedades tradicionais, é importante desvincular a percepção de poder político como um instituto generalizado a toda e qualquer coletividade.

O poder concentrado em um único indivíduo ou grupo dominante é uma característica específica da organização social ocidental (CLASTRES, 2017). Na análise das sociedades tradicionais, é imprescindível compreender que o condicionamento etnocêntrico que orienta o indivíduo - inserido no pensamento ocidental acerca das dinâmicas políticas - deve ser deixado de lado, de modo que a análise das sociedades tradicionais não seja condicionada por uma hierarquização de modelos sociais. Ou seja, é sabido que a sociedade ocidental se organiza em torno da institucionalização do Estado e da sua capacidade de exercer coerção sobre os indivíduos através do monopólio da violência (CLASTRES, 2017).

Essa concentração de poder é uma característica majoritariamente ocidental – no aspecto civilizacional – fortalecida a partir do advento do Estado Moderno, mas não deve ser entendida como padrão ou ponto de partida através do qual outras

sociedades devam ser equiparadas. Posteriormente, essa forma de poder será analisada, salvaguardando, por hora, apenas uma abordagem introdutória em prol de evitar uma leitura etnocêntrica do poder.

2.1 SOCIEDADE TRADICIONAL, PODER POLÍTICO E A INSTITUIÇÃO POLÍTICA

Clastres (2017) conceitua sociedade como um conjunto de indivíduos que compartilham normas e valores, através dos quais se organizam e cooperam para garantir a sobrevivência do grupo. Para além de uma estrutura social ou organização política, a sociedade tem seu alicerce em um conjunto de relações sociais e práticas culturais que permitem a vida coletiva.

Partindo de tais conceitos, é fundamental analisar que não há sociedade sem poder. Esse último é inerente a toda organização social, já que não há a vivência coletiva sem o estabelecimento de regras que propiciem a administração e manutenção do meio de vida. Contudo, a noção de instituição política não está obrigatoriamente ligada a essa organização fundamental, excluindo a necessidade do líder como agente coercitivo para a harmonia da coletividade. O poder político se organiza enraizado ao processo de vida social em que há uma chefia, o que difere amplamente da instituição política como estrutura de violência e imposição através da centralização da norma. Existe, nas sociedades tradicionais, a capacidade de tomar decisões que afetam a vida comunitária sem, entretanto, concentrar essa força decisória em um governante, distribuindo o poder de mando entre os membros.

A partir dessa análise, a contrariedade aparente no que parece um poder político sem poder de fato se faz questionável. Existindo um sistema de chefia no qual o poder político é estabelecido, sem que esse governo centralize o poder decisório, podendo levar ao entendimento equivocado da inutilidade dessa estrutura.

No entanto, é necessário compreender que termos como "norma", "direito" e "cultura jurídica" são importações da doutrina jurídica do Estado. Esses conceitos seriam anacrônicos se analisados tão somente acerca do sentido que atrelamos a eles na civilização ocidental. Para falar sobre sociedades que não são organizadas a partir do modelo jurídico liberal, é necessário usar a linguagem e os conceitos da civilização, os quais são colocados como um malabarismo linguístico de termos para expressar ideias semelhantes, mas não idênticas. O que entendemos como "cultura jurídica" na civilização é diferente daquilo que organiza as sociedades tradicionais.

Porém, sem termos específicos para nomear essa organização normativa, expressões "importadas" do Estado precisaram ser usadas. Aqui, a barreira da linguagem confere impotência para a análise antropológica, mas ressalta como a própria língua - instrumento de poder nas sociedades tradicionais - marca as distinções materiais desses sistemas jurídicos.

Desse modo, a "cultura jurídica" será entendida de modo amplo, como a organização de determinada sociedade através de regramentos próprios, sentido trazido por Rouland (2008) na definição de uma antropologia jurídica que entende os sistemas políticos desses grupos em analogia de sentido – mas não integralmente – que se assemelha ao que nomeamos como direito. Para além do que Hespanha (2012) define como um sistema de organização social através de normas determinadas por um poder centralizado gradativamente estabelecido na Europa – que será o Estado Moderno -, a cultura jurídica é o sentido amplo definido pelo próprio sistema a que faz referência, independente da relação com o poder centralizado ou descentralizado.

No seu extremo, esta aplicação ao passado dos entendimentos contemporâneos do que é o direito pode mesmo impedir que se reconheça como direito o direito de então. No caso do direito, isto pode levar ao desconhecimento da relevância jurídica, em certas culturas, de discursos mágicos, de provérbios e canções populares, de discursos de tipo religioso ou moral, de propostas de organização socioeconômica.

Isto acontece tanto mais frequentemente quanto a cultura jurídica que queremos descrever é mais longínqua da nossa, exprimindo-se por formas que nos parecem estar abaixo dos limites mínimos exigidos para formalizar o direito: que teria de ser escrito, expresso de forma genérica e abstrata, numa linguagem distanciada, dotado de uma coercibilidade externa garantida pelo Estado. (HESPANHA, 2012, p. 36)

Hespanha, reconhecendo que cultura jurídica não é um termo entendido apenas em sentido estrito – instituição jurídica do Estado -, mas que pode ser compreendido sem o olhar anacrônico, dada a necessidade de criar uma analogia para descrever relações através de termos que não existem na cultura tradicional a que se faz referência. Portanto, a cultura jurídica das sociedades tradicionais deve ser estudada a partir das suas próprias estruturas sociais e políticas, apesar da necessidade das expressões contemporâneas da civilização ocidental.

A principal análise, agora, deve ser sobre a fundamentação de uma ordem descentralizada, com decisões políticas tomadas de forma coletiva e participativa pelos membros, assim como o impedimento da formação de uma esfera política autônoma. Não há, nessa estrutura social, o poder de oprimir, ou sequer a subjugação dos particulares em nome de um governante. Um “poder quase impotente” (CLASTRES, 2017) é um mecanismo que preserva a sobrevivência e harmonia desses grupos.

2.2 O CHEFE INDÍGENA

Segundo Clastres, a maioria das sociedades tradicionais, em foco as sociedades da floresta tropical da América do Sul, possuíam a figura de um líder, o qual se mantinha geralmente em liderança simbólica e geral, mas também através da partilha do poder com lideranças temporárias militares. Esse líder civil, contraditoriamente ao que é observado nas sociedades ocidentais, não exerce poder centralizado e coercitivo, de modo que não tem força de imposição de suas vontades sobre os membros ou sobre o grupo.

Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que os seguiram muitas vezes sublinharam: a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade; nessas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada. (CLASTRES, 2017, p.39-40)

O líder, portanto, não tem força de ordem e não exerce imposição administrativa ou estrutural na comunidade que lidera. A um olhar etnocêntrico, a figura dessa liderança poderia se esvaziar em sentido e aparentar ausência de poder – interpretação equivocada que leva à gradação da organização social e hierarquização a partir dos moldes ocidentais, que condiciona a um pensamento de “primitivismo” dessa estrutura.

É mister observar que o poder nas comunidades tradicionais não se estabelece através do monopólio na figura de uma só pessoa. Ocorre que a descentralização do poder o dissolve, distribuindo-o a todos os membros da comunidade.

Uma das formas de aplicação do poder é através da igualdade, com a participação de todos os membros da sociedade nas decisões e na manutenção da organização culturalmente estabelecida. Aqui é notória a força da norma cultural

absorvida pelos membros do grupo: com o poder dissolvido, é fundamental que se mantenham firmes nas regras culturalmente estabelecidas e incorporadas na percepção de mundo e de si mesmos desses integrantes do corpo coletivo.

O líder, aparentemente inerte em força, se mostra indispensável ao corpo coletivo através de sua função pessoal para firmar a sociedade das bases que a fundamentam. Essa liderança é exercida através do exemplo de doação e generosidade para com os demais, na entrega voluntária de tudo que é pedido pela comunidade, muitas vezes relegando esse líder à maior precariedade dentro da comunidade. Assim, essa figura se vincula ao exemplo de sacrifício e de coesão do grupo acima da noção de posse e de superioridade.

O prestígio de um chefe, como vimos, deve-se em grande parte à sua generosidade. Mas, por outro lado, as exigências dos índios ultrapassam muito freqüentemente as possibilidades imediatas do chefe. Este é então pressionado, sob pena de se ver rapidamente abandonado pela maioria dos seus, a tentar satisfazer seus pedidos. (CLASTRES, 2017, p.48)

Desse modo, o chefe indígena se apresenta no extremo oposto à caricatura do líder político ocidental: não mantém em si mesmo a ostentação de um cargo privilegiado, mas acolhe e provê as necessidades do grupo acima das próprias. A característica basilar da sua função é a generosidade e sua liderança está na capacidade de dedicação e exemplo que oferece à comunidade, podendo ser abandonado pelos seus, caso se oponha ao trabalho constante de doação.

