

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS

A pertinência do conceito de legitimidade para organizações políticas: modelos racionais-legais europeus, *Tahuantinsuyu* e sociedade Tupinambá em perspectiva comparada

Paola Novaes Ramos

Banca Examinadora:

Prof<sup>a</sup> Dra. Sonia Ranincheski (Presidente) – CEPPAC/UnB

Prof. Dr. Gilmário Guerreiro Costa (Membro Externo) – Universidade Católica de Brasília

Prof<sup>a</sup> Dra. Marilde Loiola Menezes (Membro Externo) - Instituto de Ciência Política/ UnB

Prof<sup>a</sup> Dra. Fernanda Sobral (Membro Interno) – CEPPAC/ UnB

Prof. Dr. David Fleischer (Membro Interno) – CEPPAC/UnB

Prof. Dr. Henrique de Oliveira Castro (Suplente) – CEPPAC/UnB

BRASÍLIA – DF

02 de Julho de 2010

*Aos meus pais.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais, Marcus Vinicius e Maria Clara, a quem dedico essa tese, de quem me orgulho de ser filha, e a quem devo as raízes do que sou. Ao meu irmão Guilherme, minha cunhada Dora e ao Chico, pelo amor de família. Ao Matthias, por todo o amor, carinho, apoio, paciência, flores, alimentos, referências bibliográficas e incontáveis contribuições a esta tese. À minha orientadora Sonia Ranincheski, pela confiança, pelo conhecimento e apoio em vários sentidos, e acima de tudo, por incentivar minha vida profissional na UnB. Ao CEPPAC, por ampliar meus horizontes acadêmicos. Ao IPOL, a quem devo o início da minha formação, especialmente aos professores Luis Felipe Miguel e Marilde Loiola, pelo incentivo e apoio de sempre. À CAPES, pelo financiamento do meu estágio doutoral e bolsa-sanduíche na Espanha, e pelas bolsas nos anos de graduação (PET-POL) e mestrado, que possibilitaram minha trajetória acadêmica até o doutorado. Aos professores Fernanda Sobral, Henrique Carlos de Castro, David Fleischer, Benício Schmidt, Moisés Balestro e Graça Rua, pelas contribuições acadêmicas. Aos professores Nuria Rodriguez Ávila e Jaume Farrás pelo apoio em Barcelona. Às Universidades de Barcelona e Salamanca, pelas oportunidades e fontes de pesquisa. Ao Frê e à Sandra, pelo carinho e cuidado em Barcelona. À Residência Universitária Sagrado Corazón de Jesús de Salamanca, pelo acolhimento. Aos meus tios Tets e Welington, e às minhas famílias materna e paterna. Aos amigos Natália Lleras, Juliana Rochet, Angélica Bessa, Sarah Mailleux, Claudia Diégues, Ana Paula Hecksher, Carminha Carvalho, Silvana Gilli, Adriana Marques, Anna Beatriz Ferreira, Fernando Paulino, André Leme Lopes, Danilo Carvalho, Renato Vieira, Valéria Silva, Mariê Pesquero, Carmen Jimenez e Carmen Rodrigues. E finalmente, à Universidade de Brasília, meu ponto de partida como aluna, e meu novo caminho como professora.

## RESUMO

A presente tese analisa a pertinência do conceito de legitimidade em diferentes formas de organização política, especificamente no que se refere à presença ou não da divisão entre governantes e governados. Para tanto, observa e compara os fundamentos racionais-legais de modelos históricos e teóricos de estados nacionais europeus a formas de organização sociais e políticas do império teocrático Inca (*Tahuantinsuyu*) e da sociedade tribal Tupinambá em tempos pré-coloniais.

Caracterizado principalmente por deter o monopólio legítimo dos meios de violência, o estado nacional secular de origem européia é observado em contraste à lógica de organização coletiva dos mundos sul-americanos pré-coloniais, com o intuito de contribuir para o debate teórico sobre o conceito de legitimidade e diferentes formas de organização política de sociedades humanas.

Utilizando referenciais da teoria política moderna e a metodologia dos tipos ideais weberianos, dois elementos fundamentais do estado nacional (monopólio dos meios de violência e legitimação pelo *ethos* racional-legal) são problematizados em contraste ao *Tahuantinsuyu* teocrático da região andina e à sociedade tribal Tupinambá da atual costa brasileira antes do contato colonial.

Esta tese busca, portanto, entender em que medida havia os dois principais elementos característicos dos estados em geral: uso de mecanismos para manter as sociedades agregadas (seja este mecanismo a força física ou a crença) e legitimação desses mecanismos. Com auxílio das categorias weberianas, o objetivo é ampliar o escopo de análises sobre estado nacional para um âmbito comparativo de interpretações de estudos históricos sobre diferentes culturas e formas de organização política.

Assim, é possível verificar como o conhecimento sobre organizações políticas sul-americanas pré-coloniais é capaz de contribuir para a compreensão e o aprofundamento de conceitos fundamentais em teoria política, e no caso desta tese, o conceito de legitimidade.

## ABSTRACT

This thesis analyzes the pertinence of the concept of legitimacy in different types of political organization, especially concerning the presence or absence of institutionalized governmental structures. In order to observe this phenomenon, it compares the fundamental elements of historical and theoretical legal-rational state models to the pre-colonial political organizations of the theocratic Inca Empire (*Tahuantinsuyu*) and the Tupinambá tribal society.

Since European-origin secular models of national states are usually characterized by the legitimate monopoly of means of violence, they are observed in contrast to the two South American Pre-Columbian worlds mentioned above, in an effort to contribute to the theoretical debate over the concept of legitimacy and different forms of human social and political organizations.

By the use of references in modern political theory and the Weberian-ideal types methodology, two fundamental elements of the national state (monopoly of the means of physical coercion and legitimacy by legal-rational values) are contrasted to the theocratic logic of *Tahuantinsuyu* in the Andes and the Tupinambá tribal society in the Atlantic coast before colonial contact.

Since this thesis aims to understand political organizations, it analyzes up until what point did these two Amerindian societies contain two of the basic elements that characterize states in general: the use of specific mechanisms to keep the group together by force of belief systems, and the legitimacy of such mechanisms. With the help of Weberian categories, the goal is to broaden the analytical scope of national state studies to a comparative level of the interpretation of historical objects and the political organization of different cultures.

In this sense, it is possible to try to verify how studies about political organization in Pre-Columbian South America may contribute to the understanding of fundamental concepts in political theory - in this case, the concept of legitimacy.

# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	i
RESUMO .....	ii
ABSTRACT .....	iii
SUMÁRIO.....	v
LISTA DE FIGURAS .....	vii
LISTA DE TABELAS .....	vii
INTRODUÇÃO.....	2
Motivações da Tese .....	5
Método e conteúdo .....	8
Objetivos.....	11
Problema e Hipótese.....	12
CAPÍTULO 1 – CATEGORIAS WEBERIANAS E REFLEXÕES SOBRE PODER E LEGITIMIDADE .....	18
A dimensão das crenças e a perspectiva weberiana .....	21
Valor, Ação Social e Tipos Puros de Dominação Legítima.....	24
Dominação racional-legal.....	26
Dominação Tradicional .....	27
Dominação carismática.....	28
Legitimidade como conceito e critério .....	29
Outras concepções de poder, dominação e legitimidade: breve comparação entre cenários europeus e ameríndios.....	34
Visualização do conceito de poder e suas gravações .....	40
CAPÍTULO 2 – FORMAS RACIONAIS-LEGAIS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA EUROPA MODERNA .....	49
Considerações Preliminares.....	49
Conceitos fundamentais.....	50
O conceito de estado nacional e suas origens histórico-sociológicas.....	54
Cidades, impérios e estados nacionais como organizações políticas européias.....	63
Especificidades formais e valorativas dos modelos de estado racional-legal europeu.....	67
Governos e estados racionais-legais e a teoria política moderna .....	79
Modelo hobbesiano e modelo rousseauiano de estado racional-legal.....	82
O modelo hobbesiano: Leviatã.....	83
Novo Contrato Social: o modelo rousseauiano de governo racional-legal .....	85
Considerações sobre o capítulo .....	87
CAPÍTULO 3 – <i>TAHUANTINSUYU</i> .....	91
Considerações preliminares .....	91
Características históricas e geográficas dos Andes .....	93
Tipologia das organizações políticas sul-americanas.....	94
Algumas culturas antecedentes e contemporâneas dos Incas.....	101
Trajetória política dos Incas até a formação do Tahuantinsuyu .....	108
Tahuantinsuyu .....	113
Regras de Sucessão.....	129
O Tahuantinsuyu como Culto.....	131
Especificidades dos Incas .....	136
Interpretações sobre o Tahuantinsuyu .....	137
Considerações sobre o capítulo .....	147
CAPÍTULO 4 – A SOCIEDADE TUPINAMBÁ .....	150

Considerações preliminares .....	150
Sociedades primitivas ou sociedades tribais.....	151
Tipologias de organização social e características histórico-geográficas de sociedades pré-coloniais sul-americanas .....	152
Considerações sobre sociedades tribais.....	157
As culturas da atual região brasileira de acordo com línguas nativas .....	160
Indígenas sul-americanos de florestas tropicais .....	163
Tupinambás: Os indígenas da Costa Atlântica.....	167
Especificidades dos Tupinambá .....	180
As descrições de Florestan Fernandes sobre a sociedade Tupinambá.....	183
Cenários de ocupação Tupinambá e o contato colonial .....	184
Organização social dos Tupinambá na leitura de Fernandes.....	187
A Questão Migratória .....	196
A Questão da Guerra .....	200
Divisões Sociais e Sistemas de Hierarquia.....	209
Considerações sobre o capítulo .....	211
<b>CAPÍTULO 5 – MODELOS RACIONAIS-LEGAIS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA, TAHUANTINSUYU E SOCIEDADE TUPINAMBÁ EM PERSPECTIVA COMPARADA.....</b>	<b>214</b>
Considerações Preliminares.....	214
Estado, império e questões geográfico-populacionais.....	215
Considerações sobre o Tahuantinsuyu .....	225
Sociedades sem estado, a idéia racional-legal de república e a sociedade tupinambá .....	231
Elementos comuns entre a racional-legalidade européia, o Tahuantinsuyu e sociedades tribais tupinambás .....	232
Situações de guerra e meios de violência física .....	235
Semelhanças entre as organizações políticas analisadas: gerenciamento de diferenças .....	242
Coletividade, Pertencimento e Reconhecimento .....	243
Semelhanças e diferenças entre Incas e Tupinambás .....	245
Legitimidade em estados e governos racional-legais, no Tahuantinsuyu e dentre os Tupinambá.....	247
Legitimidade, dominação, igualdade e hierarquia.....	248
Considerações Finais .....	253
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>257</b>
<b>BIBLIOGRAFIA METODOLÓGICO-CONCEITUAL.....</b>	<b>271</b>
<b>BIBLIOGRAFIA ESTADO NACIONAL E FORMATOS DE ESTADO E GOVERNO .....</b>	<b>275</b>
<b>BIBLIOGRAFIA SOBRE AMERÍNDIOS, O TAHUANTINSUYU E OS TUPINAMBÁS .....</b>	<b>282</b>
<b>BIBLIOGRAFIA GERAL.....</b>	<b>290</b>
<b>APÊNDICE I – SUSAN RAMÍREZ E FLORESTAN FERNANDES.....</b>	<b>309</b>
<b>APÊNDICE II – TABELAS COMPARATIVAS .....</b>	<b>312</b>
<b>APÊNDICE III – QUESTÕES INDÍGENAS PÓS-COLONIAIS .....</b>	<b>316</b>
<b>APÊNDICE IV – POSSÍVEIS ESTUDOS A PARTIR DESTA TESE.....</b>	<b>318</b>

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Eixo de Legitimidade (elaboração própria) .....	14
Figura 2: Eixo de Relações de Obediência (elaboração própria) .....	41
Figura 3: Diagrama de relações de poder, influência e autoridade (LUKES, <i>O Poder: uma visão radical</i> , 1980, p. 27).....	42
Figura 4: Diagrama das relações entre cidades, estados, capital e meios de coerção (TILLY, <i>Coersion, Capital and European States</i> 1993, p.16).....	66
Figura 5: Mapa político da América Andina antes da consolidação da hegemonia Inca (SELLIER, <i>Atlas de los Pueblos de América</i> 2007, p. 27).....	107
Figura 6: Mapa de expansão geracional do <i>Tahuantinsuyu</i> (HEWITT, <i>The History of Money: Peru</i> , 2009).....	114
Figura 7: Estrutura hierárquica do <i>Tahuantinsuyu</i> (PERLACIO CAMPOS, <i>Historia</i> , 2008).....	123
Figura 8: Imagem de autoria do cronista de origem ameríndia, Guamán Poma de Ayala, no século XVI: índio <i>chasqui</i> transportando <i>quipu</i> e tocando <i>pututo</i> (GARCILASO DE LA VEGA, 1991) .....	126
Figura 9: Imagem do <i>Quipu</i> (URTON, <i>Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records</i> , 2003).....	127
Figura 10: Imagem do <i>Quipu</i> (URTON e BREZINE, <i>Khipu Database Project</i> , 2002).....	128
Figura 11: Diagrama de vínculos hierárquicos no <i>Tahuantinsuyu</i> (RAMÍREZ, <i>To Feed and be Fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes</i> 2005, p. 69) .....	144
Figura 12: Distribuição das línguas do Tronco Macro-Tupi (URBAN, <i>História da cultura brasileira segundo as línguas nativas</i> , 1992, p. 89) .....	163
Figura 13: Mapa Migratório dos Tupi-Guarani segundo Métraux (FAUSTO, 1992, p. 384).....	169
Figura 14: Mapa Migratório dos Tupi-Guarani segundo Brochado (FAUSTO, 1992, p. 384).....	169
Figura 15: Imagem do chefe Francisco Carypyra, extraída da obra <i>A função social da guerra na sociedade tupinambá</i> (FERNANDES, 2006).....	179
Figura 16: Diagrama ilustrativo da disposição de uma tribo Tupinambá (elaboração própria) .....	188
Figura 17: Diagrama ilustrativo da disposição espacial de aldeia Tupinambá I (elaboração própria).....	191
Figura 18: Diagrama ilustrativo da disposição espacial de aldeia Tupinambá II (elaboração própria).....	192
Figura 19: Cena de combate corpo a corpo, gravura de Jean de Léry (imagem extraída da obra <i>A função social da guerra na sociedade tupinambá</i> , FERNANDES, 2006)...	202

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Dinastias Inca (elaboração própria, inspirada na narrativa de GARCILASO DE LA VEGA, <i>Comentarios Reales de Los Incas</i> , 2008).....	113
Tabela 2: Organização social Inca (PERLACIO CAMPOS, <i>Historia</i> , 2008, tradução própria) .....	129

*Existe algo na relação de poder que não é apenas da ordem da violência.*

***Pierre Clastres***

## INTRODUÇÃO

O estudo da política diz respeito, essencialmente, a decisões que visam garantir a sobrevivência de sociedades humanas e seus membros. Tais decisões podem ser tomadas com ou sem divisão formal entre governantes e governados, e na presença ou não do monopólio dos meios de violência. Isto significa, em termos gerais, a verificação da existência ou não de elites políticas, se elas são ou não dotadas de poder coercitivo (definido nesta tese como a ameaça ou uso de força física, ou como efetiva destruição material de bens e corpos).

A vida política, neste sentido, realiza-se por meio de decisões coletivizadas (SARTORI, 1987), que podem ser tomadas pela totalidade da população, por uma maioria numérica, ou por uma minoria de indivíduos em posição de comando. E a estabilidade desses três tipos de estratos decisórios reside na *legitimidade* das regras e das pessoas que tomam tais decisões políticas.

Diante desses pontos de partida, esta tese é um estudo exploratório sobre legitimidade em diferentes tipos de organização política: modelos racionais-legais de estados de origem européia, o *Tahuantinsuyu* Inca e a sociedade tribal dos Tupinambá. O objetivo principal e teórico é, portanto, verificar como tais modelos de sociedade se organizam (de forma hierárquica ou igualitária) e quais são os valores que justificam tais modelos (critérios de legitimidade).

Tal empreendimento será auxiliado pela observação dos alcances e limitações de algumas categorias weberianas sobre poder, dominação e legitimidade diante dos modelos teóricos e empíricos escolhidos para análise. A divisão ou não de determinadas sociedades entre governantes e governados (da qual deriva a instituição da maioria dos modelos de estado, por exemplo) e os tipos de legitimidade das organizações políticas observadas permitem interpretar como se manifestam, qual é o papel das crenças e qual o significado atribuído ao estado, à possibilidade de guerra e ao uso da força física nesses diferentes modelos.

Como objetivo específico e empírico, realiza-se uma comparação por contraste entre eles. Assim, são observadas as propostas de organização política de sociedades européias modernas e interpretações acadêmicas de especialistas que destacam a importância da crença nas organizações políticas de sociedades ameríndias pré-coloniais.

Além disso, os modelos racionais-legais de organizações políticas modernas européias e as duas sociedades ameríndias pré-coloniais coincidem em termos de período histórico, pois o contato colonial da Europa com as Américas marca tanto o fim das sociedades ameríndias analisadas tais como eram antes da chegada dos europeus, quanto é também o período de consolidação do *ethos* racional-legal na Europa.

Este fator permite comparação por contraste de vários aspectos de organização política e pode contribuir para estudos acadêmicos sobre crença e legitimidade. Lateralmente, contribui também para observar como a destruição física entre seres humanos pode ser encarada em diferentes culturas (especialmente no que diz respeito às crenças sobre autoridade e dominação e sobre o uso da força, violência e guerra).

A teoria social moderna sobre legitimidade contempla tanto teorias de estado (como, por exemplo, a filosofia política de Thomas Hobbes, que considera a existência de estado com autoridade e poderes coercitivos absolutos a melhor forma de se conduzir grupos humanos) quanto de governo (como, por exemplo, as propostas de John Locke e Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup>), e assim, os modelos racionais-legais de organização política são contrastados à sociedade teocrática dos Incas, explicitamente hierárquica, e à sociedade tribal Tupinambá, que embora estratificada, era politicamente mais igualitária.

Para a interpretação das duas sociedades ameríndias, foram escolhidos dois autores como referências centrais: a historiadora Susan Ramírez (RAMÍREZ, 1996; 2005; 2008) e o cientista social Florestan Fernandes (FERNANDES, 1989; 2006). O fato dos

---

<sup>1</sup> Rousseau defende um modelo de sociedade que não é centrado no monopólio legítimo de violência física, e sim na expressão da vontade geral dos membros da sociedade, e tampouco enfatiza uma divisão explícita da sociedade entre governantes e governados, mas apóia-se em estruturas republicanas racionais-legais de governo.

dois autores terem realizado pesquisas extensas sobre cada uma das duas sociedades, recorrendo às fontes históricas dos cronistas coloniais e reinterpretando descrições clássicas os levou a atribuir ênfase à dimensão subjetiva das crenças como fator explicativo de suas formas de organização política. Após observar diversas descrições e interpretações sobre os Incas e os Tupinambá, respectivamente, ambos acadêmicos destacam a importância das *crenças em determinados valores como variável relevante para se explicar o comportamento político* de cada uma das duas sociedades.

Neste sentido, embora os dois autores tenham formações diferentes e nenhum dos dois utilize categorias weberianas, este tipo de interpretação é crucial para o estudo da legitimidade (categoria central da presente tese).

A comparação entre os modelos de sociedade escolhidos será realizada pelos conceitos e critérios de *legitimidade* e *dominação legítima* descritos por Max Weber, considerando *legitimidade* uma categoria ampla, que embora seja elaborada pela lógica cultural europeia, pode ser aplicada a realidades sociais diferentes, e além disso, independe de relações de dominação para existir. *Dominação*, por outro lado, ainda que seja um fenômeno menos complexo e menos caracterizado pela cultura europeia, depende, nas ciências sociais, da idéia de legitimidade para existir. Legitimidade e dominação nesta tese pode, portanto, estar sobrepostas ou não, dependendo da individualidade histórica a ser analisada.

Desta maneira, a dominação racional-legal é observada nesta tese em sobreposição a idéia de legitimidade, tanto na análise de estados nacionais históricos europeus quanto na teoria social moderna (com destaque para as teorias contratualistas de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, pelo fato dos dois autores apresentarem um contraste explícito na divisão da sociedade em uma minoria de governantes e uma maioria de governados no caso do primeiro, e na sobreposição dos dois papéis no caso do segundo<sup>2</sup>). Ademais, a abordagem contratualista na teoria política moderna é a que mais

---

<sup>2</sup> O “novo contrato social” de Rousseau, por exemplo, sobrepõe as funções de governantes e governados sobre o corpo de cidadãos, que são senhores e súditos de si mesmos” (ROUSSEAU, 2006, Livro I, Cap. VII e Cap. VIII).

explicitamente salienta a razão como fundadora de uma nova ordem social, algo típico do *ethos* racional-legal europeu.

Os tipos puros de dominação legítima tradicional e carismática, por vez, são observados nas descrições de possível legitimidade do *Tahuantinsuyu* dos Incas, onde existia uma sociedade com estado. E no caso das sociedades tribais tupinambá, que não tinham estado e articulavam-se como uma rede social de cultura partilhada, os tipos puros de dominação legítima podem não ser pertinentes, embora o critério de legitimidade, se desvinculado de noção de poder e hierarquia entre indivíduos, possa fazer sentido.

Para construir referenciais comuns capazes de conectar organizações políticas tão diferentes, além do critério de legitimidade e dos tipos puros de dominação legítima, esta tese utiliza categorias sociológicas weberianas sobre poder, dominação e legitimidade como parâmetros conceituais gerais. Outros autores como Stephen Lukes, Louis Dumont, Pierre Clastres e Hannah Arendt serão também utilizados também para dialogar com o pensamento weberiano. Os tipos de ação social descritos por Weber serão, também, ferramentas de análise para realizar as comparações entre os objetos.

### ***Motivações da Tese***

Esta tese possui uma motivação de ordem metodológica (testar a capacidade explicativa e potencialmente « universal » de alguns conceitos amplos das ciências sociais) e uma motivação em termos de conteúdo teórico (observar a legitimidade como dimensão valorativa de organizações políticas com ou sem divisão entre governantes e governados).

Esta inspiração vem do fato de que estruturas políticas e a relação entre governantes e governados inspiraram vários pensadores modernos a fazer perguntas sobre o uso da força, a questão da guerra e os motivos ou justificativas das relações de mando e obediência (MAQUIAVEL, 1996; HOBBS, 2008; LOCKE, 2006; WEBER, 1999a; 1999b). Ou então, buscam explicar ou justificar por que tais relações existem (HOBBS, 2008; LOCKE, 2006; ROUSSEAU, 2006; MONTESQUIEU, 1996) e como

evitá-las para que não haja abuso de poder ou opressão entre seres humanos (LOCKE, 1996; ROUSSEAU, 2006; MARX, 1985, 1993; BAKUNIN, 1999; CLASTRES, 2003).

O que motiva tais perguntas é a necessidade política de justificar quem decide os rumos que as sociedades devem tomar – ou um chefe, ou um grupo de deliberação, ou a totalidade dos membros da sociedade em questão.

No caso dos estados nacionais modernos europeus, sua natureza racional-legal em geral possui um argumento baseado na *adesão por livre vontade* para justificar a relação de mando e obediência entre governantes e governados. Este é, também, o centro gravitacional de modelos contratualistas. E segundo Flathman, é justamente neste ponto que se iniciam definições e estudos sistemáticos sobre legitimidade (FLATHMAN, 1996).

Pelo motivo de auto-justificação racional, o tipo ideal do estado moderno europeu é contrastado às formas ameríndias de organização política dos incas e tupinambás – que também tinham, segundo Ramírez e Fernandes, explicações e justificativas sobre quem decide ou indica os rumos das decisões coletivizadas. Tais explicações, mesmo que não fossem racionais-legais, podem ser consideradas justificativas igualmente capazes de motivar perguntas acadêmicas sobre legitimidade.

Trata-se, portanto, de uma tese que observa os conteúdos de diferentes tipos de legitimidade em organizações política. Nos Andes do *Tahuantinsuyu* descrito por Ramírez, havia divisão explícita entre governantes e governados, forte presença de poder coercitivo e relações claras de autoridade (algo inicialmente passível de ser comparado a interpretações de modelos de estado monárquico de Maquiavel, Hobbes e Montesquieu, por exemplo).

Na costa atlântica Tupinambá, por outro lado, existia outra cultura ameríndia na qual não existia desigualdade explicitamente institucionalizada entre os membros da sociedade. Os reconhecimentos de superioridade não se desdobravam em hierarquias políticas, monopólio dos meios de violência, grandes desigualdades de recursos

materiais ou relações explícitas ou veladas de mando e obediência<sup>3</sup> (algo inicialmente comparável, por certa semelhança, a modelos políticos mais igualitários propostos por autores modernos como Rousseau (ROUSSEAU, 2006) e Etienne de la Boétie (LA BOÉTIE, 2001), por exemplo).

Assim, a ênfase da tese na legitimidade detém-se principalmente à dimensão das crenças e valores sobre poder e dominação na esfera política. Secundariamente, atém-se a como esses valores motivam e justificam o uso da força, a violência física e a guerra.

Assim, as descrições de Susan Ramírez sobre os incas pré-coloniais (RAMÍREZ, 1996; 2005; 2008) e de Florestan Fernandes sobre os tupinambás (FERNANDES, 1977; 2006) foram escolhidas justamente porque, por meio das obras dos dois autores, é possível localizar interpretações de certas crenças, motivações e justificativas acerca dos arranjos sociopolíticos das duas sociedades ameríndias, e como as duas culturas lidavam com a manutenção e a sobrevivência dos seus respectivos grupos sociais por meio de justificativas políticas.

No caso dos modelos racionais-legais modernos, observa-se geralmente teorias de estado que instituem hierarquia política e monopólio legítimo dos meios de violência (MAQUIAVEL, 1996; HOBBS, 2008; MONTESQUIEU, 1996), ou teorias de governo mais horizontalizadas e baseadas na palavra, e não nas armas (ROUSSEAU, 2006). Assim, o recorte que define a legitimidade como eixo gravitacional da tese permite o enfoque nos valores que motivam a criação de instituições políticas racionais-legais em dois formatos diferentes (com ou sem estado detentor do monopólio legítimo dos meios de violência) e em organizações políticas ameríndias “não-racionais-legais”.

Embora Ramírez e Fernandes não utilizem fundamentos da teoria política moderna na descrição de seus objetos, e tampouco categorias weberianas sobre poder, dominação e legitimidade, ainda assim a comparação entre as interpretações desses dois autores sobre os incas e os tupinambás permite explicitar a idéia de legitimidade como conceito fundamental para a compreensão de organizações políticas.

---

<sup>3</sup> Segundo Fernandes e Fausto, dentre os tupinambás, a diferença entre chefe e demais membros da sociedade residia em reconhecimentos simbólicos e valorativos, sem sobreposição das posições de comando político, militar e econômico (FERNANDES, 1977; 2006; FAUSTO, 1992).

As categorias weberianas, embora não sejam usadas nos textos das obras dos autores abordados (por impossibilidade histórica no caso dos modernos e por opção acadêmica por parte dos dois autores contemporâneos), permitem principalmente que se ressalte as dimensões valorativas das teorias políticas modernas racionais-legais sobre estado e governo, e das descrições de Ramirez e Fernandes sobre a organização política dos incas e dos tupinambás.

É importante ressaltar que Max Weber não reivindica o conceito de dominação ou o critério de legitimidade para sociedades diferentes da que adotam a estrutura do estado moderno europeu, e por isso, Weber é um ponto de partida da tese, mas não necessariamente, um ponto de chegada. Além disso, embora Max Weber seja um autor que nunca buscou universais, e sim descrições típicas, a possibilidade de se buscar conceitos com capacidade explicativa abrangente pode ser um norte a ser seguido pelas ciências sociais, utilizando tipos específicos como os weberianos como ponto de partida para busca de semelhanças e de contrastes.

Assim, a possibilidade de conceitos amplos é considerada um ponto de chegada almejado. No entanto, esta idéia, defendida na tese diante do conceito de legitimidade, faz sentido para conceitos operacionais, mas não há pretensão de busca de generalidade para elaboração de grandes teorias sociais.

### ***Método e conteúdo***

Pelo fato desta ser uma tese eminentemente teórica, compara-se formas de organizações políticas modernas européias e duas formas de organização política ameríndias pré-coloniais niveladas na forma de tipos ideais. Assim, utiliza-se a metodologia weberiana que recorta aspectos da realidade em questão e os contrasta, considerando as sociedades inca e tupinambá como *individualidades históricas* (WEBER, 2004, cap. 1) descritas por dois autores especializados, principalmente com o intuito de apontar e criticar a tendência de certos estudos que generalizam os ameríndios como unidade de análise homogênea (ver críticas neste sentido em CARNEIRO DA CUNHA, 1986; e FAUSTO,

2005). Mais do que isto, como foi dito, nivela os objetos na forma de tipos ideais comparáveis no que diz respeito à possibilidade de legitimidade em cada um deles.

As descrições dessas individualidades históricas (tanto o *Tahuantinsuyu* quanto os tupinambás) serão realizadas como recortes específicos que os particularizam tanto dentro do pensamento de dois autores especializados em tais sociedades (Ramírez e Fernandes), quanto dentro do cenário onde havia várias outras sociedades indígenas que habitavam o a área sulamericana antes da conquista européia (cacicados amazônicos e do norte do atual Peru, outras sociedades tribais além da Tupinambá, e vários grupos nômades caçadores-coletores).

Do ponto de vista dos sujeitos que formam as sociedades dos modelos ameríndios analisados (estado/império do *Tahuantinsuyu* e sociedades tribais tupinambás), um aspecto a se destacar é que os grupos indígenas são observados na condição de grupos sócio-culturais (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, Parte II; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, caps. 1 e 3). Estas são as individualidades históricas que definem o *Tahuantinsuyu* como um império plural unificado pela figura de El Cuzco (RAMÍREZ, 2005), e também a sociedade em rede Tupinambá (FERNANDES, 1989; FAUSTO, 1992).

Tal critério marca uma diferença fundamental entre essas individualidades históricas ameríndias e o tratamento “individual” dado dos membros das sociedades em modelos racionais-legais, que baseiam seu pertencimento à organização política na adesão pessoal e na escolha racional de sujeitos individuais atomizados (sem considerar grupos culturais ou étnicos como unidades de pertencimento). Contudo, embora este seja um dos pontos principais a serem considerados na comparação entre modelos ameríndios e racionais-legais, não será o ponto central desta tese, pois requer estudos mais aprofundados sobre o tema que necessitaria de outra tese de igual porte.

No que tange à geografia às e populações ameríndias, as *dimensões territoriais*, a *composição* e a *distribuição populacional* das regiões que incas e tupinambás habitavam são três fatores materiais necessários para a comparação entre as duas organizações sociopolíticas. Observa-se que no passado pré-colonial, no território da costa do atual Brasil a densidade demográfica indígena era consideravelmente menor

que nos Andes (as sociedades gravitavam ao redor de centenas ou no máximo de milhares de membros, enquanto, segundo estimativas, o *Tahuantinsuyu* chegou a abarcar entre nove e dez milhões de membros). Como os cenários geográficos eram bastante diferentes, havia formas de organização política mais dispersas sem centralização na costa do atual Brasil<sup>4</sup>.

Assim, a comparação por semelhança da sociedade com estado dos incas e as sociedades sem estado dos tupinambás é feita pela mínima semelhança de prática de agricultura em território fixo por parte das duas sociedades (algo pouco expressivo dentre os caçadores-coletores nômades, por exemplo) e pela lógica dos laços de parentesco (algo abolido da lógica racional-legal de estados modernos europeus, no sentido de vínculo entre governantes e governados).

Por outro lado, o fato dos tupinambás formarem “sociedades em rede” (FERNANDES, 1977; 2006; FAUSTO, 1992) e não grupos populosos hierarquizados, como é o caso dos cacicados complexos da América do Sul (MURRA, 1984; ROOSEVELT, 1992) e do *Tahuantinsuyu* inca (RAMÍREZ, 1996; 2005; 2009) apresenta um contraste substantivo tanto com a realidade dos incas, quanto com os modelos de estado racionais-legais europeus.

Do ponto de vista da mobilidade territorial, os Tupinambá se deslocavam com frequência, e segundo Ramírez, *El Cuzco*, imperador que era o centro gravitacional da sociedade inca, movia-se de centro urbano a centro urbano dentro do *Tahuantinsuyu*, sendo que a cidade de Cuzco como o centro do “império” estabeleceu-se principalmente como referência dos colonizadores europeus (RAMÍREZ, 2005).

Nesse sentido, o nivelamento de objetos muito diferentes entre si (o modelo histórico de estado moderno europeu, fundado na guerra, o modelo interpretativo e justificativo de

---

<sup>4</sup> A maioria das estatísticas estima que o estado/império inca chegou a abarcar entre nove e dez milhões de indivíduos – FAVRE, 2004, p. 7 - enquanto os tupinambá estavam entre 189 mil – STEWARD, 1946, vol. 5 – e 1 milhão – DENEVAN, 1976, pp. 226-230). Atualmente, a presença demográfica indígena é ainda mais baixa no Brasil em relação a países andinos como Bolívia e Peru, pois além de originalmente (antes do contato colonial) já haver menos indígenas nesta região, as eliminações populacionais por guerras e principalmente por doenças infecciosas trazidas pelos europeus foram devastadoras (DIAMOND, 2003, cap.3). Além desse fator, o próprio império português promoveu políticas mais fortes de miscigenação com indígenas e afro-descendentes para povoar o país, algo menos presente na ação do império espanhol nas colônias das Américas.

Thomas Hobbes sobre o estado absoluto moderno europeu, o modelo alternativo e hipotético de Rousseau sobre governo civil baseado em um novo contrato social, e duas realidades ameríndias pré-coloniais, *Tahuantinsuyu* e Sociedade Tupinambá) torna-se possível pela potencial existência do fenômeno da legitimidade em cada um dos modelos, descrições ou interpretações de sociedades em questão.

## **Objetivos**

O objetivo geral desta tese é contribuir para o aprofundamento da teoria política sobre legitimidade pela observação da pertinência deste conceito em diferentes formas de organização política. Os alcances e as limitações deste conceito serão observados diante dos modelos racionais-legais de origem europeia (estado nacional histórico e modelos teóricos contratualistas modernos), do *Tahuantinsuyu* inca descrito por Susan Ramírez, e da sociedade tribal Tupinambá descrita por Florestan Fernandes.

Dentro deste objetivo, o conceito de legitimidade será analisado principalmente pelos critérios weberianos utilizados para defini-lo (legitimidade como uma justificativa de determinada ordem social, que garante obediência quando associada a relações de dominação) e adjetivá-lo (tipos puros de dominação legítima - tradicional, racional-legal e carismática)<sup>5</sup>.

Desta forma, os contrastes entre laços sociais racionais-legais modernos europeus e os laços de parentesco que definiam as sociedades inca<sup>6</sup> e tupinambá, por exemplo, marcam diferenças entre culturas europeias e ameríndias, seguindo a lógica weberiana

---

<sup>5</sup> Embora Ramírez e Fernandes não utilizem categorias weberianas, o estudo sobre legitimidade permite a observação da importância das crenças e dos valores atribuídos à autoridade, à dominação e ao uso da força e da violência física no que se refere a organizações políticas (HOBBS, 2008; ROUSSEAU, 2003b; RAMÍREZ, 1995, 2005; 2008; FERNANDEZ, 2006).

<sup>6</sup> No caso dos incas, em contraste aos modelos europeus de monarquia hereditária, o parentesco não existe apenas dentre os que ocupam posições de chefia, e ramificam-se em todos os membros a sociedade (RAMÍREZ, 1996; FAVRE, 2004, GIBSON, 1948). Além disso, pelo fato das monarquias hereditárias europeias serem consideradas modelos de transição por autores como Perry Anderson (ANDERSON, 1985) e Norbert Elias (ELIAS, 2001), ela tende a se extinguir ou a conviver com o modelo hegemônico do estado laico europeu, onde a política é tida como atividade eminentemente artificial que descarta a família como justificativa central de laços sociais e principal fonte de legitimidade da organização sociopolítica.

de contrastar o *ethos* racional-legal europeu a culturas não-européias, ainda que Max Weber não tenha aprofundado seus estudos em culturas ameríndias.

Os objetivos específicos da tese, portanto, são: 1) observar nos objetos analisados se há ou não **poder institucionalizado** e **estruturas de mando e obediência** no âmbito **político**; 2) observar a pertinência da categoria *legitimidade* diante do *ethos* racional-legal moderno europeu e das sociedades inca e tupinambá; 3) observar como e se os tipos puros de dominação legítima weberianos procedem na teoria política moderna sobre legitimidade e nos mundos ameríndios inca e tupinambá descritos por Ramírez e Fernandes; 4) observar como a ameaça ou o uso da força e a destruição física são tratados nos objetos analisados.

### ***Problema e Hipótese***

Partindo da pergunta chave de Max Weber ao desenvolver suas explicações sobre os tipos puros de dominação legítima: por que existem relações de mando e obediência na vida social, ou mais precisamente, *por que as pessoas obedecem?* (WEBER, 1982; 1999a; BENDIX, 1986), ao analisar os objetos escolhidos como possibilidades ou histórias partilhadas de solo e sangue<sup>7</sup>, pergunta-se *qual a capacidade explicativa (em termos de abrangência e limitação) do conceito de legitimidade diante de diferentes modelos de organização política, se analisado pela racional-legalidade da teoria política moderna e interpretações de Ramírez e Fernandes sobre as sociedades inca e tupinambá?*

A partir desta pergunta, elabora-se a seguinte hipótese: mesmo na ausência de divisão entre governantes e governados e monopólio legítimo do poder coercitivo (ou seja, na ausência de estado no sentido tradicional do termo, como é possível verificar nas descrições da sociedade Tupinambá e no modelo republicano de Rousseau), ainda assim é possível observar a existência do fenômeno da legitimidade pela crença na

---

<sup>7</sup> Disputas, convivência ou eliminação dentro de um mesmo território algo substituído pela razão nos modelos racionais-legais, mas presente nos rituais de antropofagia no caso dos tupinambás, e na miscigenação entre etnias promovidas e controladas pelo estado no caso dos incas). Para discussões mais profundas sobre questões sobre pertencimento de solo e sangue, ver SAHLINS, 2003.

superioridade de valores, ou saberes, ou discernimento, de certos membros do grupo, que auxiliam no processo de decisões coletivizadas e na orientação da vida social. E em modelos racionais-legais monárquicos europeus e no *Tahuantinsuyu*, onde há presença de estado com divisão entre governantes e governados e monopólio legítimo dos meios de violência, a legitimidade vincula-se a relações de dominação.

A idéia geral de legitimidade em Weber trata o fenômeno não apenas como *reconhecimento de algo superior* em meio à sociedade (seja a superioridade manifestada em um valor ou em um indivíduo), mas que também como *justificativa* para relações coercitivas ou de mando e obediência (WEBER, 1999b, p. 155; BENDIX, 1986, p. 233).

Para ampliar as interpretações sobre legitimidade, portanto, observa-se as figuras dos chefes tupinambás (FAUSTO, 1992, p. 383) e do grande legislador de Rousseau (ROUSSEAU, 2003b, cap. 7) como exemplos de lideranças desprovidas de poder coercitivo e possivelmente sequer estabelecem relações de dominação com os demais membros do grupo social, mas que não escapam à relação simbolicamente desigual de influência.

Sem ocupar posição explícitas de mando ou possuírem poder coercitivo, e impedidos de acumular bens materiais, os chefes tupinambás e o “grande legislador” rousseuniano tinham um reconhecimento diferente da legitimidade tradicional, carismática ou de natureza racional-legal. Possivelmente, aproximam-se mais do tipo ideal da liderança carismática. Tal “legitimidade”, se é que o conceito procede nesses casos, não se vincula a qualquer tipo de monopólio (material ou simbólico) e ainda assim pode, em tese, manter uma sociedade coesa (desde que, como ressaltam Clastres e Rousseau, com escalas populacionais reduzidas – CLASTRES, 2003, *Entrevista*; ROUSSEAU, 2003b).

Assim, é possível que tal “legitimidade” não esteja necessariamente ligada ao conceito de dominação, mas sim de influência, o que permite interpretar esse conceito como uma gradação, e não como um imperativo, ou o que Merquior denominou “graus de validade na situação de poder [pois] a legitimidade e a ilegitimidade absolutas constituem casos excepcionais” (MERQUIOR, 1990, p. 7). Desta forma, como indica o diagrama na Figura 1, a legitimidade pode ser localizada em um eixo que tem apenas o

“reconhecimento” em uma das extremidades, e as relações de coerção justificadas por valores sociais na outra (sendo que estas garantem o direito de mando e o dever de obediência, geralmente amparados em monopólio dos meios de violência):

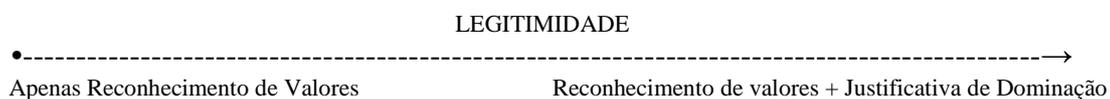


Figura 1: Eixo de Legitimidade (elaboração própria)

Desta forma, lógicas valorativas em diferentes culturas podem responder perguntas sobre motivações de obediência, e assim impulsionar estudos sobre a pertinência ou não do conceito de legitimidade como justificativa de estratificação social. Ou então, podem apenas existir como reconhecimento de *valores superiores*, intermediados pela vontade de todo o grupo ou então por certos indivíduos.

Neste sentido, se alguns fenômenos sociais universais, principalmente o poder, podem não pertencer à natureza humana e sim à vida social (CLASTRES, 2003, *Entrevista*; ver também MOSCA, 1966), tal afirmação contraria boa parte da teoria política moderna sobre estado (MAQUIAVEL, 1996; HOBBS, 2008; MONTESQUIEU, 1996; LOCKE, 1963) mas não autores que apresentam teorias mais igualitárias de governo civil, como La Boétie e Rousseau (LA BOÉTIE, 2001; ROUSSEAU, 2003), e tampouco sociedades ameríndias como a sociedade tupinambá<sup>8</sup>.

Considerando o que afirma Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 118) inspirado por Marcel Mauss, a importância de se perguntar *quem são e como pensam* os grupos sociais a serem estudados nas ciências sociais, esta tese, por comparar modelos teóricos modernos europeus e interpretações acadêmicas sobre realidades históricas ameríndias, não é um estudo empírico sobre sociedades ameríndias

---

<sup>8</sup> Tais organizações indígenas tanto servem de contraste a modelos racionais-legais de estado civil, como foram fontes de inspiração ao imaginário que cria a idéia de “estado de natureza”, e também um contraponto “selvagem” ou “irracional” para o mundo racional-legal do estado civil europeu.

e européias, e sim uma comparação entre possíveis tipos de legitimidade histórica, geográfica e culturalmente situadas<sup>9</sup>.

Assim, os estudos sobre os valores sociais desta tese derivam precisamente da busca de se descobrir *como pensavam* determinados grupos sociais em termos de poder, dominação, legitimidade e violência pela interpretação de suas organizações políticas.

Se o uso de categorias weberianas para observar as Américas não corresponde a mais uma forma de colonização do pensamento, como apontam várias leituras contemporâneas na Iberoamérica sobre a atualidade da construção do pensamento social<sup>10</sup>, podem ser consideradas tentativas de se observar o fenômeno teórico da legitimidade. Este fenômeno teórico pressupõe que, talvez, o poder coercitivo monopolizado não seja um universal inevitável da humanidade no que diz respeito a organizações políticas, mas a hierarquia de valores e a legitimidade, possivelmente podem tender a ser, principalmente como forma de atribuir sentido à vida social.

Trata-se, no fundo, de observar se a contemplação da diversidade de formas políticas por meio de categorias weberianas é uma maneira de se verificar a “pluralidade do real”, nas palavras Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.7). A idéia básica desta tese, portanto, é integrar algumas interpretações de autores modernos europeus e de autores contemporâneos como Susan Ramírez e Florestan Fernandes aos estudos gerais de teoria política sobre poder, legitimidade e dominação, enfatizando a pertinência dos valores sociais em tais estudos políticos.

---

<sup>9</sup> Isto possibilita compreender tais sociedades como individualidades históricas dentro da interpretação de Ramírez e Fernandes em contraponto à lógica das narrativas de estudos prévios (BETHELL, 1984; MURRA, 1984; HENDERSON e NETHERLY, 1993; CARNEIRO DA CUNHA, 1986, 1992; CARDOSO DE OLIVEIRA; FAUSTO, 1992; 2005) sobre quem eram os ameríndios sul-americanos e como se organizavam politicamente. Desta forma, busca-se contribuir, pelo uso das categorias weberianas, para o conhecimento sobre o alcance das teorias sociais sobre organização política com base em estudos ameríndios pré-coloniais, além de destacar as interpretações de Ramírez e Fernandes sobre a importância das crenças nas sociedades estudadas e na esfera política em geral.

<sup>10</sup> Para questões sobre descolonização do pensamento e reconstrução das ciências sociais a partir dos Andes, ver MIGNOLO, 2001; MALDONADO-TORRES, 2007. Sem ignorar a existência de recentes correntes de sociologia iberoamericana sobre colonização e descolonização do pensamento, as realidades ameríndias nesta tese não são engessadas em categorias de origem européia. O intuito é simplesmente contribuir para observar o alcance e as limitações das teorias políticas clássicas e contemporâneas sobre poder e dominação por meio de conhecimento específico sobre as sociedades sul-americanas pré-colombianas.

Para desenvolver este raciocínio, portanto, esta tese desenvolve-se em uma introdução, cinco capítulos e uma conclusão. O capítulo 1 tem a finalidade metodológica de situar os objetos da tese do ponto de vista conceitual, e os capítulos 2, 3 e 4 descrevem os objetos de análise (modelos racionais-legais de estado e governo, o *Tahuantinsuyu* e a sociedade tupinambá, respectivamente), e o capítulo 5 é uma análise comparativa.

O capítulo 1 descreve a metodologia da tese, as categorias weberianas utilizadas com ênfase nas definições dos tipos de ação social, nos tipos puros de dominação legítima e principalmente, na categoria de legitimidade. Os conceitos de *poder*, *autoridade*, *dominação* e *violência* são também abordados e utilizados como auxiliares para esclarecer o que é legitimidade, e alguns aspectos de pensadores Dumont, Lukes, Clastres, Merquior e Arendt também serão abordados para auxiliar a discussão.

O capítulo 2 dedica-se à teoria política moderna de origem européia e apresenta, em primeiro lugar, as características do estado nacional racional-legal como tipo ideal histórico, e posteriormente, descreve tipos ideais teóricos estado e governo<sup>11</sup>, com ênfase nos princípios de legitimidade de diferentes autores modernos.

Ao final do capítulo, os modelos de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau são enfatizados, pois além de proporem a instituição de estados por “contrato” (o que já é uma característica do *ethos* racional-legal), suas propostas caracterizam-se por rupturas com o “estado de natureza”, enquanto o modelo contratualista de Locke, por vez, trata a transição da realidade que antecede o contrato e o governo civil racional-legal como uma consequência natural da vida em sociedade (LOCKE, 2005, cap. 7), e mereceria uma análise mais minuciosa em uma tese de outra natureza, e portanto, não será abordado com tanto destaque.

O capítulo 3 e o capítulo 4 desta tese descrevem os dois mundos ameríndios escolhidos para análise, a sociedade inca e a sociedade tupinambá. O capítulo 3 é dedicado ao *Tahuantinsuyu* dos Andes, observado principalmente pelas interpretações de Susan Ramírez (RAMÍREZ, 1996; 2005; 2008). O capítulo 4 descreve os Tupinambá da costa

---

<sup>11</sup> A metodologia dos tipos ideais, de inspiração weberiana, abrange conceitos elaborados a partir das reflexões de vários autores, e não apenas os clássicos tipos elaborados por Max Weber, ainda que estes sejam também bastante utilizados na tese.

atlântica do atual território brasileiro, observados principalmente pelas interpretações de Florestan Fernandes (1989; 2006). Ambos capítulos, por serem empíricos, têm muitos conteúdos históricos descritivos, apresentados em linguagem basicamente narrativa, mas o enfoque é nas formas de organização social com ênfase na dimensão de crenças descritas por Ramírez e Fernandes nas duas sociedades.

O capítulo 5, último da tese, contrasta os modelos racionais-legais modernos europeus e as sociedades ameríndias por meio de análises comparativas. É nesse ponto que ocorre o contraste entre as duas sociedades sul-americanas pré-coloniais e os tipos ideais de organização política racional-legal de estado e governo dos europeus modernos. A ênfase das comparações é na presença ou ausência de posições de comando em cada um dos modelos observados, à existência ou não de esferas políticas e nos valores atribuídos às situações reais ou potenciais de guerra.

Na conclusão, a tese se encerra com análises que apontam os alcances e limitações do conceito de legitimidade, além da possibilidade de uso das categorias weberianas para observar tais sociedades e outras possíveis interpretações sobre relações de poder e dominação.

*Os homens no poder querem que suas posições sejam consideradas “legítimas” e suas vantagens merecidas.*

***Reinhard Bendix***

## **CAPÍTULO 1 – CATEGORIAS WEBERIANAS E REFLEXÕES SOBRE PODER E LEGITIMIDADE**

Esta tese trabalha com quatro objetos de análise, a serem desenvolvidos ao longo dos capítulos que seguem, nivelados e comparados dentro do método weberiano de *tipos ideais*. A categoria de tipo ideal é definida por Weber como

“Um quadro de pensamento, não da realidade histórica, e muito menos da realidade autêntica; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem, antes, o significado de um conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria de possibilidade objetiva que nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas” (WEBER, 1999c, p.140).

Desta forma, embora os objetos da tese sejam tanto teórico-hipotéticos como os modelos de estado racional-legal de Hobbes e o modelo de governo racional-legal de Rousseau, ou interpretações empíricas sobre o *Tahuantinsuyu* descrito por Susan Ramírez e a sociedade tupinambá descrita por Florestan Fernandes, podem todos ser nivelados como tipos ideais, por terem como denominador comum o fato de serem concepções de mundos sociais possíveis.

Assim, os tipos ideais da tese têm como conteúdo dois modelos teóricos e duas interpretações de realidades históricas, e alguns de seus aspectos são recortados e interpretados à luz das categorias weberianas com auxílio de outros autores (como Arendt, Clastres e Lukes, por exemplo). Tais aspectos a serem explorados são precisamente os tipos de legitimidade em cada um dos objetos, se é que existe o fenômeno da legitimidade em todos eles (tal dúvida refere-se em especial à sociedade tupinambá), e a forma como o uso da força e os meios de violência são encarados nos

quatro objetos, de modo que, como tipos ideais, possam eventualmente inspirar estudos futuros.

A validade acadêmica desta comparação que contrasta modelos racionais-legais de organização política européia e realidades ameríndias pré-coloniais pode encontrar respaldo nas constatações de Gabriel Cohn, que ao refletir sobre a metodologia comparativa weberiana, afirma:

"Segundo Karl Jaspers, um dos caminhos para achar o possível é a comparação. Num âmbito histórico-universal, Max Weber contidamente relaciona entre si eventos totalmente diversos. (...) O semelhante é o meio para se chegar à captação tanto mais decisiva do especificamente diferente. Em situações históricas semelhantes os possíveis são semelhantes." (COHN, 1977, p. 128)

Desta forma, a busca do “semelhante” ou traço comum, nesta tese, está na *verificação da existência e do tipo de legitimidade* e secundariamente no papel da violência em cada um dos quatro objetos.

O fato de se comparar a cultura racional-legal de origem européia a culturas diferentes, seguindo os passos de Max Weber pode também relativizar o *status quo* acadêmico na área de teoria política pela observação de contextos geográficos e históricos de grupos culturais diversos. Cohn demonstra, neste sentido, a importância de autores que trabalham com o passado histórico, pois contribuem para a compreensão do mundo atual. Portanto, o estudo de modelos de estado racional-legal com pretensões de homogeneidade interna típicas de nações pode ser comparado a organizações políticas de diferentes culturas. A comparação deste modelo com culturas ameríndias pré-coloniais pode, assim, ter pertinência para estudos weberianos no sentido expresso por Gabriel Cohn:

"A nação é apenas um ponto de partida para a vontade de saber sociológica de Max Weber. Trata-se do nosso estado do mundo em geral. Para compreender isso, necessita-se da história universal; mas, por outro lado, para se compreender qualquer evento histórico, é preciso mergulhar no presente do próprio mundo de cada qual" (COHN, 1977, p. 126).

Assim, antes de entrar em contextos, é importante esclarecer as bases conceituais que servem de ponto de partida para qualquer estudo. Weber define *luta*, *poder*, *dominação* e *disciplina*, respectivamente, em uma escala crescente de estabilidade. Em uma relação de poder, um indivíduo pode impor sua vontade mesmo mediante resistência e “independente da base na qual essa oportunidade se fundamenta” (WEBER, 1989, p.107).