Para além da generosidade, é fundamental que o líder indígena tenha o domínio da palavra e que através dela use da persuasão para manter a comunidade vinculada às normas culturais coletivas que organizam o poder diluído no corpo de membros sociais. Os signos linguísticos, portanto, assumem um privilégio da chefia e devem ser resguardados por ele também como um dever. É um elemento de poder persuasivo exclusivo do líder, de modo que a forma e a abundância na fala desse último não podem ser reproduzidas por outros membros do grupo, sendo atributos exclusivos do governante.

2.3 LINGUAGEM E PODER POLÍTICO

Clastres (2017) argumenta que, diferentemente do que ocorre nas sociedades ocidentais – em que o poder é exercido através da imposição da lei e da coerção –,

nas sociedades tradicionais da América do Sul o poder é exercido através da palavra. O chefe indígena utiliza a linguagem para persuadir e orientar os membros do grupo acerca das orientações que ele entende como mais adequadas para direcionamento da sociedade. Então, a autoridade, uma vez entendida como não impositiva, mostra-se viva através da persuasão pelo uso de conhecimentos culturais repetidos constantemente.

Através de histórias, mitos e rituais transmitidos oralmente, o chefe indígena reforça e reafirma os valores e a cultura da sociedade. A linguagem aqui se apresenta como ferramenta de coesão do grupo, de reforço à identidade que vincula a comunidade e meio essencial de preservação da tradição e da memória coletiva. Contudo, apesar da fala que se assemelha a sermões ser uma obrigação do líder, a palavra não é necessariamente ouvida ou considerada pelos membros do grupo. Por não ser ordem coercitiva, mesmo com autoridade, não significa que a palavra do líder é automaticamente aceita e seguida.

Isso aparece com muita nitidez na relação do poder com a palavra: pois, se a linguagem é o oposto da violência, a palavra deve ser interpretada, mais do que como privilégio do chefe, como o meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva, como a garantia repetida a cada dia de que essa ameaça está afastada. A palavra do líder encerra em si mesma a ambigüidade de ser desviada da função de comunicação imanente à linguagem. É tão pouco necessário ao discurso do chefe ser ouvido que os indígenas freqüentemente não lhe prestam nenhuma atenção. (CLASTRES, 2017, p. 53-54)

Ao contrário do que se poderia pensar, a palavra do chefe não é uma ordem, nem mesmo uma ferramenta de comunicação clara e direta. Essa linguagem do líder pode ser ambígua, polissêmica e até enigmática, de forma a transmitir múltiplos sentidos e significados. Essa ambigüidade na comunicação e recepção da palavra pode ser vista como uma estratégia de manutenção do poder e da unidade do grupo, pois, ao deixar em aberto a interpretação de suas palavras, o líder pode evitar conflitos no interior da sociedade, permitindo a cada membro construir sua própria interpretação e significado a partir do discurso do chefe.

É por meio da palavra que o chefe indígena consegue criar consenso e manter a unidade do grupo, ainda que em situações de conflito, nas quais utiliza a persuasão, o convencimento e consenso, e não a imposição da sua autoridade arbitrária. A oralidade, portanto, é ferramenta de poder e liderança, mas principalmente é recurso

precioso que a todos serve, transmitindo os ensinamentos culturais e lembrando diariamente as tradições, numa clara renovação diária do sentimento de pertencimento e coletividade no grupo.

2.4 “A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO”

Até então, a abordagem de Pierre Clastres acerca do poder nas sociedades tradicionais foi o objetivo de análise. Contudo, o presente estudo não se limite a essas estruturas, mas dialoga com a forma de poder coercitivo que condiciona a civilização ocidental onde estamos inseridos: o Estado. Esse, visto como fim evolutivo das sociedades na maior parte das doutrinas políticas, aparece como estrutura necessária e inevitável.

“O que de fato se enuncia é que as sociedades primitivas estão privadas de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. Essas sociedades são, portanto, incompletas. Não são exatamente verdadeiras sociedades – não são policiadas –, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma falta – falta do Estado – que elas tentariam, sempre em vão, suprir. De um modo mais ou menos confuso, é isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade.” (CLASTRES, 2017, p. 170)

As sociedades primitivas – termo usado pelo autor com a sátira da nomenclatura usada para diminuir a validade desses grupos –, longe de serem regradadas pela noção de evolução política da estrutura organizacional, não estão incompletas ou em falta porque não têm um Estado, mas sim porque o Estado é uma forma específica de organização política que não é adequada para todas as sociedades. Tais grupos possuem outras formas de manter a organização e a coesão social, de modo que a ausência do Estado é uma escolha consciente, de acordo com as necessidades da sociedade. O Estado, portanto, não é o destino de todas as sociedades, já que outras formas de organização política são possíveis e viáveis.

Para fundamentar a noção errônea de primitivismo político, as sociedades foram analisadas, pelo ocidental, tomando como referência um modelo social oposto absolutamente a ela. O critério utilizado foi a falta: “sociedades sem Estado, sociedade

sem escrita, sociedade sem história” (CLASTRES, 2017). Esqueceram-se, portanto, que não há lógica em relacionar estruturas que só funcionam dentro de determinado sistema social a outro sistema oposto e com necessidades diferentes. Não há escala que adeque a estrutura de uma sociedade a outra sem considerar as particularidades de sobrevivência dos seus membros a partir dos recursos empenhados na manutenção da vida.

Além da imposição da organização política, as atividades e ocupações dos membros das sociedades tradicionais também esteve sob o jugo de uma análise etnocêntrica. Clastres (2017) argumenta que os europeus, à época da colonização da América do Sul, ficaram chocados ao verem que os indígenas não valorizavam o trabalho árduo da mesma forma que eles. Nas sociedades indígenas, os indivíduos dedicavam pouco tempo de cada dia para o que se conceitua como trabalho. O propósito desse grupo era a manutenção da vida e, para tal, não se fazia necessário um esforço constante e prolongado, o qual seria um desperdício de energia e inútil para a dinâmica social.

Porém, a perspectiva colonizadora ainda se firma na imposição de que o trabalho constante fosse uma obrigação universal e todas as sociedades, para progredirem e se firmarem, devem seguir o modelo ocidental de labor.

Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar (CLASTRES, 2017, p. 173)

O trabalho e a existência do Estado se encontram na fala de Clastres (2017): “É sempre pela força que os homens trabalham além das suas necessidades” (CLASTRES, 2017, p. 175). Para o indígena, o esforço deve ser proporcional às necessidades imediatas que precisam ser supridas. O labor apenas ultrapassa o básico necessário para a manutenção da vida quando a atividade de produção serve a oferecer proveito para a criação de um sistema de poder dominante. Só há trabalho para além da produção básica quando é “imposto por aqueles que vão tirar proveito desse trabalho” (CLASTRES, 2017, p.175).

“A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.” (CLASTRES, 2017, p. 177)

A existência do Estado pressupõe a determinação de um poder impositivo para além das necessidades dos seus membros e que não considera, dentro de sua formação e atuação, a efetiva participação dos indivíduos. Esse sistema condicionante e violento não se origina de modo imediato e contingente com a própria sociedade, mas sim resulta de condições socioeconômicas internas que levam à divisão da sociedade em classes antagônicas e a exploração das classes dominadas pelas classes dominantes. Dessa forma, essa estrutura política opressiva é um fator determinante que permite a exploração econômica, e a divisão de classes precede sua formação.

Ainda, o líder da sociedade tradicional não possui analogia com o suposto líder de uma sociedade estatal. A figura do chefe tradicional não está em um lugar de poder e subordina-se às vontades da coletividade, sendo aceito enquanto forem valorizadas suas capacidades no uso da linguagem para fortalecimento da identidade coletiva e suas habilidades como força militar. Para Clastres (2017), “a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota”. O Estado, por sua vez, não existe sem a dominação de classe e o monopólio da violência legítima.

“O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a estrutura da sociedade – a divisão em classes – deveria preceder a emergência da máquina estatal.” (CLASTRES, 2017, p.181)

A dúvida persistente está na transformação que ocorre quando uma sociedade tradicional passa a se dividir em classes e, posteriormente, centraliza o poder na figura do sistema político estatal. É necessário analisar o que leva a essa mudança na estrutura social, a ruptura com a lógica política tradicional e o surgimento de uma nova ordem social baseada na dominação política e na exploração econômica.

3 O ESTADO E O PODER COERCITIVO

Para analisar o poder coercitivo nos moldes do Estado Moderno, é fundamental analisar o aspecto histórico da formação dessa instituição, a gradual concentração de poder nas mãos de um governante e a aplicação desse controle de modo diversificado das formas de governo conhecidas até então.

3.1 PANORAMA HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DO ESTADO MODERNO

Diferente dos grandes impérios, dos governos do período que a Europa denominou como Idade Média e das civilizações da Antiguidade, essa estrutura de poder que marca o início da Idade Moderna organiza a estrutura social e condiciona os indivíduos pelos seus próprios termos, gerando um controle despersonalizado que carece de análise histórica e política da sua fundamentação.

Longe dos anacronismos presentes em muitas abordagens históricas, o Estado aqui analisado é o modelo de governo que organiza a maioria das civilizações atuais e se expande, suprimindo outros sistemas de governo, desde a sua formação na Europa Ocidental. Isso posto, civilização ocidental será o termo usado para nomear as sociedades subordinadas a essa forma de poder originado no Ocidente e tomado para si a importância de trilhar os interesses desses grupos – trilha chamada de progresso. Os motivos dessa centralização serão analisados a partir do início da queda do sistema feudal, contudo, sem adentrar nuances históricas muito específicas, visto que o foco é a análise do poder dessa instituição moderna.

Segundo Norbert Elias, no sistema feudal, os vassallos possuíam a terra ofertada pelo rei e com ele contraíam a obrigação de prestar auxílio militar, mas não mantinham dependência no cotidiano ou na administração de suas terras, relegando o vínculo aos períodos de guerra (ELIAS, 2010). Apenas nesse período, o rei possuía um controle efetivo em que podia tomar territórios e redistribuí-los segundo seus critérios e interesses. Portanto, além da pouca influência dos monarcas no controle feudal, nos períodos de paz esse rei era senhor de terra semelhante a qualquer outro vassallo, muitas vezes sendo mais fraco que vários dos senhores feudais sob sua influência. Situação essa que o deixava muito vulnerável para perder seu posto, caso vassallos mais fortes tentassem se voltar contra ele (ELIAS, 2010).

É válido entender que, apesar de existir um controle nessas sociedades, ele ainda não se configurava nos moldes do que viria a ser o Estado. Tais fatores ainda serão analisados, mas é fundamental pontuar o baixo índice demográfico e, retomando a análise de Pierre Clastres sobre o poder, é reforçada a característica de baixo índice demográfico que possibilitava o afrouxamento desse controle (ELIAS, 2010).

Contudo, entre os séculos XII e XIII, o crescimento demográfico possibilitou o aparecimento de povoados independentes do controle feudal, os quais eram regulados através de normas e administração próprias, concentrando suas atividades na produção artesanal e comércio (ELIAS, 2010). O desenvolvimento desses povoados levou à criação do que será conhecido como comunas ou cidades, surgindo com essa estrutura uma terceira classe de homens livres, a burguesia, peças fundamentais no rizoma desse sistema de poder.

Ainda com base na análise de Norbert Elias, a formação da estrutura estatal será analisada a partir da dinâmica de poder e expansão exercida por Luís VI (1081-1137 d.C.) no ducado da Francia parte do território que futuramente virá a configurar o Estado francês. É importante perceber que Luís VI é uma figura fundamental na construção do modelo do Estado, já que suas ações expansionistas romperam com a divisão de poder do sistema feudal. Esse soberano concentrou esforços em promover campanhas de conquista sobre todos os senhores de terra que poderiam equiparar-se a ele em força, tomar seus territórios e concentrar sobre o próprio domínio, sem devolvê-los ao formato de feudo sob o controle de outro vassalo. Ações como essas foram decisivas para o sucesso do monopólio da monarquia, pois, antes de ser público, “o monopólio do poder lentamente foi emergindo como uma posse privada” (ELIAS, 2010).

Contudo, a centralização do poder não repetiu moldes antigos de governo porque agora há uma mudança fundamental na propriedade: a força da propriedade não está concentrada na posse de terras e sim na moeda. O aumento do uso da moeda e da troca, juntamente com as formações sociais que as empregavam, manteve uma relação recíproca permanente com a forma e o desenvolvimento do poder monopolista dentro de uma área particular. Essas duas séries de fenômenos, em entrelaçamento constante, impeliram-se mutuamente para cima. A forma e o desenvolvimento dos monopólios de poder foram influenciados de todos os lados pela diferenciação da sociedade, o aumento do emprego da moeda e a formação de classes que a ganhavam e possuíam. (ELIAS, 2010, p. 137)

As práticas empregadas a essa altura foram primordiais para alicerçar o modelo do Estado. O uso da moeda e, conseqüentemente, a criação e avanço de uma classe social diretamente vinculada a essas práticas, o desenvolvimento das relações comerciais e a estruturação de um sistema monetário foram pilares que ofereceram o arcabouço necessário para alavancar a centralização de um poder organizador e administrativo que atuasse sobre todos os aspectos da sociedade e sobre todas as classes que ela comportaria.

Quanto mais essa teia de interdependência se adensava, mais o corpo coletivo carecia de segurança para exercer suas funções. Além da necessidade da força militar, a diferenciação de classes e multiplicidade de funções fizeram com que a administração dessas estruturas fosse lentamente concentrada na figura de um poder centralizador. Isso foi possível também graças à fragilização das forças que dividiam o poder com o rei – o clero e a nobreza – e o fortalecimento da nova classe social em ascensão – a burguesia –, a qual controlava a nova importância privada de poder, a moeda.

No entanto, o aumento do uso da moeda levou a sua desvalorização – através de fatores que não cabem análise nesse contexto. A nobreza retirava seus rendimentos da arrecadação de suas propriedades, mas perdeu a administração total sobre a terra, a qual voltou para as mãos do rei e recebia participação da burguesia jurisdicional. Portanto, não possuía outras formas de participação na circulação monetária – espaço ocupado principalmente pela burguesia –, o que contribuiu fortemente para a fragilização de um controle que outrora rivalizava com o monarca (ELIAS, 2010).

3.2 ESTADO E PROCESSO CIVILIZADOR

Até então, essa centralização do controle na figura do soberano não caracteriza o Estado Moderno como o conhecemos. O poder centralizado personalíssimo – como na possível afirmação de Luís XIV como representante do próprio conceito de Estado – não justifica o monopólio da violência legítima e normatizada. Tal configuração só começa a tomar a forma de poder estatal semelhante ao que temos na atualidade quando a força da balança social pende para a burguesia e o monopólio público perpassa o monopólio particular (ELIAS, 2010).

Neste ponto da análise, o propósito de introduzir as perspectivas históricas fica claro. A configuração do Estado Moderno se estrutura lentamente, mas no ponto dos acontecimentos em que as funções sociais foram delineadas é que chegamos ao cerne da questão desse estudo: todo o grupo deveria abrir mão do potencial de violência – e vingança – em prol do controle do governo central através das normas que regulamentariam todo o corpo social.

Com uma sociedade tão estratificada, as tensões entre as classes foram fundamentais para que o monopólio do poder se firmasse. O governante, jamais tão forte em um possível enfrentamento ante as classes sociais unidas, fortaleceu seu controle quando os entraves entre os próprios grupos careciam de uma regulamentação administrada pela jurisdição estatal.

A civilização não é “razoável”, nem “racional”, como também não é “irracional”. É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se obrigadas a conviver. (ELIAS, 2010, p. 182)

Essa estratificação social favoreceu a centralização do poder coercitivo. Sobre isso, Norbert Rouland afirma:

“uma sociedade consensual, em que a parte do dirigismo estatal diminuiria (falo aqui sobretudo do dirigismo jurídico), constituiria um terreno muito favorável à ordem negociada, e nesse sentido as experiências das sociedades tradicionais ficariam atuais.” (ROULAND, 2008, p. 152, 2008)

Sem um sistema de classes sociais – separadas não só pela diferenciação de renda, mas também por valores culturais atrelados ao grupo na hierarquia econômica -, os membros do grupo teriam maior coesão e valores comuns, que condicionariam a sociedade para buscar resolver seus conflitos através da retórica, como nas sociedades tradicionais. Para a manutenção da centralização do poder político, é necessária a criação de classes e intensificação das distâncias entre elas, de modo que seus litígios não encontrem resolução na negociação simples entre os membros e a coerção legítima se torne recurso essencial para assegurar a paz (ROULAND, 2008).

Há, então, a despersonalização da força de controle – agora contida em uma força imaterial que controla as relações e ações humanas, e ordena o sistema vigente, sem depender intrinsecamente do indivíduo que representa esse controle. O Estado toma a forma do próprio ordenamento político que regula a sociedade (BOBBIO, 2007,

p. 76). Esse ordenamento se estabelece a partir da teia, cada vez mais entrelaçada, de interdependência que relaciona os setores sociais em construção, e pela necessidade de manter cada área em sua função regular, sob o risco de desequilibrar todo o sistema. De acordo com Norbert Elias, esse sistema evidenciou que “cada ação individual corresponde a uma ação social. O indivíduo era compelido a regular a conduta de maneira mais diferenciada, uniforme e estável.” (ELIAS, 2010, p. 183).

Essa estrutura de poder centralizado e coercitivo rompe com a dinâmica privada e, principalmente, com qualquer traço do aspecto político tradicional e se estrutura alicerçado no poder político como traço característico da força de coerção, a força física como uma das condições para o estabelecimento do poder político (BOBBIO, 2007, p. 80). Não sendo o poder de violência legítima a única condição para a força do sistema estatal em ascensão, “um cego aparelho automático de autocontrole foi estabelecido” (ELIAS, 2010, p. 183) para que a conduta transgressora da norma – estabelecida para o funcionamento adequado do sistema sobre uma grande quantidade de indivíduos que exercem variadas funções interligadas – antes da possibilidade de ser punida, não fosse nem mesmo cometida, já que a contenção da ação teria início no próprio indivíduo.