Pode-se observar também que a concepção weberiana de *luta* tangencia, ou possivelmente antecede, o conceito de poder, se analisados em um eixo crescente de estabilidade. Por *luta* Weber entende a relação social na qual

“a ação de um partido<sup>12</sup> é orientada propositadamente a fim de satisfazer a vontade própria, prevalecendo contra a resistência de outros partidos ou de outro partido. Se os meios de uma tal luta não consistem na violência física real, então o processo é de ‘luta pacífica’” (WEBER, 1989, p. 71).

No caso da *dominação*, por vez, há a incorporação da dimensão das vontades e crenças em ambas as partes relacionadas, definidas por um direito de mando e um dever de obediência. Trata-se da oportunidade de ter um dado comando obedecido por um grupo específico de pessoas (WEBER, 1989, p. 107), o que torna a dominação mais estável e previsível do que a luta e o poder justamente porque ela abarca a dimensão das crenças e do consentimento em ambos partidos.

Finalmente, se a dominação tem mais força no vetor de comando, a *disciplina* é mais forte no vetor da obediência, e defini-se como “a oportunidade de se obter a obediência imediata de uma forma previsível (...) por causa de sua orientação prática ao comando” (WEBER, 1989, p. 107).

Tais formas de relação social por dominação enquadram-se principalmente na divisão das sociedades entre um estrato que manda e outro que obedece, ou no que se refere à

---

<sup>12</sup> Por partido entende-se não apenas partidos políticos em busca do poder do estado moderno, mas atores engajados de forma ampla, podendo ser designados também como atores ou partes.

esfera política, entre governantes e governados. No caso de sociedades onde não há tanta estratificação ou hierarquia entre pessoas, tais relações de imposição não necessariamente procedem, e podem ser observadas com mais clareza por meio das categorias de luta e poder<sup>13</sup>.

### ***A dimensão das crenças e a perspectiva weberiana***

Segundo Bendix, para Max Weber a vida social é caracterizada por três espaços subjetivos sobrepostos: *autoridade*, *interesse material* e *orientação valorativa* (BENDIX, 1977, p. 286). Todos esses espaços fazem parte, em maior ou menor grau, da dimensão das crenças. Dentre eles, a autoridade é a mais específica de todas, pois existe apenas quando se estabelece a distinção explícita entre superior e inferior (ou seja, quando se estabelece hierarquia<sup>14</sup>). Contudo, para Weber a dimensão das crenças é mais fortemente explicitada pelo poder dos líderes, cujas idéias influenciam comportamentos alheios sem imposição

Em sociedades onde não há clara hierarquia entre pessoas, mas sim um reconhecimento simbólico da chefia (se é que o termo “chefia” é adequado), ainda assim há interesses materiais e orientações valorativas que podem fazer vezes de superioridade, ou seja, um valor que guia a sociedade pode ser considerado superior a outros valores e a qualquer pessoa ou membro do grupo (ver DUMONT, 1997).

Uma vez que na dimensão crenças também residem a religião e o significado do parentesco<sup>15</sup>, em grande parte da literatura a esfera política muitas vezes é isolada como parte exclusiva da dimensão material dos poderes coercitivos e econômicos (CLASTRES, 2003, cap. 1). Na produção acadêmica da ciência política denominada

---

<sup>13</sup> Ainda assim, por mais que não haja hierarquia entre indivíduos e relações estáveis de dominação, a condução da sociedade é norteada por certos valores coletivos que dão sentido existencial e de comportamento ao grupo, que serão considerados mais adiante com o auxílio do pensamento de Louis Dumont (DUMONT, 1997).

<sup>14</sup> Ver DUMONT, 1997, p. 68.

<sup>15</sup>Embora parentesco possa ser considerado um fenômeno privado e não político nas sociedades secularizadas européias, eles são na maioria das vezes os pilares das estruturas de poder não-rationais.

realista, a esfera política é em geral associada à sua dimensão material, que diz respeito a escalas populacionais (tamanho da sociedade); escassez ou abundância de bens (âmbito da economia), tecnologia<sup>16</sup>; espaço físico de convivência entre membros das sociedades (território); e principalmente, aos meios de violência (coerção).

Contudo, a dimensão imaterial das crenças – espaço dos valores onde reside a legitimidade – pode ser considerada igualmente relevante para estudos sobre a esfera política, e associada às questões materiais, é capaz de explicar as sociedades de forma mais abrangente. Embora correntes contra-hegemônicas da teoria política contemporânea já apontem para a integração das duas dimensões há algum tempo<sup>17</sup>, as análises das correntes realistas são ainda bastante presentes, e priorizam a existência de estados, questões militares e econômicas, e não fenômenos de crença como fatores explicativos de fenômenos políticos.

Independente do sentido realista, porém, do ponto de vista político, quando a distinção entre governantes e governados existe diz respeito ao monopólio do poder coercitivo, em geral, de uma minoria numérica conduzindo uma maioria (MAQUIAVEL, 1996; HOBBS, 1995; BOBBIO, 2001; TURNEY-HIGH, 1971). Este é o recorte ao qual a teoria política moderna, e grande parte da teoria política contemporânea, se atem.

Por não hierarquizar as duas dimensões e por buscar sempre associá-las em sua metodologia<sup>18</sup>, destacando a importância da cultura e dos valores em relação à dimensão

---

<sup>16</sup> Na definição de Franz Boas, os elementos que compõem a cultura são a língua, as tecnologias e as crenças (BOAS, 1966), sendo as tecnologias como parte do saber transmitido e portanto, também imateriais. Nessa linha de raciocínio, tais elementos manifestam-se tanto na dimensão material quanto na dimensão imaterial, no momento em que são transmitidos de geração em geração e em contato com outros grupos. Na tese, cultura é concebida como a união destes três elementos, entendidos como crenças e práticas sedimentadas na história, na identidade de pertencimento a determinado grupo, e nas regras de conduta formais e informais.

<sup>17</sup> GRAMSCI, 1999; BOURDIEU, 1998; GUTMAN, 1992; PHILLIPS, 1995; LACLAU, 1986; MOUFFE, 2005.

<sup>18</sup> Enquanto Marx observaria a interação entre as duas dimensões dialeticamente, concebendo como tese a dimensão material e como antítese a dimensão imaterial, e obtendo por resultado da interação dessas duas forças a síntese da realidade social (MARX, 1983), Weber diria que tanto a dimensão material quanto a imaterial interagem como elementos necessários para explicar a realidade, sem ordená-los de forma linear, dialética ou hierárquica. Weber inspira-se nas aporias kantianas de opostos inconciliáveis, mas as transcende no momento em que aponta para a limitação do mundo racional para compreender a realidade (COHN, 1979, Parte I, cap. 1 e cap. 5; Parte II, cap. 2).

material, Weber é utilizado como referência teórico-metodológica central para análise dos autores que pensam a vida política dos ameríndios sul-americanos.

Quando não há divisão institucionalizada entre governantes e governados, os membros do grupo social estão politicamente distribuídos de forma mais igualitária, embora isso em geral só seja admitido em unidades de identidade coletiva de menor porte e menos populosas (ROUSSEAU, 2003b; CLASTRES, 2003, FAUSTO, 1992). O foco da tese está precisamente em observar se há pertinência do uso do conceito de legitimidade nesses casos.

Nesses modelos nos quais não existem divisões institucionalizadas entre governantes e governados, tanto em casos abstratos como o contrato social proposto por Rousseau (ROUSSEAU, 2003b), quanto em sociedades concretas como grupos e culturas tribais ameríndias no estilo dos tupinambás, existam certos papéis sociais de destaque do ponto de vista simbólico, como a chefia e o xamanismo (FERNANDES, 1970; FAUSTO, 1992, 2005; CLASTRES, 2003; CARNEIRO DA CUNHA, 1986), ou o legislador rousseauiano (ROUSSEAU, 2003b, Cap. 7).

Contudo, mesmo sem poder coercitivo ou econômico, a existência de tais figuras pode corresponder a uma posição de autoridade? Diferente das sociedades com estado, nessas sociedades não há desigualdade interna tão marcante nem do ponto de vista econômico, nem do ponto de vista político, e tampouco do ponto de vista militar, mas há distinções simbólicas que podem ou não ser concebidas como figuras de autoridade.

Estudos sobre tais formas mais igualitárias de organização política, portanto, se atém basicamente a duas questões: 1) número reduzido de membros do grupo social no nível de pequenas cidades-estados (ROUSSEAU, 2003b, Cap. 1), ou no nível tribal (CLASTRES, 2003, *Entrevista*); e 2) reconhecimento da relevância da dimensão imaterial das crenças na esfera política, que parecem mais auto-suficientes do que nas sociedades nas quais as crenças não existem por si mesmas no âmbito político, mas sim para justificar a existência de monopólio do poder coercitivo.

## ***Valor, Ação Social e Tipos Puros de Dominação Legítima***

As categorias weberianas utilizadas como referências na tese são os quatro tipos ideais de ação social (racional segundo valores, racional segundo fins, afetiva e por costume), e principalmente os três tipos puros de dominação legítima (tradicional, racional-legal e carismática). Metodologicamente, os objetos analisados são tipos ideais teóricos de estado racional-legal, e o uso da categoria *individualidade histórica* para designar as interpretações das duas sociedades ameríndias em questão.

Segundo Weber, os valores<sup>19</sup> que motivam indivíduos a seguirem determinada pessoa ou influência podem produzir dominações legítimas predominantemente *tradicionalis*, respaldadas por *ações sociais segundo costumes; racionais-legais*, vinculadas a *ações sociais racionais segundo valores*, ou *segundo fins e interesses específicos*; ou dominações *carismáticas*, motivadas por ações sociais de motivação afetiva e pessoal (WEBER, 1999, cap. III; BENDIX, 1985, cap. XI).

Weber define costume como “atividades habituais em que os homens persistem por imitação irrefletida” (BENDIX, 1986, p. 230) e *tradição* como “vigência do que sempre assim foi” (WEBER, 1999, vol. 1, p. 22). Em outras palavras, *tradição*<sup>20</sup> é um postulado invariável que inspira ações repetitivas, e costumes são ações que em geral não variam conjunturalmente.

---

<sup>19</sup> Valores, embora imateriais, são relações sociais objetivas e empiricamente verificáveis. Politicamente, tais relações sociais se apresentam, em geral, como formas de organização de coletividades, que podem ser observadas por meio de processos histórico-sociológicos (onde é possível verificar a trajetória das disputas e consensos de idéias e interesses) ou por meio de momentos chave que fundam determinadas instituições de organização das sociedades.

<sup>20</sup> De forma mais específica, ao falar das tradições do Reino Unido, Hobsbawm afirma que tradições, que parecem ou se afirmam como bastante antigas, na verdade são muitas vezes recentes, e em alguns casos, inventadas. Segundo ele, “tradições inventadas’ são um conjunto de práticas, normalmente inspiradas por regras aceitas explícita ou tacitamente, de natureza ritual ou simbólica, que objetivam inculcar certos valores e normas de comportamento por repetição, que automaticamente implicam continuação com o passado” (HOBBSAWM, 1988, p. 1, tradução própria). “Deve-se distinguir ‘tradição’ (...) do ‘costume’ que domina as chamadas sociedades tradicionais. O objeto e a característica definidora da ‘tradição’, incluindo as inventadas, é a invariabilidade. (...) Costumes não podem ser invariáveis (...), demonstram uma combinação de flexibilidade substancial e adesão formal a precedentes” (HOBBSAWM, 1988, p. 2, tradução própria).

Por outro lado, ao definir carisma, Weber afirma que trata-se de

“uma qualidade *peçoal* considerada *extracotidiana* (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou pelo menos, extra-cotidianos específicos, ou então, se a toma como enviada por Deus, como exemplar, e portanto, como ‘líder’” (WEBER, 1999, vol. 1, pp. 158-159, ênfase própria).

Contudo, ao falar de liderança, Weber acreditava que a existência de seguidores se dava pela crença na “existência de uma ordem moral que lhes impõe deveres” (BENDIX, 1986, p. 230), “revelada” pelo líder. Pode-se inferir que o líder, apesar do poder pessoal, é também veículo da afirmação de algum valor socialmente partilhado e relevante para o grupo, que adere pela afeição ou pela racionalidade segundo valores.

Para esta tese, portanto, é importante destacar a diferença entre a *relação que une os tipos de liderança e as constelações de interesses*, e as relações que unem a *autoridade aos tipos de dominação* (BENDIX, 1986, p. 230), pois os quatro objetos analisados podem encaixar-se em um par de relações sociais (liderança-constelações de interesses) ou em outro (autoridade/dominação), e principalmente, deve-se verificar se o conceito de legitimidade permeia todos esses quatro objetos (estado em Hobbes, governo civil em Rousseau, *Tahuantinsuyu* e sociedade tupinambá) e categorias (liderança, constelação de interesses, autoridade e dominação<sup>21</sup>) ou não.

A dominação racional-legal, por vez, que essencialmente caracteriza o estado nacional laico moderno e as propostas de governo baseadas na racionalidade, está associada a *ações sociais racionais segundo fins* verificáveis no liberalismo econômico, e também a *ações sociais racionais segundo valores* (WEBER, 1999a, p. 15), verificáveis do liberalismo político (ambos típicos desta determinada individualidade histórica). O liberalismo político como valor baseado em liberdade e igualdade, dependendo da interpretação, pode incluir teorias de governo radicalmente democráticas como a de

---

<sup>21</sup> Explicitamente a legitimidade está ligada ao par conceitual autoridade-dominação, mas indaga-se se o conceito de legitimidade tem alcance ou flexibilidade suficiente para adequar-se também à relação liderança-constelação de interesses.

Rousseau, como postula José Guilherme Merquior (MERQUIOR, 1990, *Primeira Parte*), desde que a desigualdade material não seja fonte de conflito.

Por ação social racional segundo fins entende-se “as expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso” (WEBER, 1999a, p. 15). E por ação social segundo valores entende-se “crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado” (WEBER, 1999a, p. 15).

O fato de existirem formatos políticos não caracterizados pela racionalidade, e sim com forte conteúdo espiritual, não significa, porém, que ações sociais racionais segundo fins ou valores não estejam presentes. No caso dos ameríndios, pode-se observar, dentro das tipologias weberianas, os dois tipos de ação social racional, ainda que os meios para se chegar a determinados resultados sejam ligados a crenças de fundo religioso.

Além disso, as ações racionais segundo fins e segundo valores, nos casos ameríndios, podem permear também um tipo de dominação legítima tradicional (obediência por costume arraigado – WEBER, 1999a, p. 15) pela força dos laços de parentesco, e também, em maior ou menor grau, a dominação legítima carismática<sup>22</sup> e neste caso, principalmente no que se refere aos dois diferentes tipos de chefia – com e sem poder coercitivo.

Sinteticamente, Weber concebe os tipos puros de dominação legítima da seguinte forma:

### ***Dominação racional-legal***

Baseada estritamente em estatutos e na cultura escrita, “sua idéia básica é [que] qualquer direito pode ser criado e modificado mediante um estatuto sancionado

---

<sup>22</sup> Definida como reconhecimento por parte dos dominados de um líder por seus dons e qualidades extracotidianos e/ou mágicos, em virtude de capacidade de revelação e entrega à veneração de heróis ou confiança em líderes (WEBER, 1999a, pp. 158-159).

corretamente quanto à forma. A associação dominante é eleita ou nomeada, e ela própria e todas as suas partes são *empresas*<sup>23</sup>. (...) O quadro administrativo consiste de *funcionários* (...) e os subordinados são *membros* da associação (‘cidadãos’<sup>24</sup>, ‘camaradas’). Obedece-se não à pessoa em virtude de seu direito próprio, mas à *regra* estatuída, que estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer. Também quem ordena obedece, ao emitir uma ordem, a uma regra: à ‘lei’ ou ‘regulamento’ de uma norma *formalmente* abstrata. (...) A burocracia constitui o tipo tecnicamente mais puro da dominação legal” (WEBER, 2006, pp. 129-130, destaques em itálico no original).

### ***Dominação Tradicional***

“Crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais” que existem desde tempos imemoriais e no “reconhecimento de um estatuto válido desde sempre” (WEBER, 2006, p. 131). “Seu tipo mais puro é o da dominação patriarcal”, mas pode a dominação tradicional pode repousar também em uma estrutura estamental, onde os servidores não são pessoalmente do senhor, e sim pessoas independentes, de posição própria que lhes angaria proeminência social<sup>25</sup>” (WEBER, 2006, p. 132).

Neste tipo de dominação, “a associação dominante é de caráter comunitário. O tipo daquele que ordena é ‘senhor’ e os que obedecem são ‘súditos’, enquanto o quadro administrativo é formado por ‘servidores’ (dependentes pessoais do senhor, familiares ou funcionários domésticos, ou parentes, ou amigos pessoais – favoritos – ou de pessoas que lhe estejam ligadas por um vínculo de fidelidade – vassallos, príncipes, tributários). Obedece-se à pessoa em função da sua dignidade própria, santificada pela tradição: [ou seja] por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição, cuja violação

---

<sup>23</sup> Nesse ponto, nota-se implicitamente a associação deste tipo de dominação com a idéia de propriedade privada.

<sup>24</sup> Os membros com status de cidadãos são a principal fonte de legitimidade tanto no pensamento de Hobbes quanto de Rousseau

<sup>25</sup> Este seria, típica-idealmente, o caso da relação da família real inca com os caciques aliados no início do *Tahuantinsuyu*, e pode-se inferir que o projeto dos *Sapa Incas* era eventualmente transformar a realidade tradicional-estamental da região andina em uma estrutura tradicional patriarcal, como será desenvolvido nos capítulos 3 e 4 desta tese.

desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio domínio, que repousa exclusivamente na santidade delas” (WEBER, 2006, p. 131).

### ***Dominação carismática***

Existe “em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória” (WEBER, 1999c, p. 134). Ou seja, dá-se por uma motivação que ultrapassa o reconhecimento e até mesmo a admiração, muitas vezes manifestando-se em devoção.

Weber descreve a dominação carismática em um sentido que torna a magia um possível oposto da sobrevivência cotidiana econômica, no sentido de que “a satisfação de todas as necessidades que *transcendem* as exigências da vida econômica cotidiana tem, em princípio, fundamentos totalmente heterogêneos [ou seja] carismáticos. Isto significa [que] os *líderes* naturais, em situações de *dificuldades* psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas e políticas não eram pessoas que ocupavam um cargo público, nem que exerciam determinada “profissão” especializada e remunerada, no sentido atual da palavra, mas portadores de dons físicos e espirituais específicos, *considerados* sobrenaturais (no sentido de não serem acessíveis a todo mundo)” (WEBER, 1999b, p. 323).

Assim, “o sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo. Associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade ou no séquito. O tipo que manda é o *líder*. O tipo que obedece é o *apóstolo*. Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu carisma *subsiste*” (WEBER, 1999c, p. 135). Weber atribui à dominação carismática uma natureza eminentemente *irracional* (WEBER, 1999c, p. 135), e afirma que “a autoridade carismática baseia-se na *crença* no profeta ou no *reconhecimento* que encontram pessoalmente o herói guerreiro, o herói da rua ou o demagogo (WEBER, 1999c, p. 136).

Ao descrever esses três tipos puros de dominação legítima e afirmar que em geral as realidades políticas repousam sobre “bases mistas”, sendo que a “crença na legitimidade formal” define a dominação racional-legal, o “hábito” define a dominação tradicional e o “prestígio” define o carisma (WEBER 1999c, p. 137).

Assim, os conceitos de dominação tradicional e dominação carismática podem ser ferramentas utilizadas para caracterizar aspectos políticos das sociedades ameríndias inca e tupinambá (em especial no que se refere à medida em que elas são ou não agregadas por relações de poder e/ou autoridade), e por mais que os dois modelos ameríndios pré-coloniais não contemplem a dominação racional-legal, não necessariamente excluem a “lógica” dos tipos racionais de ação social (segundo fins e segundo valores). Analisadas à luz do pensamento de Ramírez e Fernandes, elas são contrastadas à dominação racional-legal e posteriormente ao monopólio legítimo dos meios de violência de origem tipicamente européia.

No que se refere à dimensão política, o conceito de legitimidade é mais amplo que o de dominação no pensamento weberiano. A dominação, por designar submissão voluntária, depende de legitimidade para ser estável e perdurar no tempo. A legitimidade, contudo, diz respeito às justificativas de determinada ordem social, e pode existir em sociedades que não aceitam ou não conhecem estruturas de hierarquia *entre indivíduos*, mas que possuem valores primordiais que devem ser seguidos por todos, e são esses valores, independente de seus conteúdos, que determinam a legitimidade do tipo de organização social.

### ***Legitimidade como conceito e critério***

O conceito de legitimidade deve sua existência à necessidade de se justificar relações sociais de mando e obediência entre seres humanos, ou de hierarquia de valores que regem uma sociedade. Está, portanto, ligado a uma idéia de justificativa de determinada ordem social. Além disso, pode servir como critério para se avaliar situações de poder social com submissão voluntária, ou seja, a legitimidade também pode servir para

qualificar relações de dominação (no sentido weberiano, por adjetivos como *dominação carismática, tradicional ou racional-legal*).

Se a legitimidade é o que justifica organizações sociais, em geral, é invocada em situações de conflito como valor que reafirma relações de poder. A legitimidade é, *latu sensu*, uma forma de reconhecimento de algum valor, e *strictu sensu*, de algum valor de superioridade, representado na forma de governantes ou não.

A legitimidade é sempre alguma forma de reconhecimento, do reconhecimento de algum valor, expresso ou não em uma pessoa ou em um grupo de pessoas. Segundo Merquior, na antiguidade clássica européia a idéia de legitimidade em geral tinha conotação de legalidade, daquilo que está de acordo com alguma lei ou documento<sup>26</sup>, embora exista o relato de Xenofonte (*Memorabilia*, IV, 4) no qual Sócrates afirma que o que era legal era também justo (MERQUIOR, 1990, p. 2). Segundo Merquior,

“o conceito de legitimidade se aproxima decisivamente da experiência do poder. Na verdade, a emergência da legitimidade como questão política foi ocasionada pelo colapso do regime de governo direto no mundo antigo, podendo ser atribuída, em grande parte, à substituição da democracia direta da *ágora* e do governo pessoal dos tiranos locais pela autoridade imperial. Assim, o uso medieval do termo *legítimo* para designar os detentores do poder reflete uma longa familiaridade com o poder de representação dos imperadores e dos papas. A necessidade prática de justificar tais delegações d autoridade naturalmente estimulou a análise teórica da validade do poder, ou da legitimidade” (MERQUIOR, 1990. p. 2).

Já na Idade Média, legitimidade significa aquilo que está de acordo com os costumes, independente do que está postulado na letra da lei, mas principalmente,

---

<sup>26</sup> Como por exemplo, o reconhecimento de inimigos oficiais (que, diferentes de saqueadores e piratas, assinavam tratados).

“o direito e a filosofia medievais constituíram a noção da legitimidade como *qualidade do direito ao governo*. Também introduziram a idéia de que o consentimento é um elemento integrante do poder legítimo” (MERQUIOR, 1990, p. 3).

Além disso, a legitimidade como conceito especificamente político é primeiramente formulado, segundo Merquior, por Guilherme de Occam na primeira metade do século XIV, que definia legitimidade como um fenômeno governamental baseado no consentimento (ou seja, “o velho argumento medieval (...) no qual aquilo que atinge a todos deve ser aprovado por todos”- MERQUIOR, 1990, p. 3), e com o advento do estado moderno constitucional, a legitimidade por consentimento coletivo passa a ser o substrato do discurso que justifica a representação racional-legal dos estados modernos, sempre associados à idéia de autoridade legítima (MERQUIOR, 1990, p. 3).

Esse tipo de legitimidade política, moderna e européia, não mais reconhece mais apenas o sangue como fonte de pertencimento à sociedade, abrindo lugar principalmente para a adesão racional voluntária da coletividade sob comando de governantes<sup>27</sup>.

Contemporaneamente, Cromatie argumenta que legitimidade é o fenômeno que ilustra como “todos os governos respaldam-se, pelo menos em parte, na cooperação dos governados (...) e invariavelmente precisam lidar com um aparato cultural existente, por meio de administradores e instituições que garantam obediência sem a utilizar mecanismos de torças por interesse ou punições. Para isso deve haver *motivos para obedecer*” (CROMATIE, 2003, p. 93, tradução própria). Similarmente, Heywood afirma que legitimidade tende a ser observada como um principal racional ou moral, significando essencialmente “aquilo que é correto” e que confere “um caráter autorizativo ou conectivo a uma ordem ou comando, transformando assim o poder em *autoridade*” (HEYWOOD, 2000, p. 29)<sup>28</sup>.

Segundo Weber, “a legitimidade deve ser considerada apenas uma probabilidade” e afirma que situações diferentes trazem motivações diferentes para se obedecer:

---

<sup>27</sup> Tal postura política surge principalmente no contexto da contestação das classes burguesas à hereditariedade das monarquias absolutistas.

<sup>28</sup> Segundo Heywood, a diferença entre legalidade e legitimidade é que a legalidade não garante que o governo é respeitado ou que os cidadãos se sintam obrigados a obedecer (HEYWOOD, 2000, p. 29).

“dependendo da natureza da legitimidade pretendida diferem os tipos de obediência e do quadro administrativo destinado a garanti-la” (WEBER, 1999a, p. 140). Ele traça, portanto, *três tipos puros de dominação legítima*, sendo o último, racional-legal, típico das individualidades históricas européias, enquanto os demais, carismático e tradicional, tendem a ser universais na história da humanidade:

“[A dominação] de caráter *racional* é baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação legal. [A dominação] de caráter *tradicional* é baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade. Por fim, [a dominação] de caráter *carismático* é baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas. No caso da dominação baseada em estatutos, obedece-se à ordem *impessoal*, objetiva e legalmente estatuída e aos *superiores* por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito da vigência delas. No caso da dominação tradicional, obedece-se à *pessoa do senhor* nomeada pela tradição e vinculada a esta, em virtude da devoção aos hábitos costumeiros. No caso da dominação carismática, obedece-se ao *líder*, carismaticamente qualificado como tal, em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplo dentro do âmbito da crença nesse seu carisma” (WEBER, 1999a, p. 141, destaques no texto original).

Weber argumenta, contudo, que os três tipos puros de dominação legítima nunca apresentam-se de forma ideal na realidade, variando em grau de intensidade, e tampouco revelam-se de forma isolada (muitas vezes, dois ou mais tipos ideais aparecem sobrepostos). Segundo suas definições, a “dominação (...) pode basear-se nos mais diversos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes a fins” (WEBER, 1999a, p. 139). Desta forma, as relações de poder como dominação legítima ocorrem no âmbito subjetivo das crenças, por meio dos quais se perpetuam no tempo. No âmbito político da existência de estados, é por meio da dominação que se institui e se estabiliza a diferença entre governantes e governados.