Essa nova organização da estrutura social, na administração desse sistema e na criação da jurisdição pública, aliados ao autocontrole do indivíduo, configuram as bases da civilização que conhecemos e experienciamos (ELIAS, 2010, p. 186). A civilização que conhecemos efetivamente se estabelece, não apenas no sentido regrado coletivo e direto, mas no controle subjetivo na forma de autocontrole. Sem uma gama de forças de coerção, a punição do sistema de violência legítima do Estado Moderno não seria suficientemente eficiente para conter o risco de trava na máquina pública que a violência nas mãos do particular causaria. Não apenas, a coerção direta também precisa de um complexo sistema para funcionar, ainda que indireto e difuso, como afirma Boaventura de Souza Santos (1988).

Não restam dúvidas que a produção jurídica dos estados capitalistas contemporâneos, em geral, têm ao seu serviço um poderoso e complexo aparelho coercitivo detentor do monopólio da violência legítima, que envolve várias forças policiais, para-militares e militarizadas e, em caso de emergência, as próprias forças armadas, para além do universo totalitário das instituições que integram o sistema prisional. Este aparelho coercitivo, inscrito desde o início na lógica do modelo constitucional do estado liberal, está na raiz da conversão do direito em centro de disciplinação e de controle social do estado capitalista. Uma das suas características principais reside em que a sua eficiência não resulta apenas das medidas efetivamente acionadas

mas também da simples ameaça do acionamento, isto é, do discurso da violência que, aliás, se nuns casos é verbal, noutros resulta tão só da presença demonstrativa (agressivamente silenciosa e silenciante) dos artefactos da violência legal. E entre a repressão da transgressão e a ameaça há ainda que referir o domínio crescentemente importante da repressão preventiva, isto é, o conjunto de medidas accionadas para dismantelar tudo o que o aparelho coercitivo define como plano de transgressão da legalidade. (SANTOS, 1988, p. 54)

A relação que Boaventura de Souza Santos (1988) faz entre o Estado capitalista – modelo econômico predominante na atualidade – e a manutenção do seu poder é o monopólio da violência legítima. Essa violência não se dá somente pelas forças policiais e militarizadas, com respaldo do sistema prisional, as quais constroem parte do modelo de controle social. Contudo, a disciplinação que garante a perpetuação do Estado não está somente nas medidas punitivas acionadas, mas também na ameaça do seu acionamento. O discurso da violência desempenha um papel fundamental: pretende desmotivar qualquer plano ou vontade que possa transgredir a lei.

O sistema jurídico surge como forma de controle, não somente contra os infratores, mas como respaldo que desestimula qualquer ação contra as normas impostas, as quais asseguram o controle dentro do Estado Liberal. Esse poder coercitivo, apesar de assegurado pelo monopólio da violência legítima, também é usado como forma de opressão e manutenção das desigualdades próprias dessa estrutura.

Os defensores do Estado legitimam a concentração e ampliação do poder através do discurso civilizador. Somente o Estado, através de suas leis e regulamentações com escopo coercitivo, pode garantir a ordem, a segurança e o progresso da sociedade. Contudo, essa justificativa civilizadora pode ser tão somente uma forma de mascarar a tentativa de expansão do controle sobre todos os aspectos da vida social, o que poderia restringir excessivamente as liberdades individuais (ROULAND, 2008).

Com o fortalecimento do controle político pela burguesia, o Estado Moderno absolutista entra em decadência e, no lugar dele, o Estado Liberal burguês se estabelece e adota estratégias para mascarar essa centralização de poder, como a constituição de instituições disciplinares - a escola, o hospital, a fábrica e a prisão – que desempenham um papel fundamental na docilização dos corpos. Esses, devem permanecer obedientes ao regramento imposto pelo poder, não sendo controlados

por essas instituições apenas de modo externo, mas internalizam essas normas e valores e passam a se autorregular. Os indivíduos passam a ter seu comportamento moldado e regulado pelas instituições disciplinares, as quais preservam a estrutura de poder do Estado burguês (FOUCAULT, 1987).

Nesse ponto da análise, a dinâmica de controle social do Estado pode ser colocada na balança com a atuação do poder não coercitivo nas sociedades tradicionais. Enquanto a civilização normatizada pelo Estado se fundamenta no controle e na disciplina – inclusive na autodisciplina -, ainda que esse poder não propicie vantagens a todos, as sociedades tradicionais buscam o bem-estar coletivo justamente pelo repúdio ao poder centralizado com o propósito de assegurar a prática da liberdade e da igualdade dos particulares que compõem o grupo (CLASTRES, 2017).

Com a promessa de liberdade e relações pacíficas, o Estado protege o indivíduo contra ataques súbitos de violência externa, mas, simultaneamente, o obriga a reprimir a si mesmo, de modo que controlem os próprios impulsos de violência, submetendo-se às regras da instituição jurídica que controla as normas. Assim, esclarece Norbert Elias:

Essa luta semi-automática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle de emoções. (ELIAS, 2010, p. 190)

No segundo, ou o autocontrole socialmente necessário é repetidamente comprado a um alto custo de satisfação pessoal, por um grande esforço para superar energias opostas da libido, ou o controle dessas energias, a renúncia à sua satisfação, não se alcança em absoluto. Com grande frequência, nenhum balanço positivo de prazer, de qualquer tipo, é finalmente possível porque os comandos e proibições sociais são representados não só por outras pessoas, mas também pelo eu abalado, uma vez que uma parte proíbe e castiga o que a outra deseja.

Na realidade, o resultado do processo civilizador individual é claramente favorável ou desfavorável apenas em relativamente poucos casos, em cada extremidade da escala. A maioria das pessoas civilizadas vive um meio-termo entre os dois extremos. Aspectos socialmente positivos e negativos, tendências pessoalmente gratificantes e frustradoras, misturam-se nelas em proporções variáveis (ELIAS, 2010, p. 192)

O processo civilizador não foi favorável em todos os aspectos, como discursos etnocêntricos pregam para convencer a coletividade de que não há como sustentar uma sociedade sem o poder centralizado nos moldes estatais. O resultado do processo civilizador é favorável ou desfavorável em casos extremos, enquanto a

maioria dos sujeitos civilizados vive no meio-termo entre esses polos, carecendo um esforço pessoal constante para reprimir impulsos e desejos que vão contra as normas e comandos sociais. Esse controle não se dá de modo absoluto e a energia despendida nas restrições internas impostas pelo próprio indivíduo acaba limitando sua percepção na própria percepção de pertencimento e liberdade. O autocontrole e a limitação das paixões são trocados por um sentimento de segurança, e tais paixões retidas, colocando o campo mental no foco da luta pelo controle de si mesmo. Dessa forma, o indivíduo respeita as normas porque ele as internaliza, de modo que apenas a punição não é suficiente para garantir o controle social se as pessoas não estivessem em vigília permanente no autocontrole, aplicando a si mesmos as normas internalizadas.

A violência física é confinada aos quartéis, de onde irrompe apenas em casos extremos, em tempos de guerra ou sublevação, penetrando na vida do indivíduo. Como monopólio de certos grupos de especialistas, ela é habitualmente excluída da vida dos demais. Esses especialistas, que constituem toda a organização monopolista da força, agora montam guarda apenas à margem da vida social, na medida em que controlam a conduta do indivíduo. (ELIAS, 2010, p. 187)

O monopólio da força estatal, contudo, traz maior estabilidade à vida cotidiana social e individual, sem surpresas desagradáveis causadas por explosões súbitas de violência (ELIAS, 2010). Essa violência física, por sua vez, apenas emerge em situações extremas, mantida sob controle por um grupo de especialistas e resguardada da vida pública, provocando nos indivíduos uma sensação de segurança e controle de ameaças. Essa sensação é um recurso usado pelo controle estatal para condicionar o indivíduo a subjetivar e, portanto, desenvolver uma falsa impressão de segurança, que o impedirá de questionar o controle coercitivo muitas vezes abusivo.

3.3 O AUTOCONTROLE INDIVIDUAL COMO PILAR FUNDAMENTAL À MANUTENÇÃO DO ESTADO

A análise inicial desse capítulo – acerca da construção histórica do monopólio do poder organizado na instituição estatal – mostrou que o Estado diferenciou-se das outras formas de controle centralizado na figura de um soberano graças à mudança na propriedade (ELIAS, 2010, p. 137). O valor da propriedade trocou de peso na balança de importância: saiu da terra e foi para a moeda – agora o sistema monetário

passaria a fundamentar as relações de poder. Com ele, atrelado também a fatores intelectuais e políticos, a classe que produzia a circulação da moeda e a possuía se estabeleceu e passou a ditar seus interesses dentro dessa nova organização social, adquirindo poder e predomínio jurídico nessa nova estrutura.

Relembrados os conceitos históricos analisados à luz de Norbert Elias, é fundamental pontuar também que o modelo de controle do Estado Moderno só foi possível pelo advento da burguesia e dos recursos trazidos por ela, assim como pela necessidade de regular as relações sociais através do controle que limitaria os riscos que a violência do indivíduo poderia causar ao complexo sistema interdependente, assim como tornar esse indivíduo o mais produtivo possível.