Desta forma, na discussão geral sobre legitimidade pode-se priorizar um enfoque psicológico (CROMATIE, 2003), que observa a postura e as motivações do indivíduo ao delegar posições e instrumentos de poder a um governo, ou um enfoque empírico-social (LEVY, 2004), que observa o comportamento de adesão ou não da coletividade a tal governo.

No primeiro caso, que localiza a legitimidade principalmente nas motivações dos indivíduos, o fundamento da legitimidade é a *crença*<sup>29</sup> - especificamente, a “crença nas justificativas dos governantes” (MERQUIOR, 1990, p. 6). Na segunda abordagem, que observa comportamentos coletivos de adesão, verifica-se mais o que Merquior denomina “legitimidade-poder”<sup>30</sup>, como a credibilidade de um governo em recorrer ao apoio das bases, e tais bases são mais críticas e questionadoras (o que elimina a perspectiva de autoridade da relação, restringindo-a, de fato, à esfera exclusiva do poder). Tal relação não elimina a crença, ou o “acreditar”, mas trata-se de um natureza diferente de crença – não de “fé cega”, mas sim de “expectativa e anuência” (MERQUIOR, 1990, p. 8).

Merquior afirma que Max Weber, sendo a principal referência da legitimidade como crença, aborda principalmente a perspectiva dos governantes em sua própria legitimidade (direito de mandar), e menos a perspectiva dos governados em voluntariamente submeter-se<sup>31</sup> (dever de obedecer - MERQUIOR, 1990, p. 7).

Assim, a abordagem da legitimidade como crença pode ser considerada menos democrática, porque menos questionadora, do que a abordagem da “legitimidade-poder” (cujo precursor fundamental é Jean-Jacques Rousseau, o maior expoente da *autoridade*

---

<sup>29</sup> Merquior afirma que a crença é “o próprio fundamento lógico do componente de confiança” nos governos.

<sup>30</sup> O autor localiza na sociologia contemporânea os principais autores desta abordagem, citando principalmente Arthur Stinchcombe (STINCHCOMBE, 1968) e Roderick Martin.

<sup>31</sup> Talvez porque, na própria metodologia weberiana, as relações de poder e dominação sejam probabilísticas, e é mais provável, em pensamentos políticos europeus, herdeiros de processos de secularização, encontrar justificativas mais fortes para o direito de mando do que para o dever de obediência.

*legítima*, segundo Merquior). A interpretação que Merquior faz da idéia de legitimidade rousseauiana ressalta a *validade* do poder, pressupondo a legitimidade como algo normativo (MERQUIOR, 1990, p. 10). A idéia de democracia em Rousseau estaria, nesta perspectiva, na confecção das leis, mas não necessariamente da ausência de relações de poder administrativo ou de governo (embora, de fato, ela exclua a existência de estado).

### ***Outras concepções de poder, dominação e legitimidade: breve comparação entre cenários europeus e ameríndios***

*Poder*, nesta tese, está concebido fundamentalmente pela definição weberiana que o caracteriza como *capacidade de alterar o comportamento alheio independente de sua vontade*, ou em poucas palavras, como *possibilidade de imposição*. Contudo, Weber considera o conceito de *dominação* sociologicamente mais preciso do que o de poder, pois segundo ele, “o conceito de poder é sociologicamente amorfo [uma vez que] todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem colocar alguém em condições de impor sua vontade numa situação dada” (WEBER, 1999a, p 33).

O conceito de dominação em Weber é intimamente associado ao conceito de *autoridade* e definido como a *probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo* (WEBER, 1999a, p. 33), além de ser mais previsível e estável no tempo.

Ou seja, pelo fato de envolver a crença e a submissão voluntária, a situação de dominação é mais forte e duradoura do que a situação de poder. Tal diferença é também apontada por Thomas Hobbes ao diferenciar poder e autoridade (HOBBS, 2008, capítulos X, XVII e XVIII).

O poder na perspectiva weberiana estrutura-se, segundo Bendix, em três bases diferentes: *constelações de interesses*, ligadas a mercados e estamentos; *autoridade estabelecida*, de onde derivam os três tipos puros de dominação legítima; e *liderança*, que expressa as qualidades extraordinárias de uma dada pessoa e a identificação com

seus seguidores. Assim, pode-se inferir que, no caso ameríndio do chefe tupinambá e no caso do grande legislador rousseauiano, é possível que não exista necessariamente o fenômeno da legitimidade *strictu sensu*, e sim da liderança.

Nesse sentido, no modelo de Rousseau, por exemplo, o legislador sequer tem poder de decisão (está em posição estritamente consultiva, para que nenhuma desigualdade social seja institucionalizada) e há legitimidade racional-legal no que tange à vontade geral e às leis racionais da comunidade.

No que se refere às sociedades ameríndias analisadas, embora dominação possa ser considerada uma probabilidade de haver estabilidade política, pois permite que se perpetue as relações de mando e obediência e uma organização social com algum grau de verticalidade - sempre no mesmo sentido - entre os membros (WEBER, 1999 a, p. 33)<sup>32</sup>, este pode ser o caso dos incas, mas não dos tupinambás, como será descrito pela análise dos estudos de Fernandes (FERNANDES, 2006) auxiliado por Fausto (FAUSTO, 1992; 2005) e Clastres (CLASTRES, 2003). Novamente, aqui reside o foco da tese nos tipos de legitimidade, pois se a dominação faz sentido no *Tahuantinsuyu*, no caso dos Tupinambá, não necessariamente.

Em termos gerais, portanto, *poder* pode ser definido de forma ampla como qualquer capacidade de se produzir efeitos (LUKES, 1980). *Poder social*, exclusivamente entre seres humanos, é definido por Max Weber como capacidade de modificar o comportamento do outro independente da sua vontade (“poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade em uma relação social mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” - WEBER, 1999a, p.33). *Dominação*, por vez, sendo a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo” (WEBER, 1999a, p. 33), estabelece uma estrutura mais duradoura para relações de mando e obediência.

Segundo Hobbes, o poder é inato à natureza humana:

---

<sup>32</sup> Leituras mais detalhadas sobre o conceito de poder e suas formas derivadas ou semelhantes são desenvolvidas no capítulo 4 desta tese, e em LUKES, 1978.

“o poder de um homem universalmente considerado consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser *original* ou *instrumental* (...) e poder natural é a eminência das faculdades do corpo e do espírito – extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloqüência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte” (HOBBS, 75-76).

E para Clastres, contudo, trata-se de algo intrínseco à sociedade e não ao ser humano, ou seja, a origem do poder é relacional e não inata:

“O poder político se dá somente em uma relação que se resolve, definitivamente, numa relação de coerção. (...) A verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência<sup>33</sup>” (CLASTRES, 2003, p. 27).

Assim, Pierre Clastres afirma que o poder é inevitável e intrínseco à sociedade, mas não ao indivíduo, ou à natureza humana. Desta forma, a dominação do senhor sobre o escravo descrita por Hegel, na qual a “potência absoluta” ocorre no momento em o escravo se reconhece como tal (HEGEL, 2005, pp. 150-151), não seria, portanto, um universal verificável em todas as sociedades, mas sim um potencial que pode ou não ser desenvolvido por cada cultura.

Na leitura de Clastres, os membros de sociedades tribais ameríndias não ingressam na consciência de si como escravos, e portanto não conferem poder coercitivo ao chefe e não ingressam em relações de mando e obediência por escolha ou intuição de que tal relação social de dominação tiraria a liberdade de todos os sujeitos (CLASTRES, 2007, caps. 1, 2 10 e 11).

---

<sup>33</sup> Supõe-se que Clastres também sugere que a ameaça do uso efetivo da violência esteja incluída em sua definição.

Nesse sentido, a política para Clastres não é necessariamente a atividade onde se verifica relações de poder coercitivo, mas antes, a atividade que organiza indivíduos em grupos ou sociedades, com ou sem relações de poder. Assim, pode-se verificar uma semelhança desta postura com a definição de política de Hannah Arendt:

“os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que se pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras. Nessa forma de organização, a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos os homens.

Arendt, inspirada pelos ideais da democracia ateniense, cujo alicerce exclusivo é o uso da razão (desprezando laços afetivos e de parentesco), caminha junto a Clastres em um aspecto: ao afirmar que a política baseia-se na pluralidade dos seres humanos e que trata da convivência entre diferentes (ou seja, a convivência é resultado da harmonização dos conflitos). Contudo, diverge completamente dele ao considerar os laços familiares antagônicos à esfera política e vai além dele ao defender que a política, além de ser uma arte de se organizar harmonicamente a coletividade por meio da palavra, tem a liberdade como seu sentido e razão de ser (liberdade, inclusive e principalmente, dos laços de parentesco - ARENDT, 2004, p. 22 e p.38).

A questão central desta tese, porém, diz respeito às formas de poder e se as sociedades estão divididas institucionalmente ou não entre governantes e governados. Mais profundamente, observa-se de cada modelo de sociedade a divide ou não relações institucionais de mando e obediência. Em suas obras, Clastres afirma que existia entre as sociedades tribais indígenas das Américas (tanto na América do Sul quanto na América do Norte) a distinção de chefia, mas que os chefes eram desprovidos de autoridade, de poder de mando e de meios coercitivos.

Nos cacicados (que não são objetos desta tese, mas são considerados por autores como Murra, Roosevelt, Fausto, e entre outros, como possíveis transições de sociedades

tribais para estados) por vez, já havia relação de mando e obediência, mas a coerção se dava por argumentos simbólicos e espirituais e em geral, não necessariamente pelo uso dos meios de violência (algo que já ocorria no caso do *Tahuantinsuyu* inca). E nas sociedades tribais, por fim, estima-se que embora também existisse a posição de chefia, não havia poder coercitivo nem pela ameaça em palavras, nem pelo uso da força (FAUSTO, 1992; SAHLINS, 1983).

Lima e Goldman, ao analisarem a questão do poder em sociedades indígenas, apontam para a possibilidade de uma generalização sobre um possível “ser das sociedades indígenas” (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p.10), mas desta forma, excluem-se os Andes e as sociedades circuncaribenhas, ou “uma antropologia política geral proposta por Clastres”, na qual o poder é relativizado em dois sentidos: 1) não necessariamente o poder é inerente à natureza humana; e 2) nem todo poder é coercitivo (ele pode ser uma capacidade individual reconhecida pelos demais e exercida pelo bem da coletividade).

Assim, ao problematizar a questão do poder e da coerção, as duas grandes perguntas da antropologia política de Clastres são: 1) o que é poder político?; e 2) como e por que se passa do poder político não-coercitivo para o poder político coercitivo? (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p.10; CLASTRES, 2003, p. 38).

“a questão do poder encontra-se no cerne da própria constituição do pensamento antropológico, exprimindo-o antes de tudo por meio de um grande divisor que separa as sociedades propriamente políticas e mais evoluídas – baseadas na associação contratual entre indivíduos livres vivendo sobre um território e consentindo em transferir sua soberania, sob a forma de representação, para um poder central, o Estado<sup>34</sup> - daquelas sociedades arcaicas, selvagens ou primitivas,

---

<sup>34</sup> Tal descrição é bastante precisa para caracterizar o modelo contratual moderno e vários aspectos dos modelos contemporâneos de inspiração européia, contudo, reduz a esse modelo historicamente situado e específico a definição de sociedade política, que o antecede e transcende já na Grécia Antiga. O uso dos termos “evoluída” e “primitiva” pode ter, possivelmente, conotação irônica, dado que no pensamento antropológico é possível localizar vários autores, entre eles Boas e Barth, que atribuem às sociedades “primitivas” um grau de complexidade simbólica, ainda que não tecnológica, que os retira do eixo linear de adjetivos “primitivo/evoluído” (BOAS, 1966; BARTH, 1969). Os autores afirmam que “a oposição proposta por Henry Maine desde 1861 entre o *status* e o *contrato* coincide em todos os pontos com aquela entre sociedade sem Estado e sociedades com Estado”, sem considerar outras formas de configuração

que se articulam do status previamente definidos por relações de sangue e que, na ausência de todo poder centralizado, exercem sua autoridade de forma direta (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p. 11).

Nesta perspectiva, Lima e Goldman atribuem ao *estado* um necessário vínculo à racionalidade (diferente de antropólogos e arqueólogos como Service e Steward) e de poder (diferente de concepções democráticas e igualitárias de estado, como o modelo rousseauiano, por exemplo). Este tipo de configuração política respalda principalmente as noções de legitimidade estabelecidas por Hobbes (2008), Locke (2006), Weber (1999b) e autores contemporâneos da teoria política como Levi (LEVI, 1996). Mas o intuito de autores como Clastres é observar a antropologia como área de conhecimento que isola o político e a política de suas análises e objetos de estudo e a faz dedicar-se às denominadas “sociedades sem Estado, articuladas por relações de parentesco” (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p.11), em geral referindo-se a sociedades tribais.

Segundo Clastres, o poder do líder ou chefe indígena em sociedades tribais não é político. Trata-se de uma forma de micro-poder em sociedades de pequeno porte onde não há diferenças entre governantes e governados, não há monopólio da violência física, e o reconhecimento das capacidades do chefe em promover a paz não se cristaliza em uma relação de dominação. Dentro das categorias de Weber, possivelmente a que mais se aproxima à situação de chefia nas sociedades tribais de cultura tupi seria a dominação carismática, ainda mais no que diz respeito aos xamãs nômades que prega em várias localidades e muitas vezes lideram as peregrinações em busca da “Terra sem Males”. Os “poderes privados” entre pai e filho ou entre marido e esposa (s) não se configuram como poder político, mas talvez possam ser exemplos de dominação tradicional, como obediência a regras estabelecidas pelos costumes da sociedade como um todo.

---

política ocidental, como assembleias atenienses, por exemplo, que não se encaixam perfeitamente na idéia de contrato, e tampouco as configurações medievais encaixam-se no espectro das sociedades de status (portanto, sem Estado). A concepção de Estado de Lima e Goldman parece ser a de Estado nacional, e desta forma, é mais restrita do que a de arqueólogos e antropólogos menos recentes como Elman Service e Julian Steward, utilizam o termo estado para designar “sociedades primitivas” (SERVICE, 1962; STEWARD, 1946).

O caso dos incas, por outro lado, desafia essas delimitações conceituais e disciplinares porque possui tanto elementos fortes de parentesco, quanto elementos capazes de fazer paralelo a estados imperialistas em termos de resultados expansionistas e tributários, formato institucional hierarquizado e ampliação territorial, mas com um tipo de centralização e expansão que capilarizavam o *Tahuantinsuyu* pelo vasto território andino pela crença e pelos mecanismos de parentesco e devoção espiritual<sup>35</sup>, como será detalhado no capítulo 3 desta tese.

### ***Visualização do conceito de poder e suas gravitações***

Em sua narrativa sobre violência, Hannah Arendt inicia seus argumentos citando a definição de Wright Mills (“toda política é luta pelo poder; e a forma máxima de poder é a violência” – ARENDT, 1996, p. 35, tradução própria) como eco das palavras que Max Weber usa para definir estado como “relações de mando entre seres humanos baseadas em violência legítima, ou alegadamente legítima” (ARENDT, 1996, p. 35, tradução própria). Arendt afirma que, nessa linha de raciocínio, a essência do poder é a eficácia do comando.

Ao analisar o fenômeno da legitimidade, Merquior, baseado em argumentos e Roderick Martin, afirma que há uma variedade de possíveis situações de poder, nas quais, em geral, há “padrões de dependência assimétricos”, baseados na “diferença de capacidade de controlar o acesso aos recursos desejados. Em segundo lugar, “a maior ou menor possibilidade de saídas para os subordinados, de onde decorrem várias configurações de poder possíveis, em um quadro geral que seria o seguinte:

- a) A dependência muito assimétrica, associada à facilidade de saída, propicia a *coerção* de parte dos superiores;
- b) A dependência excessiva sem nenhuma saída facilmente acessível induz, em princípio, à *autoridade* não coercitiva, porque a possibilidade de fuga torna a

---

<sup>35</sup> Tais crenças e mecanismo de parentesco são concebidos por Lima e Goldman como “mediações de exogamia e totemismo típicos de sociedades primitivas” (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p.12).

coerção ineficaz ou muito penosa, ao passo que os subordinados normalmente preferem esquivar-se da coerção;

- c) A dependência menos acentuada, com dificuldades de saída, convida ao exercício da *influência*, pois, por um lado, o desnível de poder entre os superiores e os subordinados não é tão grande, e por outro lado, os subordinados tenderão a permanecer na mesma situação, tornando assim possível o surgimento de uma configuração transacional de poder;
- d) Enfim, se a dependência não apresentar assimetria acentuada, e se houver saída disponível, surgirá uma situação na qual o poder tenderá a assumir a forma de *autoridade baseada no livre consentimento*.

(MERQUIOR, 1990, p. 9, destaques no texto original)

Assim, pode-se ilustrar o quadro geral de Merquior como um eixo linear no qual a crença, como resultado da livre vontade e da reflexão racional, torna-se mais forte dependendo da situação de poder:

**Coerção → Autoridade não-coercitiva → Influência → Autoridade baseada no livre consentimento**

Figura 2: Eixo de Relações de Obediência (elaboração própria)

A autoridade na descrição de Merquior, portanto, pode aparecer de duas formas: no sentido de mando e obediência (“autoridade não-coercitiva”), ou no sentido de ação coesa baseada em valores considerados válidos ou superiores por parte dos que seguem ou concordam com a ação (“autoridade baseada no livre consentimento”). Segundo Yves Simon, autoridade define-se como “o poder responsável por unificar uma ação comum por meio de regras que incluem, conectam e atingem todos” (SIMON, 1980, p. 48, tradução própria) ou como “o que fornece a uma comunidade a capacidade de unificar suas ações” (SIMON, 1980, p. 50, tradução própria).

De forma semelhante ao quadro geral de Merquior, o diagrama elaborado por Stephen Lukes (reproduzido abaixo) mostra várias formas de relações de mando e obediência em diferentes graus (LUKES, 1980, p. 27). Segundo Lukes, toda relação de poder implica conflito de interesses, ou seja, os agentes relacionam-se em posições desiguais e

dicotômicas de opressão, exploração ou dominação. Já a influência, nesta leitura, pode existir sem conflito de interesses. Quando sobreposta ao poder, onde se localiza a manipulação, por exemplo, mostra intenções claras de mando, mas de uma forma na qual esta intenção é velada.

Assim, nos modelos apresentados por Merquior e Lukes, a autoridade existe tanto como relação de poder quanto de influência. O uso do termo *influência*, já utilizado por Robert Dahl em várias obras para descrever cenários de pluralismo (DAHL, 1976;1997), é algo que torna mais específica uma relação que muitos autores tomaram como adjetivo do termo poder ao refletirem sobre o assunto (como por exemplo, uma forma de poder não-coercitivo ou sem questionamentos) (PLATÃO, 2003; WEBER, 1999a, p. 188; ARENDT, 2004; SIMON, 1980; CLASTRES, 2007).

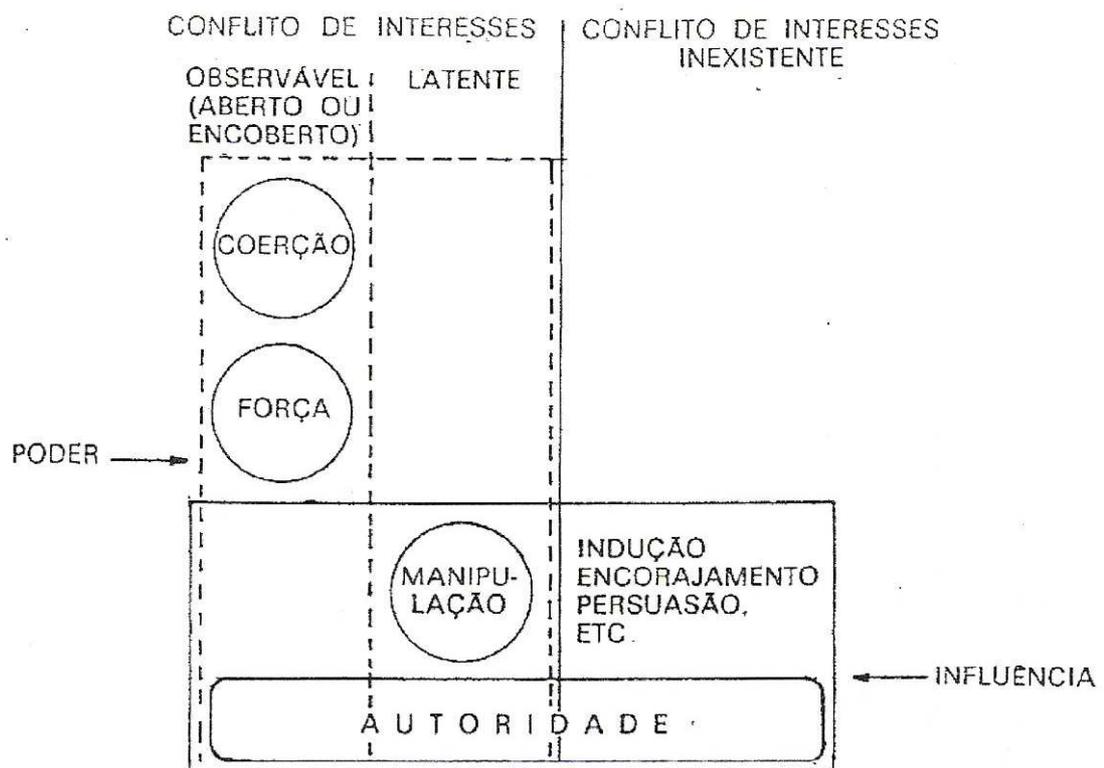


Figura 3: Diagrama de relações de poder, influência e autoridade (LUKES, *O Poder: uma visão radical*, 1980, p. 27)

No que se refere a relações sociais de desigualdade, ao estudar o sistema de castas na Índia como contraponto ao *ethos* moderno europeu, Louis Dumont discorre sobre a hierarquia como algo inevitável às sociedades humanas:

“Para o senso comum moderno, a hierarquia é uma escala de *ordem* que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores. A ‘hierarquia militar’, construção artificial de subordinação progressiva do comandante-em-chefe ao soldado, pode servir como exemplo típico. (...) no sentido original do termo, trata-se de uma gradação religiosa. É o sentido que conservamos, tornando-o um pouco mais preciso. Admitiremos que, sendo deixada de lado toda a idéia de ordem, a perspectiva religiosa ordena uma classificação dos seres segundo seu grau de dignidade. (...) Definiremos então hierarquia como princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação a esse conjunto. Ficando entendido que, na maior parte das sociedades, é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa (DUMONT, 1997, p. 118).

É precisamente esse tipo de superioridade e gradação com base na superioridade espiritual ou religiosa que define os cacicados sul-americanos, que não são objeto desta tese, mas marcam a primeira divisão estrutural entre chefe e sociedade dentre os ameríndios pré-coloniais segundo especialistas como Roosevelt, Fausto, Clastres e Murra (ROOSEVELT, 1992; FAUSTO, 2005; CLASTRES, 2003; MURRA, 1984).

Dentre as sociedades tribais tupinambá, por vez, o reconhecimento da maior dignidade do chefe (capacidade de harmonizar conflitos, dom da palavra e generosidade) não tem como consequência a instituição de uma posição de mando, não confere privilégios de detenção do poder coercitivo, mas o reconhecimento da capacidade de transmitir valores superiores que promoviam coesão social, de fato, existia.

No caso de teorias políticas modernas européias, são a segurança e a salvaguarda da vida de cada membro da sociedade (e de suas propriedades privadas nos modelos liberais) que garantem a legitimidade do estado nacional e/ou do governo civil. Os

membros da sociedade terão suas vidas e suas liberdades protegidas de ataques externos e internos pelo estado<sup>36</sup>, ou pelo respeito às leis no caos de governos civis.

Esta lógica, contudo, não faz sentido nas culturas tupinambá. Primeiro, porque os próprios membros da tribo têm direito de saquear os bens do chefe, segundo Clastres, como forma de manter um equilíbrio igualitário e evitar que a posição de chefia extrapole para acúmulo de bens materiais e monopólio de meios coercitivos, além de ser um teste para a virtude de generosidade. Em segundo lugar, porque apenas mulheres e crianças devem ser “protegidos da morte violenta”, uma vez que ela é precisamente o que promove o ritual de afirmação da tribo contra o inimigo, e também é ela que confere aos guerreiros suas virtudes de bravura e conseqüente respeito dos membros da sociedade.

Portanto, como será descrito no capítulo 4, os estudos antropológicos indicam que não havia nestas sociedades o interesse de eliminar a morte violenta da vida social (CLASTRES, 1988, 2006; FAUSTO, 1992).

Porém, é possível que nem os tupinambás escapem ao argumento da hierarquia proposto por Dumont, que não trata de hierarquias entre pessoa, mas fundamentalmente de *hierarquias entre valores* que norteiam as práticas sociais:

“o homem não apenas pensa, ele age. Ele não tem só idéias, mas valores. Adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre os valores. Adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre os valores, uma certa hierarquia das idéias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social” (DUMONT, 1997, p. 67).

Segundo Dumont, o valor estabelece superioridades e inferioridades não diretamente entre pessoas, mas entre motivações e ações humanas. Dentro desta proposta interpretativa de Dumont, portanto, mesmo em sociedades onde não há poder coercitivo

---

<sup>36</sup> Esta questão está bastante clara no modelo hobbesiano, cuja primeira lei natural que baseia a existência e todas as leis positivas promulgada pelo estado civil é buscar a paz e segui-la (HOBBS, 1993,1995; POGREBINSCHI, 2003).

entre seus membros, há valores considerados superiores, como a generosidade do chefe tupinambá, por exemplo.

Assim, Louis Dumont analisa menos os conteúdos dos valores e mais suas posições na escala de cada cultura, sem fazer uma diferença crucial entre poder e autoridade. A hierarquia seria, portanto, inerente a qualquer sociedade humana, não necessariamente entre seres humanos, mas dentro das escalas de valores introjetada por cada sujeito que integra a comunidade política.

Isso, porém, não exclui a possibilidade da hierarquia poder estar personalizada ou representada em pessoas ou forças. No *Tahuantinsuyu*, por exemplo, antepassados mortos são considerados superiores a pessoas vivas, e forças da natureza, superiores à humanidade, e o *Sapa Inca*, superior a todos os membros da sociedade tanto por descender de antepassados nobres, quanto por ter acesso privilegiado às divindades do mundo natural.

No estado nacional europeu, por vez, dentro dos argumentos de Dumont, se há valor, há desigualdade, e portanto, a hierarquia é inevitável por ser uma condição necessária à organização social.

Em contraposição às estruturas do estado nacional racional-legal, cujos alicerces objetivam o controle e a previsibilidade, as sociedades ameríndias estão mais à mercê da imprevisibilidade da vida e da natureza, com relações de distinção baseadas no carisma. A tradição existe, e pode até ser interpretada como referência que promove algum tipo de controle, por meio do qual, pelos ritos religiosos, se busca fins específicos como abundância de alimentos, paz familiar e condições climáticas amenas.

A definição de carisma como algo extracotidiano, uma novidade que traz magia à vida social era permanentemente reafirmada pelo contato do *Sapa Inca* com divindades e forças da natureza, além do vínculo de reverência com os antepassados.

A imprevisibilidade das forças naturais e dos humores dos antepassados, que cotidianamente deveriam ser agradados, levava as capacidades e méritos do Cuzco a um nível de superioridades reconhecida e pretensamente inquestionável. As regras de

sucessão baseadas na bravura e competência guerreira também exigiam demonstração de carisma, de algo além do comum e ordinário.

Dentro do diagrama de Lukes, a dominação definida por Weber está na área de autoridade coberta pela região das relações de poder (definido como capacidade de alterar o comportamento do outro independente de sua vontade), mas pode caber também na esfera da manipulação.

A área que sobrepõe influência e autoridade pode também abarcar a definição de dominação carismática, onde não há conflito de interesses e enfatiza-se o caráter voluntário da ação, sem conflitos entre a vontade de quem manda e a vontade de quem obedece. Todas essas hipóteses podem ilustrar as relações entre os membros do *Tahuantinsuyu*.

Weber, contudo, ao descrever relações de mando e obediência, denominadas por ele de relações de dominação, observa as posições superiores e inferiores como “posições de autoridade” e “posições de submissão” (WEBER, 1999a, cap. III). A relação de dominação caracteriza-se pela submissão voluntária, justificada pela crença na superioridade de quem manda (“certo mínimo de vontade de obedecer, isto é de interesse externo ou interno na obediência” – WEBER, 1999a, p. 139).

Clastres diria, porém, que no caso das sociedades tribais ameríndias, não se trata de uma relação de mando e obediência, e portanto, não é uma relação de dominação. O sentido dos vetores entre o chefe e os membros da tribo enfatiza a aceitação das palavras e atos do chefe por parte do grupo, colocando-os na posição ativa, e não a emanção do chefe como determinante da relação. A categoria weberiana de carisma é adequada para se observar a figura do chefe indígena tribal descrito por Clastres, para a categoria de dominação carismática, não.

Assim, dentro do diagrama de Lukes, a chefia tribal indígena pode estar, no máximo, na área de influência que não se sobrepõe a autoridade nem a poder. Seriam as relações de encorajamento, indução e no máximo, persuasão como formas de solucionar conflitos e harmonizar as relações dentro dos grupos.

Como categorias gerais em relação às organizações políticas, nem *poder* nem *autoridade* apresentam-se como universais para descrever o estado ou o governo racional europeu, o *Tahuantinsuyu* ou as sociedades tupinambá. Poder e autoridade enquadram-se apenas nos casos de estado racional-legal e do *Tahuantinsuyu*.

A legitimidade, porém, pode descrever as quatro realidades analisadas, se referir-se *latu sensu* ao reconhecimento e à aceitação de determinada referência social ou política, esteja ela dentro de uma hierarquia formada por pessoas (como é o caso dos governantes do estado nacional racional legal e representativo, e também dos Incas) ou não (como é o caso do grande legislador rousseauiano e dos Tupinambás).

Assim, o presente capítulo tratou da estrutura metodológica e esclareceu o conceito de legitimidade com o intuito de estabelecer o caminho que os próximos capítulos irão percorrer ao descrever os objetos da tese (modelos racionais-legais de estado, o *Tahuantinsuyu* e a sociedade Tupinambá). A idéia foi, portanto, delimitar os pontos de tangência e as diferenças entre os tipos ideais analisados no que tange à questão da legitimidade. O próximo capítulo descreve, portanto, tanto modelos teóricos quanto modelos históricos de estado nacional, demonstrando que a racional-legalidade permite a legitimidade tanto de organizações que dividem governantes e governados (como os estados nacionais históricos da Europa e o modelo hobbesiano), quanto daquelas que os sobrepõem (como o modelo de Rousseau).

*Estados e nações são um salto da imaginação.*

***Christopher Borgen***

## CAPÍTULO 2 – FORMAS RACIONAIS-LEGAIS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA EUROPA MODERNA

### *Considerações Preliminares*

Este capítulo descreve a lógica da racional-legalidade, fenômeno típico do imaginário europeu. Por meio da racional-legalidade, observa-se a estrutura e os critérios de legitimidade de modelos históricos e teóricos de estado nacional moderno de origem européia, considerando os elementos comuns que constituem diferentes modelos de estado racional-legal. Na maior parte da literatura em teoria política moderna, seja apenas na forma de constatação, ou na forma de proposta de tal estrutura, pode-se observar os seguintes elementos:

1. Monopólio *legítimo* dos meios de violência;
2. *Território* definido por fronteiras militarmente protegidas;
3. *Soberania*, significando o poder supremo da coletividade sobre si mesma, mediado por leis impessoais e sistemas secularizados de representação que, em tese, expressam a vontade da sociedade, a mantém coesa e a defende militarmente;
4. *Legitimidade racional-legal*, que materializa a vontade dos governados por definir que o vínculo entre estado e os governantes representam a vontade dos governados, e materializam-se por meio de cultura escrita, burocratização e leis positivas que institucionalizam estes valores, incluindo regras de sucessão racionalmente definidas;
5. *Povo*, categoria que atribui valor de identidade à população e formalmente cria uma área de igualdade<sup>37</sup> nacional, sobreposta a uma população de pequena (no modelo Rousseauiano), média (no modelo de Montesquieu) ou larga escala (na maioria dos demais modelos, como o de Maquiavel, Hobbes e Locke);

---

<sup>37</sup> Categoria instituída por Alessandro Pizzorno (PIZZORNO, 1975).

6. Viabilização de tal estrutura por meio de *tributos* (essa questão é visível principalmente em Maquiavel, Thomas Hobbes, liberais clássicos e Max Weber, e também em La Boétie, Rousseau e Marx, embora nesses últimos, não como proposta e sim como descrição de uma realidade a ser superada), cuja finalidade é justificada de forma racional-legal como uma troca proporcional entre delegação de poder de destruição a um órgão racional monopolizador, por um lado, e financiamento deste órgão em troca de segurança pública e garantia da paz, por outro.

Dentre todos esses elementos, esta tese analisa o *monopólio legítimo dos meios de violência* como categoria a ser testada por semelhança com os incas e por contraste com a sociedade tribal Tupinambá nas interpretações de Ramírez e Fernandes.

### ***Conceitos fundamentais***

*Estado*, como conceito amplo, designa nas palavras de Max Weber, *uma instituição que detém o monopólio legítimo dos meios de violência*, e é no adjetivo *legítimo* que residem as justificativas para a existência desta estrutura. A narrativa de Max Weber diz precisamente o seguinte:

“a uma associação de dominação denominamos associação *política*, quando e na medida em que sua subsistência e a vigência de suas ordens, dentro de determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo mediante ameaça e aplicação de coação física por parte do quadro administrativo. A uma *empresa com caráter de instituição política* denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes” (WEBER, 1999 a, p.34, destaques no texto original).

Outra definição ampla de estado, contudo, pode designar simplesmente uma estrutura que salvaguarda as leis regentes de determinada sociedade, sem necessariamente necessitar de meios coercitivos (ROUSSEAU, 2006, Livro I). Alguns autores como

Pierre Clastres, contudo, ao descreverem este tipo de sociedade, as concebem como *sociedades sem estado* (CLASTRES, 2003) ou *sociedades sem poder coercitivo* (no caso do uso deste termo, há uma convergência com a proposta de Rousseau).

Na Europa, é importante destacar a diferença entre modelos históricos e modelos teóricos de estado nacional. E dentre os modelos teóricos, existem aqueles de natureza mais sociológica, como os de Max Weber e Norbert Elias, e outros de natureza hipotética, mais típicos das teorias políticas modernas abordadas neste capítulo, que buscam justificar ou criticar modelos históricos de estados recém-fundados.

Formas de organização política são também interpretadas pelos valores dos autores, como é o caso de Maquiavel, La Boétie, Hobbes, Locke, o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* de Rousseau, Montesquieu e Marx. Por fim, há modelos de natureza propositiva, fruto da especulação filosófica dos autores (como a proposta de Rousseau em *Do Contrato Social*, por exemplo).

Tanto os modelos históricos quanto os modelos teóricos de estado nacional, porém, por mais diferentes que sejam entre si, têm um ponto em comum: *a motivação de serem criados em função da guerra*.

Do ponto de vista histórico, antes do advento dos estados nacionais secularizados, a Europa da Antigüidade vivenciou formatos políticos de impérios e cidades-estados, que em alguns casos adotavam democracias diretas (FINLEY, 1998, cap. 1; MANIN, 1997, cap. 1), monarquias, ou tiranias locais (MERQUIOR, 1990, cap. 1). Nessas últimas, o poder coercitivo não era justificado, e sim imposto, enquanto as democracias e monarquias pressupunham o consentimento por parte dos governados. Quando instituiu-se o império Romano, fazia-se negociações para incorporação de governos locais, ou imposição do império nos territórios por meio de coerção.

Com o advento do período feudal europeu, uma lógica de representação e justificativa baseada nos costumes passou a conceber tanto a divisão social entre governantes e governados, quanto a existência de monopólio dos meios de violência justificada por valores cristãos. Os “governantes” tinham suas posições de comando justificadas pela idéia de que representavam a vontade de Deus (MERQUIOR, 1990, p. 2).

Com o fim do feudalismo, os processos de secularização promoveram uma ruptura entre poder político e poder eclesiástico, e a vida política passa a ser definida por justificativas racionais das relações de poder e dominação, em especial nas teorias sociais modernas (MERQUIOR, 1980, p. 3). A partir do século XIII, com renascimento, o protestantismo e as mudanças nos sistemas econômicos, estabeleceram-se novos formatos de estado que justificavam suas existências por meio de argumentos baseados na vontade *humana* (CUNHA, 2001, cap. II) e não mais divina, ou seja, na autorização racional por parte dos governados<sup>38</sup>.

As teorias políticas modernas, portanto, caracterizam-se essencialmente por seu *respaldo na razão* que funda e explica a esfera política, propondo novos modelos de governo civil. Em sua maioria, os autores modernos trabalham com a idéia de estado como instituição que detém meios de violência, embora alguns deles, como Jean-Jacques Rousseau e Étienne de la Boétie, tenham dado mais espaço à idéia de estado como viabilizador da igualdade política e de soberania do povo<sup>39</sup>, e menos à divisão entre governantes e governados, à representação política entre indivíduos e à justificação do monopólio dos meios de violência (ROUSSEAU, 2003b, cap. VI; LA BOÉTIE, 2001).

Assim, do ponto de vista teórico e valorativo, a dominação racional-legal de estados em teorias modernas não corresponde necessariamente a instituições detentoras dos meios de violência, e sim no consentimento popular, e pode, portanto, simplesmente designar formatos racionais-legais de governos civis, como propõe o modelo democrático de Rousseau.

Os modelos empíricos de estado racional-legal, porém, eram baseados na divisão entre governantes e governados e justificados pela suposta unificação dos dois estratos por

---

<sup>38</sup> Assim, o estado moderno herda a necessidade de legitimação do poder coercitivo monopolizado do período medieval, e funda uma nova ordem na qual a esfera política, separada da espiritual, caracteriza-se pelo fato dos governantes representarem a vontade *dos governados* e não do Deus cristão, ou de seres sobrenaturais ou antepassados (PITKIN, 1984, cap. 3).

<sup>39</sup> Rousseau argumenta que “sempre haverá uma diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade” (ROUSSEAU, 2006; p. 19) e que “a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 2006, p. 26).

meio da representação da vontade dos governados na figura dos governantes. Tal unificação deveria ocorrer idealmente pelo sentimento de integração de uma nação. Além disso, empiricamente, as realidades estatais europeias sempre trazem o monopólio dos meios de violência.

Historicamente, contudo, nem todo estado nacional conseguiu atingir o ideal uma nação coesa – na verdade a maioria não realiza esta meta, agregando regiões com idiomas locais e culturas específicas sem fundar uma coletividade com uma única língua e uma cultura homogênea (TILLY, cap. 1).

Assim, os modelos empíricos de estados europeus são primeiramente criados por uma lógica de representação absolutista, posteriormente modificada pelo constitucionalismo liberal (HILL, 2003; ELIAS, 2001; ANDERSON, 1985; PITKIN, 1984, cap. 2), que mantém a característica do monopólio legítimo dos meios de violência (LOCKE, 2006; MONTESQUIEU, 1996, Livro I; WEBER, 1999b, cap. VIII). Contudo, embora diferentes do ponto de vista dos fundamentos, são precisamente esses dois modelos de estado – representação absolutista secular e constitucionalismo liberal – que forjam as crenças legitimadoras do estado racional-legal europeu.

A legitimidade racional-legal de estados, tanto absolutista quanto liberal, é portanto baseada em um acordo voluntário de adesão entre os membros da sociedade, no qual idealmente, cada sujeito aceita a existência do monopólio do poder coercitivo em troca da segurança e de bem-estar geral a ser provido à população<sup>40</sup>.

A existência de governantes e governados é, assim, considerada fruto da vontade da população em submeter-se a uma minoria governante, que representa esta adesão e esta delegação do poder na forma de detentora do monopólio político dos meios de coerção.

---

<sup>40</sup> O “bem estar geral” é uma categoria ampla e historicamente modificável, determinada como exclusivamente como segurança pública no absolutismo, e como proteção da vida e da propriedade pelo constitucionalismo liberal. Gradualmente, a idéia de bem estar geral passa a caracterizar-se pela crescente ampliação de direitos políticos, civis e sociais e pela ampliação das responsabilidades do estado a partir da revolução francesa no século XVIII, da revolução industrial e da ampliação dos direitos políticos, como o direito universal ao sufrágio e à candidatura de qualquer membro da sociedade a cargos de estado independente de classe ou estamento.

Embora em modelos como o roussauniano, o estado racional-legal seja mais uma emancipação da condição humana em um tipo de socialização racional e superior ao estado de natureza (ROUSSEAU, 2006, Livro I) do que uma justificativa do monopólio dos meios de violência<sup>41</sup>, seu modelo de novo contrato social também expressa uma noção de legitimidade (mas não de dominação) racional-legal. Trata-se literalmente de uma proposta de governo civil (sendo que ele critica o formato de estado nacional europeu em obras anteriores, embora tal assunto não seja o objeto desta tese – ver ROUSSEAU, 2003).

Em termos de justificativa e legitimidade, portanto, os modelos teóricos de estado moderno na Europa não se justificam como uma imposição de elites coercitivas para explorar os demais membros das sociedades<sup>42</sup>, e sim de uma organização social eficiente que mantém-se viva e coesa, contemplando ou não o formato de monopólio legítimo dos meios de violência.

### ***O conceito de estado nacional e suas origens histórico-sociológicas***

Se a política é a atividade que organiza coletividades para a sobrevivência material de seus membros, por meio do exercício de alguma forma de poder (seja ele reconhecido e obedecido como resultado de coerção, negociação, ou adesão por crença), uma dessas formas pode ser a sociedade tribal. Se o número de membros é muito grande, outra forma pode ser a construção de cidades, que pode ou não se transformar em cidade-estado.

---

<sup>41</sup> John Locke também, nos dois tratados sobre o governo civil, intitula suas obras como teorias de governo e não de estado, enfatizando menos os meios de violência e mais os mecanismos para se manter a paz e a ordem (LOCKE, 2005).

<sup>42</sup> O modelo de Thomas Hobbes e a concepção weberiana de estado convergem para esta definição (fortemente criticada por autores como Karl Marx, por exemplo). A de La Boétie (2001) e Rousseau, por vez, concordam com a premissa de pertencimento à coletividade pela vontade, mas divergem de qualquer possibilidade de justificativa de monopólio de meios de coerção. Desta forma, o modelo ideal rousseuiano, por exemplo, é de um governo racional-legal, que discorda de um formato de estado nacional com grandes populações e vastos territórios definidos na forma de “propriedade social”, e discorda, principalmente, da institucionalização de um monopólio dos meios de violência (ROUSSEAU, 2003; 2006).

Segundo autores como Tilly, o caminho percorrido pelas culturas européias foi, a partir das cidades estados, a criação de impérios, que mais tarde degeneraram-se em um cenário politicamente fragmentário, e que posteriormente engendra os estados nacionais soberanos<sup>43</sup>.

As bases do estado nacional de origem européia são lançadas no mundo político a partir da Idade Moderna, e esta tese utiliza como referências de verificação ou refutação os pressupostos valorativos que estabelecem o estado nacional moderno historicamente: *existência ou não de monopólio dos meios de violência legitimados por uma lógica valorativa racional-legal*.

Vários outros elementos caracterizam o estado nacional, mencionados no início deste capítulo, como a existência de povo, território, soberania e tributação, mas o foco está nos valores de consentimento popular, que permitem o monopólio dos meios de violência e onde residem as *justificativas* racionais-legais.

A justificativa que legitima a existência de estados nacionais, portanto, está na defesa da coletividade em questão, unificada em um espaço geográfico delimitado. Do ponto de vista descritivo, esta coletividade, ou sociedade, está unida por laços de história partilhada, valores comuns, e idealmente, pela mesma língua, embora existam, de fato, vários estados nacionais multilingüísticos não apenas em países europeus, como também em regiões colonizadas que adotaram o modelo.

Politicamente, os estados nacionais são organizações que separam governantes e governados, e ao mesmo tempo os vincula simbolicamente pela legitimidade racional-legal da representação. Tal mecanismo de *representação política* (PITKIN, 1984, cap.

---

<sup>43</sup> Essa trajetória assemelha-se às narrativas de autores como Maquiavel, Hobbes, Hegel e Marx. Segundo Tilly, contudo, tais formas de organização política européias diferenciam-se entre si pelas dimensões, mas entrelaçam-se por existirem devido ao capital e à coerção. No Novo Mundo, cidades são caracterizadas como *centros de estados*, e o fator da urbanização é também tematizado como um elemento fundamental para definir tanto estados quanto impérios nas Américas. Assim, do ponto de vista dos formatos políticos, se as cidades, os estados e os impérios tangenciam a criação de estados nacionais na Europa, nas Américas os estudos sobre formatos políticos pré-colombianos tendem a enfocar, em geral, tipologias que diferenciam *tribos*, *clãs*, *cacicados* e *estados* (SERVICE, 1962; DIAMOND, 2005), sendo os cacicados e os estados (e na verdade o termo *estado* é usado como sinônimo de *império*) considerados as organizações sociais mais complexas dentre esses quatro grupos sociais.

1) é um fenômeno estritamente secular, criado pelo *ethos* racional-legal europeu, e significa que os governantes formalmente ocupam esta posição para efetivar a vontade dos governados, e não a crença destes em uma vontade divina ou sobrenatural, superior à vontade de cidadãos. Este pressuposto de representação da vontade coletiva é também um dos pilares do conceito de soberania (KRISTCH, 2000, cap.1).

Deste modo, em termos jurídicos clássicos, a definição mínima de Estado caracteriza-se pela existência simultânea de *povo*, *território* e *soberania*<sup>44</sup>. Por *povo* entende-se a população que partilha laços culturais e históricos comuns. Por *território*, entende-se uma área delimitada por fronteiras precisas, reconhecida e respeitada por agentes internos e externos. E por *soberania*, entende-se a afirmação do poder público daquela comunidade que habita o território, administrada por um governo e por um corpo burocrático. O fundamento da soberania é não reconhecer nenhum poder externo como maior do que seu próprio poder sobre si mesma.

O *território* é garantido por armas e tributos, e a *soberania* respalda-se na capacidade de manter-se materialmente em termos econômicos e militares, e na legitimidade racional-legal (reconhecimento do estado por atores internos e externos). O *povo* é uma categoria que atribui valor de identidade e pertencimento à população.

Se tal definição de estado for observada no sentido de separar governantes e governados, é possível concebê-la como *uma construção social onde existem governantes e governados, e onde há a institucionalização desta diferença por meio de regras de sucessão* capazes de perpetuar tal estrutura no tempo (RIBEIRO, 1998, cap. 3).

---

<sup>44</sup> Gomes Canotilho define Estado nos termos de territorialidade (definido como espaço de soberania estadual), população (definida em seu texto como “povo” ou comunidade historicamente definida) e politicidade, sendo este último associado à existência do texto escrito constitucional (GOMES CANOTILHO, 1993, p. 14). Ian Brownlie, por meio de uma perspectiva do Direito Internacional, incorpora essas mesmas idéias e define Estado como uma instituição que requer a existência de quatro elementos, segundo a Convenção de Direitos e Deveres dos Estados em Montevideu em 1933: *uma população permanente, um território definido, um governo e a capacidade de se relacionar com outros Estados* (BROWNLIE, 1998, p. 70). Alguns autores como Oppenheim (OPPENHEIM, 1955, p. 118) citam *governo* como quarto elemento obrigatório para definição de Estado, no sentido de governantes separados de governados, representando a população. Oppenheim também menciona Estados sem soberania completa (OPPENHEIM, 1955, p. 119), como é o caso de estados membros de federações e daqueles que estão sob controle de outro Estado ou de um Império.

Outras definições sociopolíticas vão ainda mais longe e o caracterizam não apenas pela separação entre governantes e governados, mas principalmente por sua natureza ligada ao poder e seu caráter coercitivo (HOBBS, 2008; WEBER, 1999a).

Do ponto de vista empírico, e no sentido de estado como instituição coercitiva, do ponto de vista histórico, Charles Tilly afirma que estados, sejam eles nacionais ou cidades fortificadas, são sempre fundados pela guerra (TILLY, 1993, cap. 3). Em termos gerais, Tilly argumenta que

“tem sido as maiores e mais poderosas organizações do mundo por mais de cinco mil anos. Definamos *estados* como *organizações que exercem coerção de forma distinta da vida doméstica dos lares e dos laços de parentesco, e que são claramente prioritários em relação a outras organizações dentro de territórios consideráveis*” (TILLY, 1993, p. 1, tradução própria).

É na mesma linha de definição coercitiva que Max Weber o concebe como “instituição que detém o monopólio legítimo dos meios de violência” (WEBER, 1999a, p. 47; 1999b, p. 525)<sup>45</sup>. Na teoria social moderna tardia, esta definição de Weber pode ser contraposta ao pensamento geral de Karl Marx. Sem desenvolver uma teoria ou mesmo um conceito de estado, Marx analisa especificamente certas causas e efeitos da existência de estados modernos na Europa (MARX, 1982), considerando-os meros instrumentos da superação burguesa contra senhores militares e cleros feudais, sem acreditar que o estado tenha autonomia alguma<sup>46</sup>.

Entendido pelo marxismo como mecanismo conseqüente da luta de classes, o estado (concebido em seu formato nacional) seria, portanto, um aparato político que defende os interesses econômicos (na forma de propriedade) da burguesia emergente. Para Marx, a legitimidade racional-legal associada a estados nacionais burgueses seria mero instrumento ideológico para justificar relações de exploração por meio de dominação

---

<sup>45</sup> Um estado como o Vaticano, por exemplo, sem exército próprio (cuja segurança é feita pela Suíça), seria uma excepcionalidade ao conceito, e trata-se de uma individualidade histórica muito peculiar pelas suas origens e pelo que representa em termos de passado imperial para toda a Europa.

<sup>46</sup> Para uma revisão contemporânea sobre as idéias de estado marxistas e weberianas, em especial no que tange à legitimidade, ver OFFE, 1984.

política. Estados históricos racionais-legais, portanto, não seriam fins da coletividade em si mesma, e tampouco sua fonte de poder (MARX, 1982; 2007).

De forma diferente, a noção weberiana de estado, *latu sensu*, não depende necessariamente de um cenário capitalista para desenvolver-se. O monopólio legítimo dos meios de violência pode, em tese, ser tanto racional-legal quanto carismático ou tradicional<sup>47</sup>. Dentro da idéia de legitimidade de estado de concepção weberiana, portanto, o corpo militar que monopoliza a violência e resguarda tal centralização de poder, apoiada em valores legítimos, pode ou não ter a natureza racional-legal específica de estados nacionais, onde também reside o quadro administrativo especificamente burocrático que viabiliza as decisões dos governantes (denominados por Weber de funcionários políticos – WEBER, 1982, cap. VIII, item 2).

Dentro de outra perspectiva sociológica, Norbert Elias se refere ao estado racional-legal em seu pleno desenvolvimento de forma historicamente mais específica do que Weber, ao concebê-lo como *estado nacional industrial*. Ao adjetivá-lo com um termo a mais, Elias contempla formas de transição do mundo feudal para o mundo moderno tanto política quanto economicamente (precisamente, os *estados nacionais absolutistas* seriam os primeiros modelos de estado nacional europeu, que consolidaram-se internamente com uma política mercantilista e tinham, também, uma lógica imperialista<sup>48</sup>). O termo “industrial”, no entanto, não faz sentido para a presente tese, pois seu recorte temporal é anterior a esse período<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> E como alternativa a esta definição, Ellen Wood, em uma perspectiva marxista, faz críticas ferozes tanto ao capitalismo quanto à inspiração weberiana que separa as esferas econômicas e políticas nos estudos acadêmicos sobre poder (WOOD, 1995, cap. 1 e cap. 5). Esta tese não ignora os fatores econômicos e materiais das realidades analisadas, mas atém-se à dimensão política para dar mais precisão ao tema. Contudo, o objetivo desta tese é ater-se às formas estritamente políticas dos objetos analisados, sendo as raízes ou desdobramentos de classe possibilidades para futuros estudos.

<sup>48</sup> Portugal, que consolidou-se ainda no século XIII, foi o país pioneiro em expansionismo marítimo. Tal empreendimento econômico, não apenas português, mas também inglês, levou a presença de estados nacionais para regiões colonizadas nas Américas e outras regiões do mundo. Tal presença trouxe consigo o modelo de estado nacional colonial europeu e que foi posteriormente substituído por estados nacionais independentes e constitucionais, sendo que todos os países de colonização espanhol se tornaram imediatamente republicanos, e apenas o Brasil tornou-se monarquia imperial com a independência, para só vir a tornar-se republicano quase 70 anos depois (IGLESIAS, 2000).