Antagônico ao sistema de descentralização do poder nas sociedades tradicionais – no qual a democracia, como participação efetiva de todo o grupo nas decisões e impasses da coletividade, era fundamental para a sobrevivência da organização social –, no Estado Liberal – estrutura estatal agora sob as diretrizes da classe burguesa – esse poder deve ser centralizado para que o controle constante sobre a conduta dos integrantes possa condicioná-los à maior produtividade possível, não à ficção de liberdade e vivência coletiva. Acerca dessa temática, Michel Foucault (1987) discorre:

(...) as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. (FOUCAULT, 1987, p. 29)

O sujeito, não mais como corpo coletivo, mas sim incrustado de individualidade e força de produção, é investido de relações de poder e dominação. Submisso às estruturas de poder, é instrumento político. O indivíduo – como “corpo”, matéria de controle –, no Estado Liberal, passa a ser um campo de operações políticas, no qual as relações de poder moldam, controlam e utilizam sua força e produtividade.

Em intersecção, Foucault e Elias discorrem acerca das implicações do poder e do controle sobre os indivíduos, seja por meio de recursos externos ou da regulação interna, força coercitiva sempre atuante, direta ou indiretamente, para sustentar o Estado. O monopólio de violência legítima controla o corpo social e, individualmente contidos, os sujeitos sustentam e preservam essa centralização.

3.4 O PLURALISMO JURÍDICO EM DISSONÂNCIA AO PODER CENTRALIZADO

Em paralelo às sociedades desprovidas de Estado, a dinâmica social desses grupos possui inteligência política, mas, como corpo coletivo unificado, autoriza a violência regrada através de sistemas e ritos não menos importantes e efetivos que a dinâmica de controle estatal (ROULAND, 2008, p. 109). Para Norbert Rouland, em diálogo com Pierre Clastres, a guerra está vinculada ao sentimento identitário formado através da necessidade de coesão para que o grupo possa se proteger do outro – sempre inimigo. Essa coesão gerada pela violência externa impede a existência do Estado, já que a ligação gerada pela ameaça exterior impede a divisão social necessária para o Estado se estabelecer através da ruptura dos valores sociais fortalecidos pela coesão do grupo (ROULAND, 2008, p. 100). Apesar do tom ácido na análise, Rouland reconhece que a paz trazida pelo modelo estatal não aniquila os conflitos: transfere-os do campo material – onde poderiam atrapalhar o sistema interdependente de produção e circulação monetária – e deposita-os no indivíduo internamente.

Contudo, longe de extinguí-las as formas de violência não legitimadas ainda estão presentes no sistema estatal, mesmo em seus regimes ditos como democráticos. O Estado não acabou com a violência, mas com o modelo que a regulava e controlava – o sistema vindicativo. No seu lugar, sob o monopólio da violência legítima, instaura o sistema jurídico, que proíbe a vingança e estabelece o monopólio de controle – a regulação jurídica -, o qual não canaliza a satisfação da vítima com a solução da ofensa, mas tira dela a possibilidade de questionar possíveis falhas e inconsistências (ROULAND, 2008, p. 108)

O Estado, então, possui a soberania na aplicação das normas que regulam a sociedade. Contudo, elas não são únicas, nem primordiais. As civilizações reguladas pela instituição estatal estão permeadas de outros institutos normativos que conferem pluralismo jurídico sobre as ações e relações humanas. Instituições como o costume,

tradições comunitárias, regramentos religiosos, entre outros, também participam do poder social, mas não detêm a soberania do sistema jurídico e, apesar de influenciá-lo em algumas regulamentações, deve subordinar-se a ele e mitigar ou anular suas normas quando contrárias ao Direito estatal.

O Estado retém em última análise o poder de fazer a lei: os juristas vêem nisso, faz muito tempo, a mais manifesta expressão da soberania. As coletividades territoriais podem, decerto, criar normas, mas o Estado lhes dá rédeas curtas: essas normas só podem acrescentar-se às regras estatais e não substituí-las, isso nas áreas e nas condições fixadas pelo direito estatal; o juiz ou o executivo podem anulá-las. (ROULAND, 2008, p. 154)

Portanto, o poder estatal, longe de representar a forma mais benéfica de organização social, traz benefícios em iguais medidas nas situações extremas, mas não beneficia a todos os membros nas circunstâncias criadas por ele, nem autoriza uma regulação através de norma inferior de origem tradicional não legitimada. As sociedades tradicionais, por sua vez, também não representam a violência desmedida e a barbárie, possuindo formas próprias de resolução de conflitos e participação da comunidade nos regramentos e decisões políticas através do poder descentralizado.

A progressiva construção e centralização do Estado foi uma experiência influenciada por fatores específicos que ocorreram na Europa no final da Idade Média e início da Idade Moderna. Tais fatores não correspondem a processos lineares, mas situações diversas que, nesse contexto específico, deu origem ao Estado Moderno, o qual, após o domínio político pela burguesia, passou a vigorar como Estado Liberal. Essa forma de organização social está atrelada ao tempo e espaço em que foi desenvolvido, não figurando uma fase superior de evolução comum a todas as sociedades, apenas uma forma de centralização do poder que resultou no monopólio jurídico. Por outro lado, as sociedades tradicionais elaboraram uma forma de poder político distinta, equivalente às suas necessidades, evitando a centralização e baseando seu sistema jurídico nos próprios costumes.

4 ANÁLISE DA ORGANIZAÇÃO DE SOCIEDADES TRADICIONAIS À LUZ DA DINÂMICA DE PODER

Os primeiros capítulos deste trabalho abordaram a organização do poder político nas sociedades tradicionais e no Estado Moderno, respectivamente. Neste ínterim, este capítulo analisará as sociedades tradicionais inseridas no Estado, em face à dinâmica de poder político e cultura jurídica tradicional frente ao direito positivado.

Contrariando a noção etnocêntrica de hierarquia dos sistemas jurídicos, na qual o direito ocuparia a posição mais elevada e complexa forma de organização social em detrimento de outras fontes do direito que também compõem o pluralismo jurídico (ROULAND, 2008), serão analisadas culturas normativas de povos indígenas presentes no território brasileiro – portanto, em diálogo com o sistema jurídico estatal do Brasil –, em especial o povo Kamaiurá, que habita uma região ao sul do Parque do Xingu, no estado do Mato Grosso; e o povo Ingarikó, presente na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima.

Esses e os demais povos analisados estão presentes no Brasil, e suas normas coexistem com todo o aparato legal do direito positivo brasileiro. Essa aproximação tem o propósito de trazer à luz a abordagem etnocêntrica e excludente que o nosso direito tem sobre esses povos, os quais estão muito próximos da nossa realidade, mas suas leis tradicionais carregam o estigma de costumes ou normas consuetudinárias, quase inquestionavelmente entendidas como complementares à assimilação imposta da legislação brasileira positiva.

Portanto, é necessário estudar a cultura jurídica dessas sociedades e compreender que um sistema próprio de normas que garantam a resolução de conflitos, de acordo com as particularidades de cada sociedade, é essencial para a sobrevivência de um povo, de modo que as regras estabelecidas sejam assimiladas pelos membros da coletividade (SILVA, 2020).

4.1 SOCIEDADES SEM PODER COERCITIVO: LÍDERES E RELAÇÕES DE PODER

O poder nos países ocidentais está associado ao uso da coerção pelo Estado para impor a conformidade social. Como analisado no capítulo anterior, o sistema

punitivo e repressivo, estabelecido de cima para baixo, concentra a autoridade nas mãos de poucos eleitos, impõe regras e não tolera violações.

Por outro lado, nas civilizações indígenas – ou sociedades tradicionais – a autoridade está dispersa e distribuída pela comunidade na forma de controle social, grupos de pressão e compromissos pessoais. Não existe o conceito de um líder supremo ou de uma burocracia estruturada que gerencie as informações pessoais (LIMA, 2012). O processo de tomada de decisão de baixo para cima garante um envolvimento generalizado, no qual os membros da sociedade participam ativamente do poder político.

No estudo realizado por Curi (2011), sobre o direito Kamaiurá, quando se refere às relações de poder:

[...] o líder se mantém no cargo por sua capacidade de persuasão e não de coação. Atendendo aos anseios da coletividade, ele articula o consenso coletivo e ganha respeito dos seus pares. Sua autoridade não se confunde com o autoritarismo, pois aqueles que utilizam a sua posição e o seu conhecimento para exercer o poder pela força, geralmente, não são tolerados pela comunidade (CURI, 2011, p. 230).

Corroborando as informações colocadas por Lima (2012), a figura do líder opera como uma direção, com senso de coletividade em suas ações e decisões, colocando as necessidades e vontades da comunidade como prioridades, mas não com uso da coerção ou do autoritarismo, como citam, mas com aconselhamento e persuasão.

Outro exemplo de cultura que carece de um centro estável de poder estabelecido que possa ser usado para considerar essas questões é o povo macro-Jê Rikbakt¹ da bacia do rio Juruena, no estado do Mato Grosso. A frase "nenhum lugar de poder estabelecido" não implica que não haja conflitos, demandas, embates políticos ou aspirações de poder. Em analogia, o soberano não se estabelece porque ninguém pensa que ele pode ou deve existir, simplesmente implica que o poder não pode se estabilizar em um lugar ou em uma pessoa, já que nem mesmo é considerada essa estrutura (ARRUDA, 2003).