<sup>49</sup> É por este motivo também que a definição weberiana é mais adequada a esta tese, por ser mais universal em termos de tempo histórico. Norbert Elias, ao falar de *sociedades de corte* ou de *estados nacionais industriais* (completamente desprovidos de qualquer pessoalidade), exclui dos modelos iniciais de estado a dimensão republicana quantitativa e o restringe a monarquias, no máximo constitucionais. Ao utilizar adjetivos históricos, sua categoria de estado se torna excessivamente específica para ser aplicada a

Retomando as idéias de Charles Tilly, estados nacionais em sua forma ideal e plena apareceram apenas raramente na maior parte da história da humanidade. Definidos como

“estados que governam muitas regiões contínuas e suas cidades por meio de estruturas autônomas, diferenciadas e centralizadas, a maioria dos estados foram não-nacionais: impérios, cidades-estados, ou alguma outra coisa. O termo estado *nacional*, infelizmente, não necessariamente significa estado-nação, um estado no qual as pessoas partilham uma forte identidade lingüística, religiosa e simbólica. Apesar da Irlanda e da Suécia se aproximarem deste ideal, pouquíssimos estados nacionais europeus algum dia qualificaram-se como estados-nação. (...) Apenas nos últimos séculos os estados nacionais têm mapeado a maior parte do mundo com seus territórios mutuamente exclusivos, incluindo as colônias. Apenas após a II Guerra Mundial quase a totalidade do mundo passou a ser ocupada por estados nominalmente independentes, cujos governantes reconhecem, em maior ou menor grau, as existências uns dos outros e o direito de existirem concomitantemente” (TILLY, 1993, pp. 2-3, tradução própria, ênfases no original)<sup>50</sup>.

Assim, a concepção histórica suficiente de estado racional-legal nacional na qual a tese é construída é a existência de um *território reivindicado em nível nacional e reconhecido em nível internacional, corpos políticos governamentais, administrativos e militares capazes de garantir a soberania desta entidade*, e principalmente, o *monopólio legítimo dos meios de violência*.

---

cenários que antecederam a colonização européia das Américas (por isso, talvez o termo “sociedade de corte”, baseado em nobreza e privilégio, possa ser generalizado para outras realidades como a dos incas, com os devidos cuidados metodológicos). Outra abordagem de transição do mundo feudal para o moderno, que vai na mesma linha de Elias, é a de Perry Anderson, em *Linhagens do Estado Absolutista* (ANDERSON, 1985), mas novamente, perde poder de generalização pela especificidade européia.

<sup>50</sup> A sobreposição entre estado e nação forjada na Europa a partir do século XIII, de certa forma, é uma maneira de tentar “naturalizar” a existência do estado como monopólio legítimo dos meios de violência no imaginário de sociedades que o incorporam, sem tematizar esta questão diretamente. Hobsbawm, dentro de uma perspectiva marxista, trata do mesmo tema de forma ainda mais radical, ao observar não apenas a construção das nações e da identidade nacional, mas também do nacionalismo como ideologia (HOBSBAWM, 1998).

Para manter a estabilidade interna e a adesão popular, e principalmente a aceitação do monopólio dos meios de violência, a idéia de nação é historicamente fundamental. É ela e sua busca, e não explicações e justificativas racionais-legais de natureza contratual ou republicana, que forjam países com estados nacionais laicos na Europa. Nesse sentido, em reflexão sobre a nação como ideal de estabilidade dos estados nacionais, e com foco nas primeiras experiências européias, Balibar argumenta que

“A história das nações (...) já nos é apresentada na forma de uma narrativa que atribui a essas entidades uma idéia de continuidade. A formação de uma nação, portanto, aparece como a realização de um “projeto” que se estende através de séculos, no qual existem diferentes estágios (...) Consiste tanto na crença de que as gerações que se sucedem em um território razoavelmente estável, sob designações [legais] razoavelmente inequívocas, herdadas de uma para a outra uma substância invariável através dos séculos. E a ilusão também consiste em acreditar que este processo de desenvolvimento, dentro do qual selecionamos aspectos de forma retrospectiva, de modo a nos enxergarmos como seu ponto culminante, é a única forma possível de realizá-lo, como se o caminho percorrido representasse o destino em si. “Projeto” e “destino” são as duas figuras simétricas espelhadas da ilusão da identidade nacional. (...) Esta crítica, contudo, não deve nos impedir de perceber o poder contínuo dos mitos das origens nacionais.” (BALIBAR, 1991, pp. 86-87, tradução própria).

Balibar sugere que a perpetuação do estado nacional na história viabiliza-se por meio da crença de que “estados nacionais são inevitáveis”<sup>51</sup>. Do ponto de vista histórico, a descrição de Balibar aponta a consolidação de elementos institucionais importantes:

“(...) As “origens” da formação nacional localizam-se em períodos vastamente diferentes do passado de uma multiplicidade de instituições. Algumas delas são, de fato, bastante antigas: a instituição de línguas de estado, distintas tanto das línguas sagradas do clero quanto de “idiomas” locais – no início, por motivos

---

<sup>51</sup> Essa idéia de inexorabilidade da existência do estado nacional, particularmente eurocêntrica, aparece em certos escritos marxistas (MARX, 1853) e nos argumentos de outros autores modernos, principalmente alguns contratualistas quando defendem seus modelos como a forma mais “evoluída” de organização política (HOBBES, 2008; LOCKE, 2005; ROUSSEAU, 2006).

puramente administrativos, mas com o decorrer do tempo tornaram-se línguas aristocráticas – podem ser rastreadas até a Alta Idade Média. As línguas de estado estão conectadas ao processo por meio do qual o poder monárquico tornou-se autônomo e sagrado. Similarmente, uma formação progressiva de monarquias absolutas trouxe como consequência o monopólio monetário, a centralização administrativa e fiscal e um grau relativo de padronização do sistema legal e de pacificação interna. Em seguida, revolucionaram-se as instituições de *território* e *fronteira*.” (BALIBAR, 1991, p. 87, tradução própria).

Classicamente, portanto, a nacionalidade de um povo e a legitimidade do estado racional-legal respaldam-se em armas monopolizadas, reconhecimentos mútuos e leis pretensamente válidas e eficazes, consolidando assim a soberania de um país.

Hardt e Negri, por outro lado, e dentro de uma perspectiva marxista, ao descreverem “o povo de uma nação” (assim como Balibar em outro momento de sua reflexão – BALIBAR, 1991, p. 99), afirmam que povo, nação e nacionalidade são categorias historicamente originadas na Europa, conseqüentes da revolução francesa, e politicamente funcionais a um movimento imperialista econômico:

“a nação tornou-se explicitamente o conceito que resumia a solução hegemônica da burguesia para o problema da soberania” (HARDT E NEGRI, 2000, p. 101).

Tal hegemonia buscava homogeneizar populações por uma idéia de igualdade formal, que não corresponde à pluralidade de culturas e muito menos à desigualdade de classes. Segundo os autores,

“Sociedades e povos europeus nunca foram realmente puros e uniformes. A identidade de povo foi construída em um plano imaginário que escondia e eliminava as diferenças, e isso corresponde, no plano prático, à subordinação racial e à tentativa de purificação social” (HARDT e NEGRI, 2000, p. 103).

Tal fenômeno era forjado no imaginário das sociedades e apresentava grandes contrastes em relação a realidades européias antigas, e principalmente em relação aos

países colonizados nas África, Ásia e Américas. Na seqüência destes argumentos que falam sobre duas etapas da realidade da Europa (a que funda estados nacionais em etapa posterior, colonizadora, em outros continentes), Hardt e Negri mencionam o chamado *nacionalismo subalterno*. Segundo eles, o desenvolvimento do conceito de nação na Europa enquanto ela ainda estava no processo de alcançar dominação mundial funciona de forma bastante diferente em outros continentes colonizados:

“Enquanto estiver nas mãos do dominante, o conceito de nação promove manutenção e conservação, mas ele é uma arma para a mudança e a revolução se estiver nas mãos dos subordinados” (HARDT e a NEGRI, 2000, p. 106).

Hobsbawm, por vez, menciona a idéia de “pertencimento consciente” dos membros como critério definidor de nação, e essa idéia se assemelha à legitimidade racional-legal em um sentido weberiano de ação social racional segundo valores. Contudo, o “pertencimento consciente”, de um ponto de vista crítico, pode ser politicamente insuficiente por levar a uma espécie de voluntarismo tautológico. A tentativa de atribuir à conscientização um papel definidor de uma nação mostra que “é impossível reduzir a nação a uma única dimensão, seja ela política, cultural ou outra” (HOBBSAWM, 1998, p. 12).

Esta discussão interessa, principalmente, em função do conceito de legitimidade, fortemente ancorado nas crenças e ideais que, no estado nacional, manifestam-se na forma de nação, nacionalidade e nacionalismo.

Desta forma, observa-se que a materialidade dos elementos que compõem o estado nacional histórico estaria presente no *território*, nas *armas*<sup>52</sup> e nas *leis positivas escritas* de cada país. A dimensão das crenças ou valorativa do estado nacional estaria no que confere legitimidade a eles, ou seja, nas crenças e valores presentes tanto na identidade do povo quanto no propósito de seus governantes, na defesa da soberania, e quando viável, no sentimento de nacionalidade (construída em geral por meio de língua comum, história partilhada e costumes).

---

<sup>52</sup> Para observar a ênfase na questão militar, ver URICOECHEA, 1978.

Assim, uma das formas de se estabelecer um território, entre outras, é a existência e o respeito à validade das leis. Toda lei é relacional por efetivar-se na aceitação daqueles que a obedecem, e possui natureza obrigacional na regulação dos comportamentos sociais. A palavra *lei* está etimologicamente associada *àquilo que vincula*, e também *àquilo que pode ser lido*, ou seja, etimologicamente ligada à escrita<sup>53</sup> (DINIZ, 1999). Sua validade (respeito às crenças) e sua eficácia (efetivação material de seus preceitos pelos atores competentes) estão portanto no direito de mando e dever de obediência respaldados em leis coletivamente reconhecidas (HOBBS, 1996; POGREBINSCHI, 2000; WEBER, 1982, cap. II).

É neste sentido que Max Weber baseia boa parte de sua descrição das burocracias modernas e da dominação racional-legal, que requerem registros materiais da cultura escrita e de um corpo administrativo impessoal para existirem (WEBER, 1982, cap. VIII). Segundo Weber, a essência da burocracia e da dominação racional-legal de um estado moderno estão em salvaguardar e registrar regras coletivas e documentos que manifestam e zelam pela coletividade nacional. Esse critério de cultura escrita é inclusive uma das bases da legitimidade racional-legal e da soberania desses modelos de estado.

### ***Cidades, impérios e estados nacionais como organizações políticas européias***

Como já foi mencionado anteriormente, estados nacionais surgem na Europa como formas de afirmação de comunidades relativamente coesas do ponto de vista econômico, cultural e geográfico, diferentes de, mas não incompatíveis, com sistemas imperiais ou centros de poder que alcançam terras longínquas.

---

<sup>53</sup> Esta percepção traduz a linha jurídica romano-germânica, mas ainda que países como Inglaterra e Estados Unidos baseiem boa parte de suas instituições políticas e jurídicas, e disso depende inclusive sua continuidade no tempo, pelos costumes e pelo direito consuetudinário, ainda assim não dispensam quadros burocrático-administrativos e nem a cultura escrita dos registros.

A principal forma de reconhecimento e o grande critério de pertencimento ao estado nacional moderno, mais do que o sentimento de nacionalidade, é o reconhecimento legal (diferente, por exemplo, de várias formas ameríndias de organização política, onde os reconhecimentos são geralmente baseados em laços religiosos e de parentesco, muitas vezes sobrepostos).

De um ponto de vista comparativo, impérios e estados nacionais são formas de gerenciamento político de grandes populações, vastos territórios e recursos materiais em larga escala, embora tenham diferentes dimensões e características formais. Ambos são centralizadores, mas os estados modernos racionais-legais, em tese, caracterizam-se, ou almejam alcançar, um relativo grau de homogeneidade cultural dentre todos os segmentos da população, em um determinado território (este seria o ideal de *estado-nação* definido por Tilly – TILLY 1993, cap. 1).

Os impérios, por vez, caracterizam-se por sua natureza expansionista sobre grandes áreas territoriais, tende a agregar populações e culturas diversas sob sua égide política, econômico-tributária e militar, sem necessariamente almejar uma coesão cultural interna mínima - algo almejado dos estados nacionais modernos racionais-legais.

Na teoria política moderna, autores como Maquiavel e Hobbes apontam diferenças entre estados nacionais e impérios. Para ambos, a afirmação do estado nacional racional-legal como individualidade histórica européia (ainda que não utilizem o vocabulário weberiano) está em sua soberania, na delimitação clara de fronteiras, na relativa homogeneidade cultural interna (principalmente lingüística e valorativa), e também na autonomia tributária e de auto-gestão.

Contudo, segundo autores como Marx e Engels e alguns autores contemporâneos, em geral de inspiração marxista como Hardt e Negri (HARDT e NEGRI, 2000), estados nacionais e impérios possuem mais pontos em comum do que os pensamentos absolutistas, nacionalistas ou mesmo liberais tendem a admitir. Os primeiros estados nacionais europeus, que eram monárquicos, foram criados ainda em uma perspectiva imperial. Muitos deles (em especial o espanhol e o português) podem ser classificados explicitamente como estados nacionais absolutistas imperiais. Para esses autores,

portanto, estados estão em função de movimentos de expansão imperialista, exemplificando principalmente os empreendimentos colonizadores<sup>54</sup>.

Nesta lógica, embora os impérios antecedam os estados nacionais historicamente, logo após a consolidação destes, os estados nacionais modernos recém-fundados abraçam uma lógica imperialista de expansão. Contudo, não há consenso na literatura política se, intrinsecamente, estados nacionais são ou não estruturas imperialistas<sup>55</sup>.

A grande questão a ser observada nesta tese, contudo, é se estados nacionais soberanos extinguem impérios e são pontos de chegada de uma nova ordem racional-legal, como propunham autores modernos como Maquiavel (MAQUIAVEL, 2000), Hobbes (HOBBS, 1995) e Montesquieu (MONTESQUIEU, 1996), e posteriormente, na América pós-colonial, independentistas republicanos latino-americanos como José de San Martín (SAN MARTÍN, 1990) e Simón Bolívar<sup>56</sup> (BOLÍVAR, 1912;1975), ou se são uma etapa o imperialismo renovado.

Independente das diferenças entre estados nacionais e ações imperialistas, porém, todos estes formatos dependem de uma inevitável associação entre *estado*, *coerção*, e *capital* (ou bens de propriedade). A leitura de Charles Tilly, que aprofunda essas relações entre estado, coerção e capital, insere um outro elemento importante nas formas de organização política engendradas na Europa que dependem destes três pilares – as *ciudades*, que possibilitam adensamento populacional.

---

<sup>54</sup> Sobre esta diferença entre estados nacionais típicos e suas variações, Max Weber classifica os estados nacionais ibéricos como *politicamente orientados* (WEBER, 1999b, seções 3 e 4) em contraste a estados de origem anglo-saxônica e germânica, denominados por ele de *economicamente orientados* (WEBER, 1999a, cap. 2; 1999b, seção 8).

<sup>55</sup> Marxistas diriam que sim (MARX, ; HARDT e NEGRI, 2000). Weberianos diriam que é algo possível, mas que não este não é, necessariamente, o movimento inexorável dos estados nacionais (WEBER, 1999b, p. 172). Maquiavel diria que estados nacionais soberanos devem se afirmar justamente para se defenderem da ação imperialista de outras soberanias (MAQUIAVEL, 1996, cap. 3; ARAÚJO, 2000, p. 17).

<sup>56</sup> Embora a proposta bolivariana fosse além das fronteiras de estados e almejasse uma vasta integração regional na forma de confederação latino-americana) ou se são instrumentos de sobrevivência de uma lógica imperial (HARDT e NEGRI, 2000).

Sem mencionar o império em sua equação (este seria uma consequência das relações entre *capital*, *ciudades*, *coerção* e *estado*), Tilly afirma que são duas forças binárias associadas que se relacionam e fundam as formas mais recentes de organização política européia, exportadas para quase todas as atuais localidades do mundo: o *capital* que gera *ciudades* de um lado, e a *coerção* que gera *estados* de outro, como mostra o diagrama abaixo:

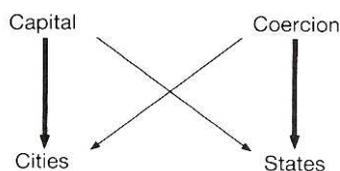


Figura 4: Diagrama das relações entre cidades, estados, capital e meios de coerção (TILLY, *Coercion, Capital and European States* 1993, p.16)

No que tange às cidades, Weber as define como “um *assentamento* com mercado permanente” (WEBER, 1999b, p. 410, ênfase no original), ou de forma mais precisa,

“um povoado, isto é, um assentamento com casas contíguas, as quais representam um conjunto tão extenso que *falta* o conhecimento pessoal mútuo dos habitantes, específico da associação de vizinhos. Segundo isso, somente povoados relativamente grandes seriam cidades. (...) Em todo caso, o decisivo não é apenas o tamanho. Caso se tente definir a *cidade* do ponto de vista puramente econômico, seria um povoado cujos habitantes, em sua grande maioria, não vivem do produto da agricultura, mas sim da indústria ou do comércio. (...) Deve-se acrescentar, como outra característica, a de certa “variedade” de indústrias exercidas. (...) Em princípio, uma cidade pode basear-se em dois fundamentos. Estes são: a) a existência de uma sede senhorial-territorial, sobretudo uma sede principesca, como centro, para cujas necessidades econômicas ou políticas trabalham as indústrias, com especialização na produção, e o comércio adquire bens. (...) Historicamente, uma parcela muito grande das cidades mais importantes tenha sua origem neste tipo de povoado (...) A segunda característica que se tem que acrescentar para se poder falar de uma cidade é b) a realização de uma *troca de bens* não apenas ocasional mais regular, na localidade, como componente essencial das atividades aquisitivas e da

satisfação das necessidades dos moradores: a existência de um *mercado*”(WEBER, 1999b, p. 409, ênfases no original).

A descrição weberiana provavelmente inspira em boa parte a proposta analítica de Tilly. Assim, a partir desse tipo urbano de agregação social engendrado pelo capital, torna-se necessário defender a propriedade e os bens produzidos e trocados nesses centros urbanos. O estado surge então como aparato coercitivo tanto para defender a cidade, quanto para eventualmente expandi-la na lógica de propriedade de recursos e terras.

### ***Especificidades formais e valorativas dos modelos de estado racional-legal europeu***

Ao buscar as diferenças e variações de estados nacionais europeus, Tilly apresenta três elementos que possivelmente forjam um modelo geral de estado: 1) um conjunto de relações sociais caracterizadas por trocas e *acumulação de capital* no qual a concentração produz *idades* e a base da desigualdade é a *exploração*; 2) outro conjunto de relações sociais caracterizadas pela *coerção*, nas quais a concentração cria estados pela violência, e a desigualdade reside nas relações de *dominação*; e 3) um terceiro conjunto de atividades desempenhadas por estados no qual seus membros adquirem recursos de outros estados, sem relações de opressão dentro do grupo coeso internamente (TILLY, 1993, p. 130).

Os dois primeiros modelos, no fundo, designam respectivamente as visões de Marx (modelo 1) e Weber (modelo 2). A exploração material de trabalho para suprir os governantes ou classe privilegiada é a forma marxista de se observar a desigualdade social (e também, curiosamente, a do autor elitista Gaetano Mosca – MOSCA, 1966). Por outro lado, a coerção que forja a crença e torna a obediência voluntária é a visão weberiana, muito criticada por autores marxistas que consideram o termo *dominação* um eufemismo ideológico, que na verdade encobre relações de exploração como se fossem consentidas, frutos da vontade dos explorados/dominados (WOOD, 1995).

Segundo Tilly, porém, esses elementos de exploração econômica e dominação política permeiam-se, e aparecem conjuntamente em diferentes graus, dependendo de qual estado nacional histórico esta sendo analisado. De acordo com este autor, a partir de 1490,

“os europeus estavam consolidando dois tipos de arranjos inéditos até então: primeiro, um sistema de estados interconectados por tratados, embaixadas, casamentos, e comunicação extensiva; e segundo, guerras declaradas eram realizadas por largas e disciplinadas forças militares e se encerravam por acordos formais de paz. Tratava-se de um período no qual os grandes realinhamentos de fronteiras e soberanias ao longo do continente [europeu] estabeleciam-se com o fim das guerras, sob termos de acordos partilhados por múltiplos estados. (...) Com a instituição de embaixadas veio a vasta coleta de informações, ampliação de alianças, negociações multilaterais sobre casamentos reais, maiores investimentos individuais de cada estado no reconhecimento de outros estados, e a generalização da guerra” (TILLY, 1993, pp.163-164, tradução própria).

Historicamente, portanto, três formatos políticos da antigüidade greco-romana podem ter influenciado a criação do estado nacional, dentro do processo de secularização das sociedades européias: impérios ocidentais, repúblicas e monarquias. Bem anteriores aos formatos modernos, os impérios ocidentais, algumas monarquias e principalmente as repúblicas antigas (que muitas vezes existiam como centros de tais impérios) lançam princípios de supremacia da lei e impessoalidade que mais tarde inspiraram o constitucionalismo do estado nacional.

Enquanto os modelos ocidentais de impérios tendem a estar mais vinculados ao controle de pluralidades culturais em vastos territórios, estados nacionais e formas de governo racionais-legais estão vinculados à idéia de soberania com base em certa homogeneidade interna. O que caracteriza monarquias, por outro lado, é menos o escopo territorial e populacional do que é governado (terras e pessoas) e mais o fato de apenas um governante comandar a coletividade.

No que se refere às forma de governo, tais estados nacionais existem basicamente em três formatos: monarquias (absolutas ou constitucionais, e nesse último caso, com divisão de poderes dentro de um sistema de império da lei, ou *rule of law*), e repúblicas (presidenciais ou parlamentaristas, ambas mais recentes do que as monarquias).

Para Norbert Elias, as monarquias absolutas, que forjam os primeiros estados nacionais, caracterizam-se principalmente por existirem em meio a uma rede de interdependências em três instâncias, onde há o monarca, a sociedade de corte e a sociedade nacional. A personalidade do monarca, idealmente, agrega a sociedade habitante do território nacional na forma afetiva de pertencimento à nação (ELIAS, 2001, cap. 1).

Esta situação em muito se assemelha à leitura que José Guilherme Merquior (MERQUIOR, 1990, cap. 7) faz do modelo de poder social proposto por Max Weber, onde este último aponta que relações de dominação ocorrem em três estratos da sociedade (posição de autoridade, quadro administrativo, e base social legitimadora). Assim, a relação entre aqueles que detém a posição de autoridade e aqueles que obedecem depende tanto da capacidade do quadro administrativo de manter a sociedade coesa, quanto do grau de adesão dos governados, principalmente em termos de valores e crenças.

Em sociedades de larga escala populacional ou grandes espaços territoriais, portanto, a adesão do quadro administrativo que trabalha a favor do governante e intermedia suas relações com a base governada torna-se ainda mais fundamental para garantir legitimidade e obediência (MERQUIOR, 1990, cap. 7).

Desta forma, na leitura de Merquior<sup>57</sup> sobre a visão weberiana de relações de dominação, existem *aqueles que mandam*, o *quadro administrativo de adeptos*, e *aqueles que obedecem*. Comparando à proposta de Elias, tal quadro administrativo pode corresponder à denominada sociedade de corte de monarquias absolutas.

---

<sup>57</sup> Que nessa passagem considera a teoria weberiana de legitimidade “demasiado governocêntrica” (MERQUIOR, 1990, p. 149).

Quando as culturas de origem européia abandonaram a sociedade de corte do absolutismo e ingressaram em modelos constitucionais liberais, seguiram o caminho de criação do estado nacional racional-legal republicano (no sentido descrito por Janine Ribeiro, desenvolvido mais adiante neste capítulo). Neste modelo, o poder político divide a sociedade em governantes e governados, detém os meios de coerção, e é exercido por uma minoria sobre uma maioria.

Contudo, esta estrutura baseia sua legitimidade no argumento de que o poder do governante, por ser institucional e impessoal, é na verdade um poder da própria coletividade sobre si mesma. Esta é a base da legitimidade racional-legal discutida até este ponto da tese: a sociedade racional-legal só obedece leis que ela mesma cria ou delega poder de criação a representantes políticos.

É precisamente neste aspecto que reside a delicada diferença entre representação e participação direta no processo decisório de criação das leis. A teoria de soberania popular que Rousseau, por exemplo, sequer abre espaço para idéia de representação política *latu sensu* (ROUSSEAU, 2003b), enquanto a representação é, por outro lado, a base da teoria de estado civil de Hobbes.

Para Rousseau, portanto, a soberania popular se efetiva desde que o corpo deliberativo seja uma assembléia e a “representação” tenha finalidade e função apenas administrativa/executiva, não sendo composta por um único indivíduo ou por representantes que formam uma elite política decisória.

O estado nacional com legitimidade racional-legal seria, nesta perspectiva, uma “comunidade cidadã”. A partir da criação de tais estados na Europa, sua legitimidade baseia-se na salvaguarda do território com fronteiras rigidamente delimitadas e protegidas, do povo que o habita e aceita suas leis e o monopólio dos meios de violência por parte deste estado. E os princípios de consenso interno deste ideal europeu podem ser ilustrados nas palavras de Cícero Araújo, ao citar critérios de Maquiavel:

“Para Maquiavel, a única saída para restabelecer aquelas vigas-mestras da comunidade cidadã é através do senso de que esta entidade está mergulhada num ambiente mais amplo que é hostil, repleto de outras comunidades políticas cujos

destinos são contrários entre si. Em outras palavras: o senso de que, em comparação a esse contraste entre o interior e o exterior, no qual se põe em questão a própria existência delas, a heterogeneidade do *popolo* torna-se praticamente desprezível. Se, portanto, sua homogeneidade não pode ser restabelecida pela simples postulação da ‘atração mútua’ natural entre os membros, o jeito é extorqui-la do inimigo na pátria” (ARAÚJO, 2000, p. 17)

O reconhecimento e a aceitação dos cidadãos ou súditos em monarquias ocidentais são fundamentais tanto em modelos antigos (caso não houvesse reconhecimento da honra do monarca e sua aceitação por parte dos governados no mundo antigo, o governo de um só era considerado tirania – BOBBIO, 1980) quanto modernos constitucionais.

Montesquieu, por vez, ao analisar diferentes formas de governo, propõe um critério além do valorativo para defini-las, utilizando dimensões geográficas e populacionais. Ao estabelecer três formas básicas de governo, as *monarquias* seriam baseadas na honra do governante, com formato típico e adequados a territórios e populações médias. As *repúblicas* seriam governos baseados em virtude cívica, com governo de assembleia, adequada a territórios e populações menores e adensadas em cidades-estado, onde a fiscalização cotidiana mútua dos cidadãos já é em si uma forma de governo. E os *despotismos* seriam típicos de vastos territórios com populações dispersas, agregadas pelo medo que os súditos sentem em relação ao governante e seus aparatos coercitivos e de dominação (MONTESQUIEU, 2003, Livro II).