Como outras sociedades indígenas, os Rikbaktsa, por mais homogêneos que sejam culturalmente, apresentam significativas divisões internas derivadas das posições diferenciais dos grupos que as formam (metades de parentesco, clãs, aldeias, grupos de idade, etc.) e do jogo político interno por prestígio,

¹ Etnografia disponível em Arruda (2003)

influência e posições de poder. Este tipo de sociedade não costuma apresentar instituições exclusivamente políticas, podendo ser caracterizadas como sociedades de 'poder difuso', o qual se exerce muito mais através de diversos dinamismos associados a determinadas conjunturas do que por meio de instituições especializadas e papéis sociais específicos (ARRUDA, 2003, p. 41).

O contato oral entre as pessoas é usado para mediar e conduzir o processo político interno. Quase todos comentam e interpretam regularmente todos os acontecimentos, o que infunde a ideia e a experiência de envolvimento no coletivo e nos acontecimentos que o reproduzem continuamente. O comportamento individual é definido e dado significado pela "opinião pública", que serve quase como o único meio de resolução de disputa interna e compulsão. As diferenças e os conflitos inerentes aos distintos tipos de interesses refletem-se neste nível de "focas" e mexericos, definindo a cada momento o peso e a importância relativa das pessoas e das organizações (ARRUDA, 2003).

Vanzolini (2011), acerca da sociedade xinguana, da região do Parque indígena do Xingu (localizado na região nordeste do Mato Grosso), descreve que, dada a abundância de diferentes proprietários que compõem a aldeia, a representação de Basso das lutas de poder entre os Kalapalo torna evidente que a chefia do Xingu é um exemplo de identificação assimétrica entre chefe e aldeãos, superada pela alteridade simétrica entre os sujeitos. A representação ineficaz do cacique (engloba, subsume) do grupo só ocorre em relações simétricas com outros caciques do Xingu, caso em que a relação assimétrica do cacique com o grupo é requisito para a relação simétrica do grupo com outros grupos de mesma natureza, cada um representado por seu chefe.

A dinâmica política no Alto Xingu tende a se dar, assim, como se, ao invés de aceitar sua condição de pai, mas também de filho de um grupo que se objetifica como seu criador, o chefe passasse a agir como um sogro e, comportando-se como credor de uma dívida, suscitasse a ira de um grupo que se objetifica agora na recusa da exploração (VANZOLINI, 2011, p. 48).

As lideranças apurinã (*kiumãnety*), localizados próximos às margens do Purus (Amazonas, Mato Grosso e Rondônia), não possuíam qualquer forma de autoridade coercitiva antes da interação extensiva, e todos os apurinãs se consideravam chefes. Isso não implica que os apurinãs ignorassem o poder coercitivo, pelo contrário, os chefes apurinãs careciam de autoridade de comando porque a sociedade apurinã se opôs ao estabelecimento de tal poder e continua a fazê-lo (LINK, 2020).

Ademais, Curi (2011) ainda revela uma diferença importante que é observada nessa estrutura de poder, no que se refere ao acúmulo de bens. De acordo com sua colocação, o cargo de chefia impossibilita o acúmulo de bens materiais, pois uma das virtudes do líder é a generosidade, que exige a separação dos bens e o hábito de doá-los. Em oposição ao capitalismo, a sociedade Kamaiurá prioriza o ser, ou princípios éticos pessoais, que não estão relacionados com a probabilidade de obtenção ou declínio de benefícios econômicos (CURI, 2011).

Vanzolini (2011) retrata claramente essa do xinguano, quando afirma que o termo "comunidade" é usado pelos Aweti principalmente para identificar objetos comunitários, produtos levados "em nome da comunidade" (*eapepe community*, lit. "pelas costas da *comunidade*"). No entanto, o conceito de "bem público" não é relevante em nenhuma outra situação, nem mesmo em áreas públicas como a praça central e os passeios que levam ao rio. Tudo tem um dono, ou itat. Essa é a pessoa que se preocupa com algo e normalmente tem um pouco de inveja por motivos históricos ou pessoais. Uma canoa é para quem a faz, assim como um caminho na mata é para quem a mantém, e o pedido do cacique às autoridades perante as quais ele representa a comunidade pode ser considerado uma conquista sua (VANZOLINI, 2011).

Em relação ao povo Ingarikó, Silva (2020) destaca que:

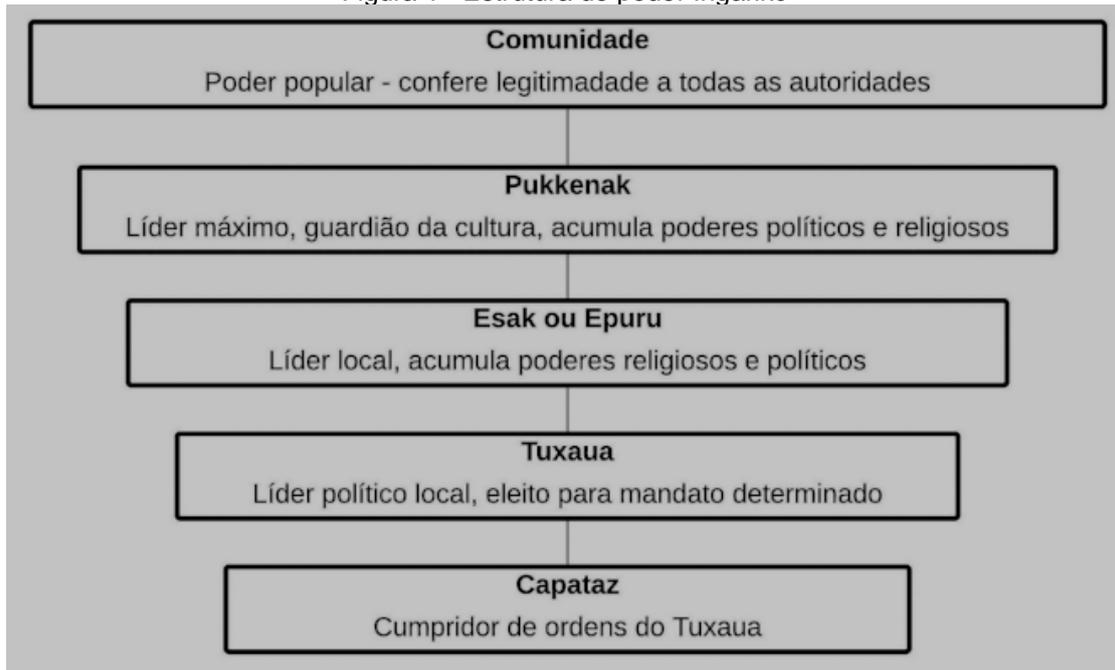
Há uma hierarquia bem peculiar no que diz respeito ao exercício do poder entre os Ingarikó. Entre os povos da Raposa Serra do Sol é comum ter a figura do Tuxaua como autoridade máxima, sendo submetido apenas ao Conselho Comunitário. Não é assim entre os Ingarikó. Acima do Tuxaua há as figuras do Esak e do Pukkenak, autoridades da religião Areruya, que acumulam poderes religiosos e políticos (SILVA, 2020, p. 94).

O tuxaua, símbolo de liderança compartilhado por todos os habitantes da Raposa Serra do Sol, é a maior autoridade entre eles. É um corpo político sem autoridade religiosa eleito para um mandato de três anos. A autoridade religiosa é mais poderosa que o tuxaua, em parte porque é anterior à existência dessa pessoa em particular (SILVA, 2020). De acordo com o autor, nas entrevistas foi percebido que colonizadores e fazendeiros contribuíram para a introdução do tuxaua no início do século XX. A palavra "tuxaua" nem está presente na língua Ingarikó. Além disso, foi apresentado o capataz, uma espécie de "faz-tudo" do tuxaua que executa as ordens

dele e da comunidade. Também é escolhido o capataz. Até a conotação que a palavra “capataz” transmite mostra o impacto dos colonos (SILVA, 2020).