Nos argumentos de Montesquieu, a base do despotismo segue a lógica de que largas dimensões territoriais e populações dispersas só podem ser controladas, e a obediência garantida através do medo dos governados. O temor das sanções que o déspota pode aplicar ou veicular viria da crença de que, se houver desobediência, haverá punições sobrenaturais, como cataclismas, catástrofes e maldições de variados tipos sobre a localidade ou população (MONTESQUIEU, 2003, p. 32).

Já nas monarquias, o fato de haver maior proximidade entre governantes e governados, e da delegação de poder se dar pela virtude pessoal do governante, e não pela ação de forças maiores, familiares ou naturais, faz com que a base do sistema esteja na honra do

monarca, que é reconhecido pelos governados como digno de conduzi-los (MONTESQUIEU, 2003, p. 30).

E as repúblicas, por fim, seriam sistemas ideais para territórios pequenos, porque os membros da sociedade circulam “cara a cara” e são capazes de controlar umas às outras, o que permite a prevalência do princípio da igualdade. Por este motivo, não há necessidade de se instituir hierarquia entre membros da república, e tampouco uma diferença entre governantes e governados. A chamada “virtude cívica” é, portanto, a própria essência ou “natureza” deste formato político<sup>58</sup> (MONTESQUIEU, 2003, p. 23).

Nesse sentido, interpretações clássicas europeias sobre monarquias, pelo menos em parte significativa do pensamento antigo (PLATÃO, 2003; ARISTÓTELES, 2001, 2009; POLÍBIO, 1985; BOBBIO, 1980; JANINE RIBEIRO, 2001) e em Montesquieu (MONTESQUIEU, 2003), tendem a se concentrar na competência e na honra pessoal do governante e em sua capacidade de conduzir competentemente a sociedade, zelando por ela como “representante do bem comum” (no caso dos antigos) ou da vontade do povo (no caso dos modernos).

As repúblicas, por vez, são regimes baseados no bem comum da coletividade em si, nos quais o bem dos governados é o grande protagonista, sem dividir o “palco das virtudes” com a personalidade de algum líder ou com as capacidades e os méritos individuais do governante. A idéia europeia de república é sempre impessoal e coletiva, dentro de um pressuposto de que a melhor forma de salvaguardar o bem comum é sempre considerá-lo superior a qualquer personalismo, por meio de leis e instituições e em geral, partilha de poder pela instituição de grupos deliberativos ou assembleias. Além disso, a república, no sentido antigo, exige o sacrifício ou a contenção dos desejos e interesses privados (JANINE RIBEIRO, 2001, *Prólogo*).

Desta forma, em um sentido aristotélico, a república seria uma forma de aproximação do ideal de impessoalidade política, em oposição a qualquer tipo de pessoalidade

---

<sup>58</sup> Montesquieu imaginava cidades ou cidades-estado europeias ao descrever repúblicas, com alto grau de autonomia como as antigas *polis* da Grécia Antiga ou mesmo algumas cidades modernas e contemporâneas, como Genebra, sendo que a última também era uma inspiração para o modelo de Rousseau.

(CONFORD, 1994). Esse ideal, forjado no mundo helênico da antigüidade, apresenta-se como fio condutor de uma série de modelos políticos ocidentais, e foi o que posteriormente inspirou movimentos que questionavam abusos de poder (por exemplo, dentro da Europa com o republicanismo de Oliver Cromwell na Inglaterra no século XVII e a Revolução Francesa no século XVIII, e as independências em continentes colonizados pelos europeus).

Algo importante a se ressaltar sobre as repúblicas, porém, é que o fato dela significar o zelo pela coisa pública e pelo bem comum não implica que seja um regime de necessária igualdade entre governantes e governados, embora para autores como Montesquieu e Rousseau, ela de fato o seja. Uma república, diferente de uma democracia, não exige que a coletividade tome as decisões - apenas que a finalidade e os resultados das decisões tenham como resultado o bem de todos (este seria, por exemplo, o sentido preconizado por Maquiavel – MAQUIAVEL, 1996).

Formalmente, uma ética republicana pode, em tese, servir como discurso que justifica um estado ou império europeu. O *ethos* que caracterizava o império romano, por exemplo, era a *res publica*, que significa “coisa pública” (JANINE RIBEIRO, 2001, p.9), e segundo Renato Janine Ribeiro:

“...surgiu em Roma substituindo a monarquia, mas monarquia e república não se definem pelo mesmo critério. Monarquia se define pela idéia de quantos mandam: significa o poder (*arquia*) de um só (*mono*). Já a palavra *república* não indica quem manda, e sim *para que* manda. (...) Na república não se busca a vantagem de um ou de poucos, mas do coletivo. (...) o essencial (...) não é *quantos* são beneficiados, e sim *o tipo de bem* que se procura. (...) É o regime no qual prevalece o bem comum, o que exige o sacrifício ou a contenção dos desejos e interesses privados. (...) Em um sentido mais amplo, república não é um regime específico, mas antes um modo de se exercer o poder, favorável à coisa pública” (RIBEIRO, 2001, p. 18; *Prólogo*, ênfase própria).

A concepção original de república pode ser considerada, assim, um “tipo puro” de formato político que reflete o ideal do mundo antigo europeu. E por se tratar fundamentalmente de um princípio de bem comum, é capaz de inspirar regimes e

sistemas ulteriores, em especial o constitucionalismo moderno, a legitimidade racional-legal e os fundamentos da burocracia weberiana (WEBER, 1982, cap. VIII). O caráter impessoal da república também se encaixa adequadamente aos processos de secularização de sociedades européias e daquelas que foram forjadas pelo contato europeu com outras culturas, como ocorreu nas Américas.

No que se refere ao sentimento de pertencimento que agrega as populações dentro de uma organização política, os estados modernos recorrem à nacionalidade (e ideologicamente, ao nacionalismo – ver HOBBSAWM, 1998). Desde os tempos antigos, antes do advento dos estados nacionais, existe um vínculo subjetivo entre república e território, e entre república e população, que pode ser descrito como ação social racional segundo valores de acordo com as categorias weberianas (WEBER, 1999a, p. 15).

Segundo Janine Ribeiro,

“Não há República sem pátria. Esta, em primeiro lugar, é um espaço comum, coletivo, público, diferente do que é privado ou particular. Em segundo lugar, é um intenso alvo afetivo. A pátria envolve amor, identidade, pertencimento.”  
(RIBEIRO, 2001, p. 19)

Assim, o que Weber denominaria ação social racional segundo valores possui como objeto o afeto ao pertencimento a determinada coletividade, formada por laços comuns. Além disso, esses vínculos têm uma dupla natureza e são igualmente racionais, e os “afetos” são justificados por valores impessoais que priorizam a coletividade, e não questões individuais, privadas ou familiares.

Nesse sentido, observa-se claramente a diferença entre este tipo de vínculo e os laços de sangue, considerados naturais e afetivos. Os laços racionais, frutos da vontade e da adesão voluntária, são típicos de “sociedades por contrato”, do *ethos* racional-legal, da secularização e da modernidade.

Desta forma, no que tange ao critério de pertencimento à sociedade e à organização política, vários são os episódios no mundo antigo onde é possível verificar a rivalidade

entre sangue e *polis* (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 20). Segundo Janine Ribeiro, modelos arcaicos de sociedade priorizam o sangue, a família e os laços privados de afeto. E nesses modelos, os fundamentos das principais relações humanas, que motivam as ações mais importantes, inclusive politicamente, são as famílias ou os clãs (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 20).

A lógica da república, por contraste, prioriza a cidade, ou a união de vários sangues, criando uma homogeneidade baseada na vontade de adesão dos membros de um grupo maior, impessoal e que partilha racionalmente a história e território, por *escolha* de pertencimento, e não por determinação biológica ou familiar<sup>59</sup>.

Assim, a legitimidade do estado nacional laico de inspiração republicana seria idealmente forjada em princípios e critérios de civismo e “plebeísmo”, nas palavras de Cícero Araújo:

“Em termos conceituais, o ideal de civismo procura responder ao problema dos tipos de pessoas que estariam aptas a fazer parte da comunidade dos cidadãos, a ‘comunidade política’. Trata-se de um ideal de excelência no exercício da cidadania. Por isso mesmo, exerce uma preocupação com o ‘caráter’ ou ‘virtude’, isto é, com as qualidades morais que o participante deve possuir para ingressar naquela comunidade” (ARAÚJO, 2000, p. 6).

Desta forma, enquanto na lógica dos laços de parentesco o pertencimento é praticamente automático, nas repúblicas há uma série de requisitos não para ser chefe, mas para integrar a coletividade que delibera sobre si mesma na forma de civismo.

Os critérios claros para definir a união cívica mencionada por Janine Ribeiro e Cícero Araújo, que tornam a comunidade política republicana idealmente homogênea, mais

---

<sup>59</sup> É justamente neste aspecto que Aristóteles desenvolve sua idéia de que a “boa política” beneficia a coletividade e a “má política” é aquela que beneficia “pessoalidades” (CONFORD, 1994; ARISTÓTELES, 2001, 2009).

ampla do que famílias porque transcende laços de sangue<sup>60</sup>, são explicados por Araújo como ideais de excelência:

“[Nessa agência] são modeladas: a) uma noção de autoridade (ou soberania) sobre as ações dos indivíduos ou grupos que atuam no território sobre o qual a autoridade é reivindicada; b) noção de bem comum que dá razão a essa autoridade; c) e uma noção de igualdade entre os membros da agência. (...) Importa fixar (...) a distinção implícita dessas noções, a saber, entre a comunidade política, daqueles que estão credenciados a participar da tomada de decisões – os cidadãos -, e a totalidade dos que estão obrigados a observar e priorizar essas decisões em relação às de qualquer outra agência concorrente – os súditos. Cidadãos, é claro, também são súditos, mas a recíproca não é sempre verdadeira” (ARAÚJO, 2000, pp. 6-7).

Assim, quando Sartori afirma que política é a atividade de tomar decisões coletivizadas (SARTORI, 1987, cap. 1), ele aponta precisamente a diferença entre decisões coletivizadas tomadas individualmente (como em tiranias, monarquias absolutas e autoritarismos, por exemplo), em grupo (como em regimes presidenciais, parlamentaristas e totalitários) ou coletivamente (sistemas de participação direta e assembleias gerais). No fundo, trata-se de separar ou sobrepor (no caso de assembleias e participação direta) os governantes e os governados. E no caso separação entre governantes e governados, trata-se de saber se há ou não monopólio legítimo dos meios de violência (que Clastres denomina *sociedades com estado* para o primeiro tipo e *sociedades sem poder coercitivo* para o segundo – CLASTRES 2003, cap. 1).

No entanto, segundo Janine Ribeiro, uma república caracteriza-se menos pela quantidade de tomadores de decisões públicas e mais pelo princípio do bem comum e seu zelo. Este autor afirma que um monarca pode perfeitamente ter uma conduta republicana, desde que tome decisões com critérios e resultados coletivamente positivos, e não para benefícios pessoais (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 30; ARISTÓTELES, 2001, 2009; HOBBS, 2008).

---

<sup>60</sup> Contudo, criar este tipo de homogeneidade no mundo helênico implicava excluir desigualdades e diferenças de gênero e classe (MANIN, 1997, cap. 1; FINLEY, 1998, cap. 1).

Esta interpretação de Janine Ribeiro é ousada, pois no mundo antigo ocidental, a monarquia não era associada à república, entre outros motivos, porque o fato de um governante conduzir um grupo de governados pode facilmente ser visto com suspeita pela possibilidade de abuso do poder. Além disso, as monarquias podem ser criticadas pela possibilidade de ferirem o princípio da igualdade entre as pessoas, por “estabelecerem uma distinção de nascença entre a família real e os súditos, como se ela fosse melhor do que estes” (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 32).

A adjetivação das monarquias, que deixam de ser absolutas para se tornarem constitucionais, mostra a trajetória histórica da Europa que levou princípios e instituições “puras” no mundo antigo a se sobreporem na idade moderna. O estado nacional, fundado como monarquia absoluta que sofre transições para monarquias constitucionais ou repúblicas, é possivelmente o exemplo mais claro deste acontecimento.

O princípio igualitário das democracias, porém, desqualifica as monarquias como melhores formas de exercício do poder republicano. A idéia central deste tipo de argumento é que o bem comum é melhor efetivado pela participação e deliberação de todos, e esta é inclusive uma das principais sementes do processo de crescente ampliação da participação e da igualdade política e nas sociedades européias.

Assim, quando a república se torna uma referência valorativa na Europa, a monarquia absoluta sai aos poucos do cenário, dando lugar a formatos constitucionais e passando a conviver com o compartilhamento do poder. A idéia de monarquia *strictu sensu* torna-se, portanto, menos política e mais simbólica (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 30).

Na presente tese, porém, interessa principalmente a discussão sobre o critério racional-legal de tais instituições políticas. Na modalidade constitucional moderna de monarquia, (modelo ideal defendido por Montesquieu – MONTESQUIEU, 2003, p.196), a lei constitucional é mais poderosa que a pessoa do monarca, e este seria tanto veículo do “bem comum” quanto símbolo de unidade nacional.

Segundo Araújo, porém,

“A vantagem das repúblicas sobre as monarquias reside na diversidade de seus cidadãos, que é maior quanto mais extensa é a comunidade política (...). Porém, a heterogeneidade do corpo de cidadãos corrompe o espírito público, o sentido de destino e lealdades comuns, e o senso de igualdade que sustenta a própria noção de comunidade: agora, [quando] interesses contrários se multiplicam, calcados numa visível desigualdade de status social, riqueza, educação etc<sup>61</sup>, entre os membros, gerando conflitos que freqüentemente colocavam facções rivais à beira da guerra civil” (ARAÚJO, 2000, pp. 16-17).

Esta situação aponta, portanto, para dois dilemas básicos do estado nacional. Em primeiro lugar, por mais que exista um valor de igualdade formal entre todos os membros da sociedade, expresso e salvaguardado pelo “império da lei” ou *rule of law*, existe uma desigualdade intrínseca entre governantes e governados, sobre a qual reside o estado nacional.

O estado, por vez, nos modelos em que detém o monopólio dos meios de violência e se fazem legítimos nas sociedades secularizadas de cultura europeia pelo *ethos* racional-legal, tanto expressam formalmente a adesão voluntária de cada membro da comunidade política nacional (criada “por contrato”), quanto, em tese, garante sua sobrevivência no tempo e no espaço, além de sua soberania.

Em segundo lugar, a exigência de um mínimo de homogeneidade cultural que promove a aceitação de se pertencer a este grupo social delimitado (sociedade nacional) pode ser problemática quanto maior for a população, e quanto maior for o número de culturas agregadas sobre aquele território. Se a sociedade civil nacional for criada a partir da adesão de grupos culturais diversos que passam a viver sob a mesma égide política de um estado com poder coercitivo, é possível e às vezes provável que haja conflitos internos.

---

<sup>61</sup> A literatura clássica moderna sobre formas de organização política de origem europeia, contudo, que pretendem tratar de formatos universais, tematiza diferenças de status e riqueza, *latu sensu*, não especifica diferenças culturais, nem nos modelos antigos (estas estariam excluídas junto com os segmentos dos escravos, mulheres e estrangeiros, provavelmente) nem nos modelos clássicos de estado nacional.

As situações dos estados nacionais históricos, portanto, tende a definir-se mais pelo poder coercitivo e pelo território do que pelo povo, pois como apontam Tilly (TILLY 1993) e Nascimento (NASCIMENTO, 2003), o mesmo estado nacional pode conter várias nações e etnias dentro de sua população, diferenciando, portanto, a maioria dos estados nacionais empíricos do ideal de estado-nação das teorias políticas modernas.

### ***Governos e estados racionais-legais e a teoria política moderna***

Na Europa, o estado nacional começa a ser tematizado no campo da filosofia política de forma sistemática a partir do renascimento, com o intuito de fundar estados nacionais racionais-legais. Vários aspectos, porém, já existiam no mundo ocidental antigo (essencialmente, as inspirações republicanas). Outros desdobram-se e aprofundam-se em suas formas contemporâneas mais ampliadas.

Maquiavel é um autor que prescreve um modelo de estado nacional no qual a estabilidade política é essencialmente secular e se garante por meio da manutenção de um território unificado, armas eficientes (MAQUIAVEL, 1996, cap. X) e leis consistentes e legítimas (MAQUIAVEL, 1996, cap. IX).

Dentro desse território, o “bom governante” não é necessariamente aquele que possui pureza de alma ou honra no sentido moral - tal atributo seria insuficiente para o sucesso político, e possivelmente, até dispensável (MAQUIAVEL, 1996, cap. XVII). Ele é aquele que consegue manter os membros da sociedade agregados, partilhando o mesmo espaço de forma harmoniosa. Tal atributo do governante, príncipe ou chefe, é a virtude política essencial capaz de administrar diferenças internas (MAQUIAVEL, 1996, cap. XVIII e cap. XXI). Em palavras mais atuais, tal virtude pode também ser chamada de competência política.

O estado nacional como tipo ideal racional-legal é profundamente impessoal, e não exalta características pessoais do governante. A obra *O Príncipe* de Maquiavel, originalmente intitulada *De Principatibus*, ou seja, “O Principado”, junto aos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, demonstra, segundo alguns

comentadores como Chisholm, a ideologia essencialmente republicana do autor (CHISHOLM, 1998).

Tal ideologia republicana, como aponta Janine Ribeiro, não é necessariamente anti-monárquica, e sim essencialmente impessoal e zelosa do bem comum. Mesmo assim, estudos sobre monarquia e a personificação da nação na figura do rei ou príncipe são importantes para se localizar os primeiros aspectos seculares do estado nacional legitimamente baseado na vontade dos governados<sup>62</sup> (CHISHOLM, 1998).

Os teóricos contratualistas, por vez, tendiam a generalizar todos os grupos humanos sob suas concepções de natureza humana, estado de natureza, possibilidade de pacto social e de estado civil, em maior ou menor grau e com diferentes intenções (HOBBS, 1996; LOCKE, 1963; ROUSSEAU, 2003a e 2003b). Este é também o caso de jesuítas ibéricos, que apresentavam o mesmo tipo de generalização por meio de argumentos cristãos (MOLINA, 2007; SUAREZ, 2004).

Montesquieu, por vez, sugere formas de governo adequadas a cenários geográficos e populacionais específicos, sempre com a idéia de lei e de governo constitucional como maior referência, em termos de descrição de realidades europeias (MONTESQUIEU, 2003, Livros VI e XI) ou para apontar contrastes com outras culturas, como a chinesa, a persa e a russa, por exemplo (MONTESQUIEU, 2003, Livros VII e VIII).

Neste sentido, se as teorias políticas modernas sobre estado e governo buscam, de uma forma ou outra, justificar a existência de modelos ideais (absolutistas ou republicanos), elas são, portanto, teorias de legitimidade. Assim, tentam legitimar algum modelo, real ou imaginário, de organização política eficiente, seja esta organização o próprio estado nacional, ou outro modelo que dialogue com ele<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> O republicanismo europeu aparece com mais força, contudo, com o liberalismo clássico (que não é essencialmente democrático, mas defende a igualdade formal e a cidadania como princípio) após o advento e a decadência do absolutismo, em especial com as revoluções inglesas dos séculos XVI e XVII.

<sup>63</sup> Alguns destes os modelos alternativos (como formatos anarquistas ou de democracia radical) propõem o desaparecimento de certas características institucionais do estado, como as largas dimensões territoriais e populacionais e a representação política (ROUSSEAU, 2003b). Críticos socialistas condenam o caráter colonial e imperialista do estado burguês (LENIN, 1984; HARDT e NEGRI, 2001).

Enquanto Rousseau e Marx (e posteriores marxistas e socialistas) propõem a transição do estado nacional para outros formatos políticos jamais vivenciados historicamente, pois criticam explicitamente as várias desigualdades intrínsecas do modelo<sup>64</sup>, Thomas Hobbes e Max Weber apresentam visões de estado nacional como máquina, e suas leituras mais burocráticas desta instituição tornam o caráter racional-legal do modelo semelhante a engrenagens impessoais, sem necessariamente ter o intuito de transcender opressões e tampouco de criticar desigualdades legais que podem ser superadas.

Apesar das diferenças de interpretação e de proposta, além de considerarem, direta ou indiretamente, a propriedade privada ou pública o principal fator de identidade cultural da Europa pós-revoluções burguesas, há outro fator comum na visão da maioria dos autores modernos - o fato de considerarem a racional-legalidade a característica mais marcante de um estado nacional<sup>65</sup>.

A perpetuação da estrutura dos estados nacionais por regras de sucessão depende ainda da materialidade da cultura escrita e de leis positivas<sup>66</sup> codificadas que ditam as normas sociais. É importante deixar claro, porém, que esta diferença entre governantes e governados, que estabelece uma relação de poder, não é necessariamente elitista, no sentido de uma minoria numérica governar uma maioria populacional, pois os

---

<sup>64</sup> Enquanto Rousseau ataca principalmente a desigualdade econômica em *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (ROUSSEAU, 2003 a), e propõe um novo formato político igualitário e sem intermediários burocráticos ou representativos em *O Contrato Social* (ROUSSEAU, 2003b), Marx observa o estado nacional como instrumento político conseqüente do sucesso das revoluções burguesas, e da mesma forma que surgiu do movimento da história, está fadado a desaparecer também por ele (MARX,1993; 1985).

<sup>65</sup> Possivelmente, o autor moderno que mais destoa desta consideração, junto aos anarquistas, é Rousseau, ao apontar o caráter irracional, porque violento, do estado nacional, da economia e da mentalidade burguesa, considerando todos estes elementos frutos da legitimação e identificação com a propriedade (ROUSSEAU, 2003a). A polêmica leitura de José Guilherme Merquior, porém, que compara legitimidade em Rousseau e Weber (MERQUIOR, 1990), afirma que Rousseau, a contrário, pode ser interpretado como o maior expoente do liberalismo radical, pois sua teoria de “legitimidade-poder” (contraposta à proposta de “legitimidade-crença” de Max Weber), que supõe decisão direta e fiscalização permanente dos cidadãos em nada destoa do ideal liberal. Para maiores detalhes sobre esta questão, ver MERQUIOR, 1990.

<sup>66</sup> Existe uma longa discussão acadêmica sobre o que são, afinal, as *leis positivas*, um termo que em geral caracteriza o vocabulário dos contratualistas em oposição às denominadas *leis naturais*, mas trata-se de uma terminologia funcional para a presente tese por explicitar o caráter racional-legal do Estado Nacional e diferenciá-lo substancialmente de leis morais ou religiosas.

governantes, em uma república, idealmente podem ser uma maioria materializada e defendida na forma de leis e instituições (que são, por definição, impessoais).

Este seria um modelo ideal político de Rousseau, por exemplo, onde a vontade geral é a expressão de uma unanimidade que contempla todos, e os executores das leis possuem apenas funções administrativas, e não poder de decisão. Os governantes seriam o próprio povo, a quem Rousseau, em *O Contrato Social*, se refere como “soberano” (ROUSSEAU, 1998). Existe ainda a possibilidade teórica do vetor de poder instituir-se no sentido dos governados comandarem os governantes. Empiricamente, porém, este não é o caso dos estados nacionais modernos fundados na Europa, e tampouco da maioria dos posteriores estados nacionais independentes pós-coloniais.

Nos estudos sobre legitimidade, os três autores contratualistas mais pesquisados apresentam modelos de racional-legalidade que buscam homogeneizar as populações pelo contrato social e pela adesão voluntária. Assim, são todos exemplos de legitimidade racional-legal weberiana, mas o modelo rousseauiano, por contraste, foge à idéia de estado definido como instituição detentora dos meios de violência, e cuja principal característica é ser o veículo que manifesta e efetiva a vontade geral.

### ***Modelo hobbesiano e modelo rousseauiano de estado racional-legal***

Dentro do pensamento político moderno, a abordagem contratualista é possivelmente a que mais destaca o ethos racional-legal europeu e a razão não apenas como fundamento da legitimidade, como fundadora de uma nova e inovadora ordem social. Dentre os contratualistas mais reconhecidos da abordagem, Hobbes e Rousseau se destacam nessa lógica de « ruptura » que o predomínio da razão promove, e sendo o conceito de legitimidade algo que nasce de um pensamento racional-legal, segundo Max Weber (WEBER, 1999a, p. 33) e José Guilherme Merquior (MERQUIOR, 1990, *Introdução*), os modelos dos dois autores são capazes de por esta questão em evidência.

Assim, se fossem responder à indagação de Max Weber de por que as pessoas obedecem, Hobbes e Rousseau, diferentemente de Locke, proporiã rupturas com a realidade que antecede suas propostas de pacto e instituição do governo civil. Assim,

pode-se interpretar o modelo hobbesiano como uma proposta que cria instituições de mando e obediência em função do medo da morte violenta (HOBBS, 2008, Parte II) ou, segundo Pogrebinski, pela esperança na eficácia da ação do estado em deter a guerra de todos contra todos (ou mais profundamente, a obediência se daria pela fé dos indivíduos associados nas leis promulgadas pelo Leviatã - POGREBINSCHI, 2005, *Introdução*).

Rousseau diria, por vez, que após a abolição de toda e qualquer desigualdade social (material e militar), as pessoas racionais, seguindo o “caminho das luzes”, fundariam uma nova ordem e obedeceriam às leis republicanas pela crença na vontade geral, como maior bem que uma sociedade pode ter.

Os modelos hobbesiano e rousseauiano, contudo, são generalização de peculiaridades históricas especificamente européias ocorridas a partir do século XIII com a fundação de estados nacionais soberanos, e particularmente às guerras civis da Inglaterra nos séculos XVI e XVII e à opressão de classes na França no século XVIII. A seguir apresentam-se com mais detalhes o que cada um dos dois autores propõe em termos de legitimidade para seus modelos de estado.

### ***O modelo hobbesiano: Leviatã***

O modelo de estado racional-legal proposto por Hobbes separa governantes de governados por acreditar que apenas por meio da instituição de uma autoridade suprema é possível haver paz no mundo. Isso se deve à premissa hobbesiana de que seres humanos, independente de suas origens e culturas, são naturalmente dominados por paixões egoístas que potencialmente podem levar à destruição mútua de seus semelhantes. Assim, todos os seres humanos vivem originalmente em um cenário de “violento estado de natureza” (HOBBS, 2008, cap. XIII e cap. XVI), onde a lógica do poder se sobressai sobre qualquer outra. A necessidade de se deter meios de poder e de se impor aos outros seria, portanto, algo natural e intrínseco a todos os seres humanos.

Esta lógica “inata” de sensações e relações de poder leva ao belicoso *estado de natureza* hobbesiano, onde prevalecem as relações de destruição mútua. Tal cenário pode ir se

tornando cada vez mais insuportável, até que eventualmente os indivíduos que vivem neste ambiente sentem que o estado de natureza, onde é necessário estar permanentemente alerta para defender-se da possibilidade de morte imanente, torna-se insuportável (HOBBS, 2008, Livro II).