A estrutura de poder entre os Ingarikó foi retratada usando os dados que foram coletados e examinados por Silva (2020) de duas formas. A Figura 5 mostra uma das representações visuais dessa estrutura:

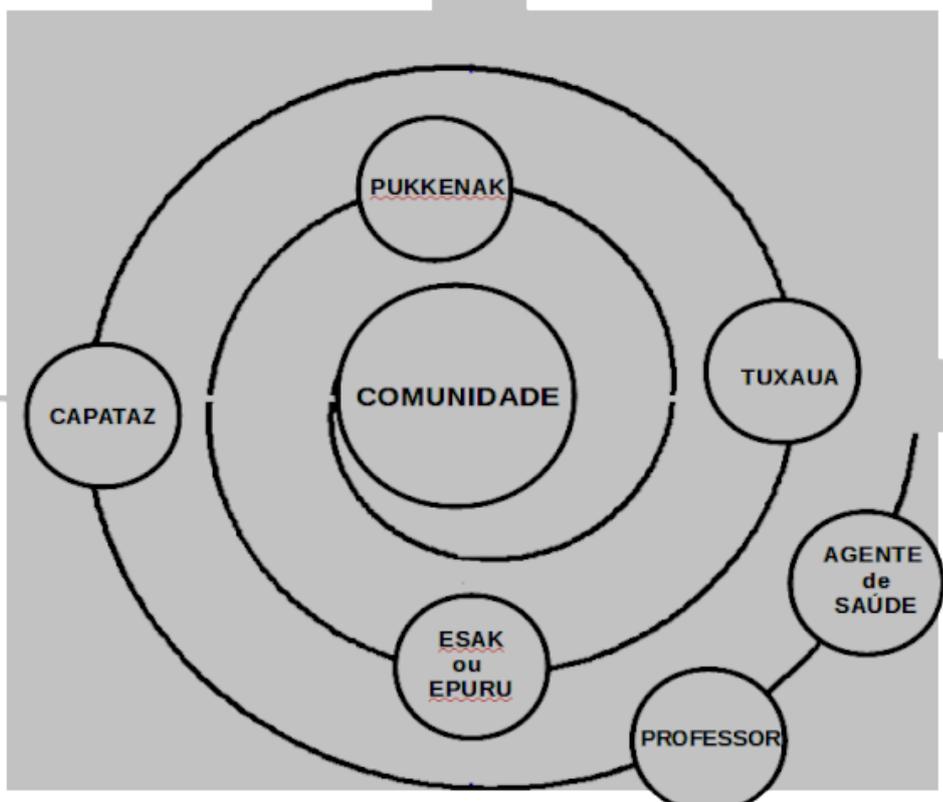
Figura 1 - Estrutura de poder Ingarikó



Fonte: Silva (2020)

Existem mais Ingarikó que são influentes, mas não se enquadram na hierarquia previamente estabelecida. No entanto, seria um erro ignorar seu poder. São pessoas que o governo brasileiro escolheu para trabalho assalariado formal, como professores e profissionais de saúde. Eles são normalmente escolhidos pela liderança para preencher essas funções e respeitados na comunidade. Além disso, recebem uma compensação, o que lhes dá alguma influência econômica. Podemos também pensar a estrutura como uma espiral (Figura 6), na qual todos os atores estão interligados, pois o exercício do poder é dialógico e depende muito da capacidade de persuasão das autoridade comunitária.

Figura 2 - Estrutura de poder Ingarikó II



Fonte: Silva (2020)

Quando se fala da sociedade Kamaiurá, por sua vez, há uma controvérsia de décadas em torno do desacordo dos *morerekwat*, sobre quem deve suceder o atual chefe da aldeia. Junqueira (2005) afirma que, acredita-se entre os Kamaiurá que após o falecimento de um ex-*morerekwat*, seu irmão deve assumir o controle. Após sua morte, houve opiniões conflitantes, e seu filho mais velho e o filho de seu irmão e predecessor imediato, o *morerekwat* anterior, surgiram como pretendentes. Durante um governo prolongado, ele superou a oposição daqueles que questionavam a legalidade de sua linha de sucessão enquanto era apoiado por seu filho. Curi (2011) ainda relata que:

Tradicionalmente, o cargo de chefia deve ser transferido ao primogênito do cacique, desde que não exista impedimento relativo à saúde (mental ou física) ou à idade (pessoa muito jovem). No entanto, considerando as eventualidades, a regra pode ser flexibilizada, abrindo espaço para novos pretendentes e acirrando a disputa pelo cargo. Assim, as pessoas envolvidas no jogo do poder buscam desde cedo dar uma educação mais atenta aos seus sucessores para que adquiram as qualidades dos grandes líderes (CURI, 2011, p. 226).

No entanto, a sucessão política nem sempre segue o falecimento do titular. Por motivo de velhice, doença ou qualquer outra circunstância que o impeça de exercer plenamente sua liderança, o chefe da aldeia pode transferir seu cargo para outro membro da comunidade. A situação atual dos Kamaiurá ilustra bem essa verdade: Takum, o ex-cacique da aldeia, passou sua autoridade para o filho Kotok ainda em vida. Ele não tem mais o mesmo ímpeto de liderar, portanto sua reputação agora depende de suas habilidades como pajé (CURI, 2011).

O tuxaua, em contrapartida, é escolhido por prazo determinado (mandato) na maioria das comunidades e, dentre os Ingarikó, possui igual força e autoridade. Os *Esak* e os *Pukkenak*, que estão acima do tuxaua em termos de autoridade para resolver questões internas por acumularem poder religioso e político, são figuras do sistema de poder Ingarikó. Em termos de significado e autonomia, o *Esak*, figura religiosa presente em cada comunidade Ingarikó, está logo acima do tuxaua. Seu outro nome é *Epuru*. Para entender melhor o *Esak* ou *Epuru*, é vital primeiro entender o *Pukkenak*. Entender a função do *Pukkenak* torna mais simples a compreensão do *Epuru*, que é uma extensão dele e está em grau imediatamente inferior (SILVA, 2020).

A ideia de que um líder exerce uma representação unificada de um sujeito coletivo não é necessariamente ou mesmo primordialmente relevante para a relação entre líder e maestria.

A sociedade apurinã não era dividida entre os que davam ordens e os que as seguiam. Portanto, Link (2020) afirma que é mais razoável discutir a liderança entre os apurinã em vez de um chefe. Além disso, um líder é reconhecido apenas por sua capacidade de beneficiar a comunidade. Apesar do fato de que cada apurinã é projetado para exercer liderança, algumas pessoas parecem ter preferência a esse respeito.

O chefe geralmente tem uma rede familiar mais ampla. Como as famílias maiores tendem a ser de onde os líderes emergem, segue-se que a capacidade da rede familiar tende a limitar a capacidade de um líder ser reconhecido. Isso sugere que os líderes tendem a vir das mesmas famílias ao longo das gerações. Para que um apurinã seja considerado um líder, a linhagem parece ser crucial, assim como para os outros Aruak. Portanto, o apoio dos líderes vem da rede familiar e linhagem. Além disso, eles são um suporte, pois auxiliam os líderes comunitários em seu trabalho (LINK, 2020).

O caso do Xingu levanta a questão de saber se o cacique deve ser um súdito poderoso, mais poderoso do que os outros, e não a condição de dono ou senhor do cacique. Como a paternidade entre o cacique e os aldeões é sempre temporária porque coexiste com seu oposto, a paternidade dos aldeões em relação ao cacique, o cacique se torna apenas mais um membro da comunidade devido à persistência da competição simétrica dentro da comunidade, tornando sua condição "paterna" assimétrica extremamente instável. Adicionalmente, a competição tem impacto sobre o cacique (que se constitui provisoriamente como uma unidade sob o controle da comunidade que o criou), bem como a instabilidade da unidade do grupo local devido à multiplicidade de proprietários que o (des)compõem (VANZOLINI, 2011).

O apoio da comunidade e principalmente dos moradores é essencial para o poder do líder (CURI, 2011). Coordenam pequenos grupos que reconhecem a sua liderança como uma componente necessária ao bom funcionamento das atividades produtivas e à convivência pacífica no âmbito privado dos agregados familiares, conferindo-lhes um poder mais constante. Como resultado, os julgamentos do chefe da aldeia são fortalecidos pelo apoio do dono da casa, que serve como uma metáfora para o principal provedor de um grupo residencial.

4.2 RELAÇÃO DO PODER NAS SOCIEDADES TRADICIONAIS E O PODER ESTATAL

Segundo Lima (1985), o exercício do da tutela sobre os povos indígenas e seus territórios representa um esforço para monopolizar a governança dos povos indígenas e seus recursos, ao mesmo tempo em que operacionaliza uma concepção de comunidade nacional única e indivisa para o contexto nacional brasileiro. Nesse sentido, a neocolonização brasileira a sedentarização dos indígenas, que implica a redefinição dos povos segundo os termos nacionalizadores, são os objetivos da formulação de políticas sobre as populações indígenas baseadas no direito ou na razão e articuladas pela rede administrativa.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foi palco dos debates indígenas na Primeira República, que se centravam em duas opções: a erradicação dos índios ou sua absorção na sociedade nacional. Segundo Curi (2011), a questão indígena apareceu nos debates da Assembleia Constituinte da primeira Constituição Federal brasileira, de 1822, mas trazia a necessidade de civilizar os indígenas como

foco da questão, abordagem que não foi incorporada à legislação já que a questão indígena não era relevante.

Mais tarde, em 1850, a Lei de Terras passou a determinar a posse de terras com base na exploração econômica, sendo o Estado o mediador que poderia concedê-la ou não. Esse, afirmando que o comportamento migratório fazia com que os indígenas não possuíssem noção de propriedade, as terras onde viviam passaram a ser consideradas patrimônio do Estado e o genocídio étnico intensificado. (CURI, 2011)

A causa indígena volta ao debate a partir da proclamação da República do Brasil, através dos conceitos do positivismo comtiano que predominavam no meio militar e intelectual da época, era a possibilidade de uma política assimilacionista através da inclusão dos indígenas no "exército de reserva" da mão de obra nacional. O indigenismo positivista foi fundado nos princípios contraditórios de preservar os direitos dos índios e assegurar o domínio nacional sobre suas terras, (CURI, 2011).

O Código Civil de 1916, que instituiu a Lei 3.071/1916, deu o marco legal para a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Mais tarde, com a promulgação da Constituição Federal de 1934, "se assegurou aos índios a posse de seus territórios e foi atribuída à União a competência para legislar sobre questões indígenas. As Constituições seguintes, de 1937 e 1946, mantiveram os mesmos preceitos" (CURI, 2011). Tais avanços, ainda que pequenos, não partiram do sentimento empático dos agentes do Estado, mas da luta ativa desses povos pela garantia de posse do próprio território.

Por força da Lei 5.371/1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), cujas ações e políticas passaram a ser definitivamente regidas pelo Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), que ainda vigora e visa "preservar as culturas indígenas" e promover a sua "integração harmoniosa" na sociedade nacional. Faz isso definindo o "indígena" como alguém "relativamente incapaz" e sob a proteção do Estado (BRASIL, 1973).

O governo militar no Brasil tinha interesse em emancipar juridicamente os indígenas da tutela, a fim de tratá-los igualmente aos demais cidadãos e tornar seus territórios abertos à negociação individual (RAMOS, 1998). Essa foi uma das principais motivações da luta indígena no Brasil. Quando numerosos grupos e movimentos sociais trabalharam juntos, já em meados da década de 1980, para promover a transição democrática e a promulgação da Constituição de 1988, a

resposta indígena contou com o apoio da sociedade civil contra o governo militar. Garantiu direitos coletivos e territoriais dos povos indígenas, bem como uma ampla gama de direitos sociais e políticos (WARREN; LÜCHMANN, 2011).

Segundo Curi (2011), a Constituição Federal de 1988 buscou integrar o indígena à estrutura plural e etnicamente diversificada da sociedade brasileira, com fulcro nos conceitos de liberdade e dignidade, contudo, sem fazê-lo negar a própria identidade e tradições. Desse modo, o art. 231 da Constituição Federal estabelece que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União demarcá-las, protegê-las e zelar pelo respeito de todos os seus bens", menciona especificamente esses direitos (BRASIL, 1988).

Contudo, apesar da norma determinar as diretrizes de onde devem partir e o que devem garantir as ações do poder público, o direito à autodeterminação dos povos não se verifica na possibilidade de exercer a própria cultura jurídica como legítima dentro da competência de território e de etnia. São impostos, ainda que implicitamente, limites na capacidade de legislar dessas sociedades. A liberdade jurídica das normas desses grupos deve encontrar recepção na legislação estatal brasileira, de modo que o Estado ainda atue influenciando e moldando o direito indígena e sua tutela na resolução de conflitos internos. (SILVA, 2020).

Dentro da competência territorial e étnica, as sociedades tradicionais presentes no território brasileiro não podem legislar a partir das próprias normas se elas confrontarem as normas positivas do Estado (SILVA, 2020). Essa necessidade é uma forma sutil de violar a liberdade e autodeterminação dos povos indígenas. Segundo Silva (2020), cobrar adequação do sistema jurídico indígena ao sistema jurídico estatal é reafirmar o domínio imposto por séculos, desde a colonização, através do qual o grupo derrotado deve se subordinar às normas dos vencedores. Esse silenciamento da autonomia indígena frente à soberania do Estado é uma forma sutil de enfraquecer o pluralismo jurídico em face ao controle primordial do Direito positivo imposto.

5 CONCLUSÃO

A partir do estudo do poder não coercitivo nas sociedades tradicionais, à luz de Pierre Clastres, é notório que a forma de organização desses grupos é eficaz para a manutenção e sobrevivência da comunidade de modo satisfatório e eficiente. Contudo, na Europa medieval, situações sociais e políticas específicas criaram a estrutura necessária para alicerçar uma nova forma de poder e organização social: o Estado Moderno. Esse, por sua vez, toma para si o monopólio da violência legítima, e isso, para além da aparente segurança que oferece ao grupo, controla os membros da sociedade através da criação e aplicação de normas coercitivas.

Porém, o advento do Estado não extinguiu as sociedades tradicionais, já que esse modelo parte do berço territorial onde foi criado e se espalha sobre outras partes do mundo como forma de organização nos governos centralizados. Nesses territórios, as comunidades tradicionais já estabelecidas foram englobadas ao Estado e a ele subordinadas.

É fundamental destacar que a imposição do controle estatal sobre esses grupos está intrinsecamente ligada à tentativa de construir uma dinâmica centralizadora de poder, através da qual os povos indígenas foram subjugados aos sistemas legais e à estrutura estatal de governo.

Estabelecendo suas leis e políticas, o Estado almeja exercer controle sobre os territórios indígenas e impor sua autoridade, que muitas vezes ignora as especificidades culturais, sociais e jurídicas dessas sociedades. Dessa forma, integrando-as a uma ordem jurídica dissonante de suas próprias tradições e normas.

Contudo, a persistência dessas tradições – através do fortalecimento de suas estruturas normativas culturais – é uma forma de resistência ao processo de assimilação determinado pelo Estado. Ao resistir a essa imposição, essas sociedades reafirmam sua autonomia e a validade de suas estruturas políticas e organizacionais.

Entretanto, o propósito do presente trabalho não é sugerir a queda total do controle estatal sobre as sociedades tradicionais, mas sim analisar, dentro do território, outras formas de poder legítimas em suas particularidades e sobre o grupo ao qual se aplica. O Estado, então organizador das diversas fontes de

pluralismo jurídico, deve garantir a validade dessas normas tradicionais e proteger o direito das sociedades tradicionais na aplicação de suas próprias formas de organização política e resolução de conflitos, viabilizando a interculturalidade e o diálogo livre de coerção dos regramentos estatais sobre as normas tradicionais. Contudo, o presente trabalho não buscou solucionar tais problemas, mas sim apresentá-los como uma situação que carece debate antropológico e resolução – o que a torna uma brecha que precisa ser analisada por outros estudos acadêmicos.

Ao invés de impor limites à atuação das normas tradicionais, o Estado brasileiro deve assegurar que, dentro da competência territorial e étnica, as sociedades indígenas possam legislar de acordo com a própria tradição e resolver seus conflitos a partir da própria cultura jurídica, de modo emancipado do neocolonialismo que condiciona esses povos a abrir mão das próprias tradições em prol do monismo jurídico estatal.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Rinaldo. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: Que democracia?. **Revista Antropológicas**, v. 14, n. 1+ 2, 2003.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BRASIL, Senado Federal. Constituição da república federativa do Brasil. **Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico**, 1988. Disponível em: https://www.academia.edu/download/52535193/Constituicao_e_o_Supremo_-_Versao_Completa_STF_-_Supremo_Tribunal_Federal.pdf. Acesso em: 23 mai. 2023.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em 04 mai. 2023.

CLASTRES, Pierre. 2003 [1962]. “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”. In: **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify. pp 43-64.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu Editora LTDA-ME, 2017.

CURI, M. P. **Antropologia Jurídica: um estudo do direito Kamaiurá**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, São Paulo, 2011. 250f.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 2: Formação do Estado e Civilização**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Dialéticas coloniais: a construção do Estado e as transformações da organização social indígena sul-americana. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 26, p. 79-96, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

HESPANHA, Manuel. **A Cultura Jurídica Europeia**. Coimbra: Almedina, 2012.

JUNQUEIRA, Carmem. A Sedução do Poder. In: PASSETTI, E. e OLIVEIRA, S. (Orgs.). **A Tolerância e o Intempestivo**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1985.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia**, p. 781-832, 2012.

LINK, Rogério Sávio. O povo apurinã contra o poder coercitivo. **Revista Canoa do Tempo**, v. 12, n. 01, p. 367-394, 2020.

PAIVA, Ignês Tereza Peixoto de. **O protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé**: lutas e resistências. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. 2018 179 f.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Univ of Wisconsin Press, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O discurso e o poder**: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988, 115 p.

SILVA, Cristhian Teófilo. Regimes de Indianidade, Tutela Coercitiva e Estadania: Examinando a Violência Institucional Contra Indígenas no Brasil e no Canadá. **Espaço Ameríndio**, v. 10, n. 2, p. 194-194, 2016.

SILVA, Márcio Rosa da. **O sistema de justiça Ingarikó**: etnografia, estudos e análises. Programa de Pós-graduação em Antropologia – PPGA, Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020. 253f.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?. **Anuário Antropológico**, v, 36, n. 1, p. 31-54, 2011.

VITENTI, Livia. Le pouvoir tutélaire et la lutte pour la souveraineté des peuples autochtones du Brésil. **Anthropologie et Sociétés**, v. 32, 2008.

WARREN, Ilse Scherer; LÜCHMANN, Lúgia Helena Hahn. **Movimentos sociais e participação**: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina, organização. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. 266 p.