Motivados, portanto, pelo medo da morte violenta, os membros da coletividade em questão permitem que a razão impere sobre as paixões destrutivas, e com o objetivo de manter-se vivos e livres da possibilidade de serem mortos a qualquer momento, fundam uma nova realidade onde podem conviver pacificamente. Assim, para evitar que matem-se uns aos outros, entregam suas capacidades de destruição física (meios de violência) para um único governante racional, o estado soberano criado artificialmente pelo pacto social, denominado Leviatã.

A nova ordem proposta por Hobbes é instituída por este estado soberano criado pelas vontades racionalmente agregadas dos indivíduos, que passam a ser súditos da lógica racional-legal de um estado civil absoluto. Por meio de um pacto selado entre tais indivíduos, funda-se um estado nacional que garante a sobrevivência e segurança de todos os membros da sociedade, porque detém o monopólio legítimo dos meios de violência e só os utiliza para garantir a preservação da vida dos súditos e a eficácia das leis positivas por ele promulgadas.

O modelo de estado racional proposto por Hobbes cria então uma “sociedade civil” dividida em governantes legítimos, dotados desta autoridade (inquestionável em relação à base social que aceita as leis e as obedecem), e governados que conscientemente abrem mão de sua capacidade de destruição material (HOBBS, 2008, p. 75) em troca da garantia de que, vivendo em sociedade sob a égide do estado, suas vidas serão preservadas pelo estado racional.

Obedientes às leis positivas racionais criadas pelo estado, que “busca a paz e a segue”, (HOBBS, 2008, *Do Estado*, cap. I), os membros da sociedade passam a viver juntos, partilhando o mesmo espaço, dentro de regras criadas e salvaguardas pelo governo. Segundo Hobbes, este é o único modelo político capaz de garantir a paz interna e externa em uma coletividade (e por “garantia de paz” entende-se a abolição das mortes por violência dentro da sociedade e defesa da possibilidade de guerra com estrangeiros).

O modelo hobbesiano caracteriza-se então, em primeiro lugar, pela delegação do poder de destruição física à autoridade racional do estado. E em segundo lugar, pela criação e delegação do poder de decisão pública a esta autoridade, instituindo assim a diferença marcada entre corpo governante (soberano) e sociedade de governados (súditos), que existe em função da hierarquia das leis como algo supremo a ser obedecido.

Os membros da sociedade recém-fundada obedecem ao Leviatã, portanto, por dois motivos principais: tanto pelo medo da possibilidade de sanção, respaldada no monopólio das armas que o Leviatã detém, quanto pelo respeito à legitimidade deste estado (POGREBINSCHI, 2003), criado pela vontade dos próprios membros da sociedade e com o objetivo de proteger a vida, instaurar a paz e segui-la. O respeito à autoridade deste estado, assim, conduz à obediência às leis positivas por ele ditadas.

Retomando a pergunta weberiana que indaga *por que as pessoas obedecem*, Hobbes responderia que obedecem à instituição estatal porque ela é produto da própria vontade humana, expressa em sua mais evoluída forma - a razão que protege suas vidas da morte violenta, que eles mesmos impõem uns aos outros quando as paixões naturais imperam. A obediência a leis positivas é, então, consequência da aceitação da legitimidade do Leviatã e de seu consequente monopólio dos meios de violência (HOBBS, 2008, pp. 75-85).

Desta forma, se para Hobbes a obediência contínua garante a paz e a perpetuação do sistema racional que hierarquiza estado soberano absoluto e seus súditos em uma lógica racional-legal, as relações deixam de ser de *poder* em meio ao estado de natureza, onde impera a igualdade que leva à luta de todos contra todos, e passam a existir pela obediência à *autoridade* única do estado (base da legitimidade racional-legal do Leviatã).

### ***Novo Contrato Social: o modelo rousseauiano de governo racional-legal***

Embora em muitos aspectos Hobbes possa ser uma inspiração para apontar as capacidades destrutivas dos seres humanos (não necessariamente como natureza

humana, mas como fruto de processos de socialização que não cultivam ou estimulam a faculdade de perfectibilidade que eleva a humanidade a uma sociedade “igualitária”, “racional” e “evoluída” – ver ROUSSEAU, 2003, p. 29), o pensamento político rousseauiano defende uma nova ordem social pacífica na qual há estado racional-legal, mas não caracterizado pelo monopólio legítimo dos meios de violência que possa ser usado contra os membros da própria sociedade, e sim apenas em guerras contra agentes externos. A base da legitimidade está em um formato político igualitário, no qual o soberano é o povo e não o estado, denominada por Merquior de legitimidade-poder (MERQUIOR, 1990, *Primeira Parte*).

No modelo de Rousseau, as referências de superioridade restringem-se ao reconhecimento do valor de leis que manifestam a *vontade geral*, principal conceito político rousseauiano, que é “invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública” (ROUSSEAU, 2006, p. 37). Desta forma, o estado racional-legal de Rousseau não constrói desigualdades entre governantes e governados por posições ou cargos institucionais (políticos, econômicos ou militares). O governo em seu modelo é apenas um órgão administrativo que efetiva e faz valer a vontade geral, que por vez é a manifestação de uma força unânime de todos os membros da sociedade racional na forma de corpo político.

Em seu ideal republicano, Rousseau faz uma proposta à humanidade na qual todos são iguais e livres na determinação dos rumos da sociedade, agindo dentro dos ditames iluminados da razão, e assim, criam um sistema político de contínuos processos deliberativos, regido pela vontade geral. Neste sentido, todos são senhores e súditos de si mesmos, pois obedecem a leis que eles mesmos criaram por processos de participação direta.

Em resposta, portanto, à pergunta *por que as pessoas obedecem?*, ou dentro da definição weberiana de poder (*por que há imposição?*), Rousseau afirma que o que pode legitimar uma ordem social desigual, na qual existe a crença na superioridade do “senhor”, é um tipo de socialização que não reconhece os indivíduos em sua humanidade. Se não há reconhecimento da humanidade de todos, indiscriminadamente, pela ausência do uso da razão, portanto, todos são tratados como “coisas”, é justamente

“a relação das coisas, e não das pessoas, que produz a guerra” (ROUSSEAU, 2006, p. 16).

A guerra segundo Rousseau, por vez, leva à necessidade de se criar instituições com monopólio dos meios de violência, legítimos em função da crença (errônea, segundo o autor) de que a guerra é inevitável e precisa ser contida por um estado detentor de armas. Segundo Rousseau, a guerra é perfeitamente evitável, desde que razão humana seja usada para criar instituições e mecanismos políticos pacíficos, cujos instrumentos essenciais são as palavras, e não as armas. Assim, o uso da razão é diametramente oposto ao uso dos meios de violência.

### ***Considerações sobre o capítulo***

Os principais pontos a serem considerados neste capítulo, no que diz respeito ao fenômeno da racional-legalidade, são: 1) a realidade histórica que cria um formato político de dominação racional-legal (na forma de estados nacionais) o cria por meio da diferença entre governantes e governados e pelo monopólio legítimo dos meios de violência; e 2) diferentes modelos teóricos podem contemplar ou não a idéia de dominação e de monopólio legítimo dos meios de violência (em caso positivo, observa-se o modelo de Hobbes, e no caso negativo, observa-se o modelo de Rousseau).

Enquanto a realidade histórica da dominação racional-legal européia como estado nacional divide a população em governantes e governados, detém o monopólio legítimo dos meios de violência; nasce da guerra (TILLY, 1993); e legitima-se por meio da representação política (PITKIN, 1984); os modelos teóricos de racional-legalidade explicam os fundamentos da legitimidade de tal formato baseados na razão e na ação voluntária dos governados.

Em geral, tais modelos são formas diferentes de se justificar ou atacar a divisão entre governantes e governados, respaldados na idéia de troca ou contrato, e principalmente na defesa ou condenação da representação política (a vontade dos governados cria o estado, delega poder decisório e coercitivo e aceita que a população seja protegida por esta instituição).

Tais formatos de *dominação* racional-legal baseiam a legitimidade de governantes e governados na representação política entre indivíduos, configurando assim relações de poder social. Contudo, a racional-legalidade não se restringe a modelos de desigualdade política ou de representação, divisão entre governantes e governados, poder social e dominação.

Se o modelo hobbesiano é o extremo de uma dominação racional-legal que se manifesta em um estado com clara divisão entre governantes e governados e detenção do monopólio legítimo dos meios de violência pela idéia de representação, o modelo rousseauiano, por vez, propõe uma realidade na qual o estado civil caracteriza-se por salvaguardar a vontade geral e as leis que dela derivam dentro de uma estrutura igualitária entre os membros da sociedade.

No modelo de Rousseau, governantes e governados se sobrepõem, e todos são senhores e súditos de si mesmos. A administração pública que salvaguarda e faz cumprir as leis civis não é necessariamente uma estrutura representativa, e sim administrativa. Não governa a sociedade e tampouco a representa, restringindo-se a efetivar a vontade geral pela execução das leis promulgadas pelo soberano (que é o próprio povo, no pensamento de Rousseau).

A idéia de estado civil neste modelo tampouco se caracteriza pelo monopólio legítimo dos meios de violência, especialmente no que se refere às relações internas da república, e sim por ser a esfera deliberativa na qual a vontade geral se manifesta e é materializada por meio de palavras, leis e ações racionais.

Tudo isto posto, observa-se que o estado racional pode existir tanto em um modelo hierárquico, que divide governantes e governados e institui o monopólio legítimo dos meios de violência, quanto pode sobrepôr governantes e governados no sentido do cidadão ser senhor e súdito de si mesmo (o que Merquior denomina legitimidade-poder), e a lei que advém da vontade geral estabelecem a idéia de superioridade do valer a ser seguido.

O próximo capítulo, que descreve o *Tahuantinsuyu* e a interpretação de Susan Ramírez acerca deste sistema trata de uma sociedade histórica e empírica que adotava uma estrutura teocrática que dividia governantes e governados e legitimava tal divisão no discurso de pertencimento biológico, ou seja, em todos os membros da população deveria correr o sangue do *Sapa Inca*, representante do Deus Sol e responsável pela sobrevivência coletiva e pela estabilidade política.

*O Governo Inca não é facilmente adaptável às categorias da história europeia.*

**Charles Gibson**

## CAPÍTULO 3 – TAHUANTINSUYU

### *Considerações preliminares*

O presente capítulo tem natureza descritiva e fornece informações sobre a realidade dos incas para que, posteriormente, esses conteúdos históricos sejam analisados à luz da teoria social. Além de descrições deixadas por colonizadores e missionários a partir do século XVI, a arqueologia<sup>67</sup> e a lingüística histórica<sup>68</sup> são as principais formas de se resgatar a realidade do passado ameríndio que antecede o contato com os europeus (FAUSTO, 2005; VARGAS, 1993, ROSTWOROSWSKI, 1986).

Assim, os capítulos 3 e 4 descrevem duas sociedades ameríndias, concebendo as regiões sul-americanas dos Andes e da Costa Atlântica em termos da pluralidade de culturas indígenas e de suas diversidades geográficas<sup>69</sup>, especificamente nos termos interpretativos de Susan Ramírez e Florestan Fernandes.

Uma primeira questão a se considerar sobre os incas é que não há consenso entre autores quanto à classificação de seu empreendimento político como *império*, da forma como defende Vargas (VARGAS,1993). Autores como Rostworowski apontam a

---

<sup>67</sup> Áreas tropicais são especialmente complicadas para a ciência da arqueologia, e por esse motivo, legados materiais são de difícil acesso.

<sup>68</sup> Os registros deixados por colonizadores e missionários devem ser lidos com o cuidado de se observar a posição dos seus autores em épocas de colonização, que, salvo alguns franciscanos, consideravam-se culturalmente superiores aos ameríndios. Além disso, os recortes temporais de médio prazo podem ser bastante diferentes entre si, pois o contato cultural é capaz de modificar práticas e características de grupos sociais muito rapidamente. Como afirma Fausto, “o Brasil de Anchieta, pelo menos no litoral, já não era o mesmo Brasil de Cabral (FAUSTO, 2000, p. 8)

<sup>69</sup> Alguns focos populacionais tendiam a denominadores comuns lingüísticos, étnicos e culturais. Nos Andes, os poderes moche, chimú e inca realizaram as tentativas mais proeminentes de agregações populacionais e geográficas na região andina. Os cacicados complexos que possivelmente existiram ao norte do Rio Amazonas antes da colonização na atual região brasileira são, por vez, os formatos mais próximos de uma configuração social ampla na região, mas tendiam menos a um amálgama social do que o estado/império inca e seus antecedentes, e embora tivessem hierarquia e referência de superioridade simbólica, em muitos aspectos aproximavam-se mais do formato de redes das sociedades tribais.

natureza eurocêntrica, essencialmente militar-tributária, do termo *império*, e preferem utilizar o vocábulo em quéchua *Tahuantinsuyu* (ROSTWOROWSKI, 1988). Por outro lado, antropólogos e arqueólogos como Elman Service e Julian Steward referem-se o “império” inca pela categoria de *estado*, em contraposição aos cacicados complexos das regiões da Venezuela, Guiana e Caribe.

No que tange ao objeto da região andina, o foco da tese é no *Tahuantinsuyu*, embora poderes como os Moche e os Chimú, antecedentes dos incas, sejam igualmente importantes na história sul-americana sobre centralização e hegemonia cultural. O *Tahuantinsuyu* inca, porém, constituiu-se em um formato que mais se assemelha a uma idéia de estado, enquanto os Moche e Chimú tinham uma estrutura mais próxima à idéia de cacicado complexo (a ser descrito neste capítulo).

Os incas fundaram uma cultura que desenvolveu-se em termos de expansionismo e controle coercitivo e tributário das populações (elementos que constituem a dimensão material da esfera política), embora tais ações fossem simultâneas ao desenvolvimento de redes de relações sociais de culto religioso, sobrepostos à valorização dos laços de parentesco e a profundas crenças espirituais.

Associar a realidade dos incas ao monopólio legítimo dos meios de violência no sentido weberiano requer uma série de cuidados conceituais. De fato, os incas ingressaram em uma ação política de grande porte ao aderir a uma confederação cuzquenha pré-existente, cumprindo o papel de etnia responsável por ações militares. Contudo, estavam subordinados a etnias aimará que detinham as funções de poder supremos, que eram políticas e religiosas, consideradas superiores às funções militares.

Os valores que estavam por trás do uso da força física eram ditados por outras etnias às quais os incas eram aliados e de certa forma, subjugados, até que, com sua crescente ação militar, as etnias com papel espiritual passam a ser militarmente subjugadas pelos incas, e este fato é o primórdio de formação do *Tahuantinsuyu*.

## *Características históricas e geográficas dos Andes*

Segundo Jared Diamond, do ponto de vista geográfico, as Américas apresentam mais diversidade topográfica do que qualquer outro continente no mundo. África, Ásia e Europa, além de estarem mais próximas entre si, possuem uma geografia que permite mais movimentação horizontal pelos territórios, enquanto as terras das Américas estão dispostas verticalmente, o que produz mais diversidade natural e dificulta migrações e contatos culturais entre povos e etnias de culturas diversas em largas distâncias (DIAMOND, 2005, cap. 18).

Fausto sugere uma visão continental para analisar a história de populações ameríndias na América do sul pré-colombiana (FAUSTO, 2005). Ele argumenta que, do ponto de vista geográfico, resguardadas as diferenças locais de micro-clima e relevo, e a diversidade das centenas de culturas específicas, existe uma diferença geral básica no continente: terras altas e terras baixas.

Nesta abordagem geograficamente panorâmica sugerida por Fausto, o oeste da América do sul caracteriza-se principalmente pelas montanhas dos Andes, e todo o restante de terras a leste caracteriza-se por terras planas, principalmente por florestas tropicais.

Segundo Favre, estas florestas foram áreas praticamente impenetráveis que, junto a algumas tribos ao sul árido do continente (como os Mapuche), resistentes à subjugação tanto de ameríndios pré-coloniais quanto de europeus, foi a localidade que mais trouxe dificuldades geográficas para o *Tahuantinsuyu*<sup>70</sup> em suas tentativas de expansão (FAVRE, 2004, p. 4).

Nas terras sul-americanas, existe portanto um contraste geral entre a aridez, a secura e o frio das montanhas, e a umidade, a exuberância vegetal e o calor das florestas (ainda que exista uma imensa variedade de florestas no continente), além do clima das costas do Atlântico e do Pacífico, também permeado por florestas (FAUSTO 2005, p. 9).

---

<sup>70</sup> Favre utiliza o termo *império* para designar o poder inca sem maiores restrições.

Segundo Fausto, esta realidade geográfica, em tese, não induz populações a cultivarem o solo nem a domesticar animais, e tampouco a desenvolver tecnologias em metais (o que, teoricamente, poderia levar ao desenvolvimento de armas sofisticadas e conseqüentemente tornar mais complexas as relações de poder social - FAUSTO, 2005, p.10).

Portanto, a centralização política, a estratificação social e a urbanização que ocorreram nos Andes por motivos diversos não podem ser reduzidos a causas geográficas e climáticas, e ainda hoje são objetos de estudos e pesquisas na região<sup>71</sup>. As explicações para desenvolvimento cultural, material e tecnológico, associado a sociedades populosas e estratificadas, necessitam de outras fontes e hipóteses de causas muito mais complexas do que apenas elementos geográficos.

### ***Tipologia das organizações políticas sul-americanas***

Elman Service (SERVICE, 1962) classificou as organizações políticas sul-americanas, de forma hierarquizada e evolucionista, em quatro formatos que existiam antes da colonização européia: *bandos* (referindo-se a grupos nômades caçadores-coletores), *tribos* (grupos caçadores com agricultura rudimentar, fixos em um espaço geográfico específico), *cacicados* (grupos maiores, ou agregados de grupos culturais e lingüísticos, fixos em um espaço, com agricultura rudimentar e maior desenvolvimento hierarquizado de instituições religiosas e políticas) e *estado* (referindo-se exclusivamente aos Incas, que, mais do que qualquer outro grupo, organizaram populações de forma densa e urbanizada e tinham maior complexidade simbólica, religiosa, militar, tributária e econômica).

Diferentemente, Julian Steward (STEWARD, 1946) elaborou uma classificação de cinco tipos básicos de organização política na América do Sul, de acordo com a ecologia, o modo de produção e administração social (FAUSTO, 2005, p. 11). Steward

---

<sup>71</sup> Para publicação sobre descobertas diárias realizadas por pesquisadores nos Andes ver *Kim MacQuarrie's Peru & South America Blog*, publicado pelo antropólogo Kim MacQuarrie, no endereço <http://lastdaysoftheincas.com/wordpress/>

hierarquiza os grupos indígenas do mais simples ao mais complexo segundo critérios econômicos e políticos, mas não de complexidade cultural. Em sua nomenclatura, denomina de *marginais* os pequenos grupos caçadores-coletores, nômades, sem instituições políticas e habitando ambientes inóspitos (em função da escassez de alimentos e dos poucos recursos da terra).

Tais grupos estariam situados no Cone Sul, na região do Charco e em espaços isolados no Brasil Central. A categoria *marginais*, porém, foi muito criticada no meio acadêmico, e estudos mais profundos dos grupos assim designados demonstraram que se tratava de realidades muito mais complexas do que imaginava a categoria de Steward (FAUSTO, 2004, p. 62), como será também discutido no capítulo 4.

Os próximos grupos dentro da classificação de Steward, agora não mais tão diferentes da moldura conceitual de Elman Service, são as *tribos* das florestas tropicais. As tribos estariam, nesta abordagem evolucionista posteriormente questionada, um nível acima dos *marginais*, caracterizadas por maior número de membros, por morarem em aldeias permanentes e dispersas pelo território, pela prática da agricultura de coivara<sup>72</sup> e exploração de recursos hídricos, mas sem instituições políticas complexas (FAUSTO, 2005, p. 13).

Ou seja, as tribos das florestas tropicais, dentro da tipologia de Steward, seriam supostamente mais evoluídas dos que os grupos marginais, em função de maior desenvolvimento tecnológico e de uma relação mais complexa com o mundo natural e com o solo.

Contudo, do ponto de vista do desenvolvimento de instituições políticas, muito baseado no exemplo europeu, seriam consideradas primitivas ou tradicionais, por terem o parentesco como maior referência de laços sociais, de funções dentro do grupo e de relações de poder, sem transcender os laços imediatos familiares para formas mais amplas e coletivas de pertencimento. Segundo Fausto, nessas tribos não se via poderes

---

<sup>72</sup> *Coivara* é uma prática agrícola rudimentar tradicional que inicia-se pela plantação através da derrubada da mata nativa, seguida pela queima da vegetação. Há, então, a plantação intercalada de várias culturas de grãos. Essa técnica agrícola leva ao rápido esgotamento do solo, fazendo com que as terras precisem ficar em descanso de 3 a 12 anos e causando a derrubada de grandes áreas de mata. Ver [http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/sp/ribeira/ribeira\\_economica.html](http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/sp/ribeira/ribeira_economica.html)

políticos ou religiosos destacados na forma de instituições. Tais sociedades estariam dispersas pelo continente, ocupando quase toda a região amazônica, a costa litoral do Brasil e das Guianas e os Andes meridionais (FAUSTO, 2005, p. 13).

Ao descrever o terceiro tipo de organização social, localizado nos Andes setentrionais e na costa circuncaribenha (FAUSTO, 2000, p. 13), Steward afirma que os grupos sociais, embora tivessem cultura material e tecnológica semelhante à das tribos, haviam transcendido os laços de parentesco para um tipo de vínculo social estabelecido em outras formas de estratificação. Tais critérios de divisão simbólica estariam ligados à especialização ocupacional, e em especial à institucionalização do poder e da religião, por meio de hierarquização promovida pela existência de sacerdotes e chefes supremos (FAUSTO, 2000, p. 14).

Esses eram, portanto, denominados *cacicados*. Foi com este tipo de organização social que o contato cultural entre europeus e ameríndios da expedição de Colombo foi primeiramente realizado<sup>73</sup>. Os cacicados em geral dividiam as sociedades entre nobres e pessoas comuns. Eram formas de organização sócio-política dotadas de maior complexidade do ponto de vista religioso, e as maiores referências de superioridade eram espirituais, pois neste estrato estavam incluídos os xamãs. Além disso, os cacicados enalteciam mais as habilidades pessoais dos indivíduos, principalmente simbólico-espirituais, do que grupos de poder familiar, por exemplo (HELMS, 1984).

O quarto e último tipo de organização social descrito em detalhe por Steward é o *estado*, e desenvolveu-se apenas nos Andes Centrais e na costa do Pacífico, tendo “como ponto culminante o império inca” (FAUSTO, 2005, p. 14)<sup>74</sup>.

Este seria um estado complexo, iniciado já pelos poderes expansionistas Moche e Chimú. No estado Inca, havia divisão do trabalho, desenvolvimento tecnológico, domesticação de plantas e animais, e redes complexas de integração multi-étnica. Havia

---

<sup>73</sup> Trata-se dos extintos Taino, que habitavam várias regiões da costa Caribenha. Na época desse primeiro contato com os espanhóis, havia cinco “reinos”, ou cacicados Taïno, no território de Hispañola, onde atualmente situam-se o Haiti e a República Dominicana (ROUSE, 1992).

<sup>74</sup> O autor não se atém a um quinto e último tipo que apresenta ao fim de suas lista de categorias, denominado *semi-marginal*, que seria possivelmente uma transição entre grupos marginais e tribos, e cujos expoentes estariam também localizados na costa andina, mas que é apenas mencionado e não descrito em seus estudos

estratificação e subordinação a um poder centralizado e dominante por meio de tributos (na forma de força de trabalho<sup>75</sup>) e culto unificado ao Deus Sol, personificado na figura do Inca/imperador (FAVRE, 2004; GIBSON, 1948; SERVICE, 1962; STEWARD, 1946).

Do ponto de vista conceitual, as classificações de Steward e Service denominam de *estado* a estrutura organizativa acima dos *cacicados*, igualando-o a império, ou seja, o expansionismo, a homogeneidade lingüística, a crescente incorporação territorial e populacional equivalem, no vocabulário dos dois autores, a um mesmo fenômeno – estado e império designariam a mesma estrutura. As diferenças entre Estado, Estado Nacional e Império não são contempladas em tal classificação e tal tipo de análise<sup>76</sup>.

Como a tendência dos autores com abordagens européias que primeiramente estudaram a América do sul pré-colonial, tanto em tempos de colonização quanto por estudos arqueológicos e antropológicos a partir do século XX (como é o caso de Steward e Service), a adesão a tipologias evolucionistas e análises das realidades ameríndias utilizando as referências européias como critério é praticamente automática<sup>77</sup>. Nesse sentido, a realidade Inca acabou sendo também enaltecida em relação a demais formas de organização social e política (FAUSTO, 2004, p. 62)<sup>78</sup>, pois o “império teocrático” estabelecido por eles era interpretado por meio de referências que buscavam aproximá-lo de realidades conhecidas.

Segundo Fausto, a maioria dos estudos comparativos realizados sobre os indígenas buscam saber por que vários grupos sociais “não tinham o que os incas tinham”

---

<sup>75</sup> Também denominado “trabalho tributário” (RAMÍREZ, 1996, p. 7).

<sup>76</sup> Jared Diamond também utiliza a tipologia de Service para descrever a história da humanidade nos últimos treze mil anos (DIAMOND, 2005, cap.3).

<sup>77</sup> Uma crítica consistente a esta postura é feita por Gibson (GIBSON, 1948).

<sup>78</sup> Esta visão que considera os incas mais sofisticados do ponto de vista religioso, da política institucional, da tecnologia agrícola e da economia é um tipo de descrição não apenas acadêmico (em termos de conceitos evolucionistas que destacam os incas), mas também político. A mistificação dos incas serviu tanto em épocas coloniais (GARCILASO DE LA VEGA, 1991; 1992) quanto posteriormente na forma de afirmação de nacionalidade, em épocas de independência e consolidação de países independentes andinos, principalmente o Peru (KLARÉN, 2008, p. 373; MARIÁTEGUI, 1982).

(FAUSTO, 2005, p. 15), e o primeiro ponto de complexidade analisado era a densidade demográfica.

Tanto Service quanto Steward classificam as formas organizacionais ameríndias de acordo com um “limiar demográfico” diretamente relacionado à sofisticação institucional, que corresponde a estratificação social hierárquica e simbolismos de superioridade espiritual sobrepostos à posição de chefia (SERVICE, 1940; STEWARD, 1962). Este tipo de configuração teria sido “uma resposta adaptativa ao crescimento populacional” (FAUSTO, 2005, p. 16).

Contudo, questões demográficas não parecem ter natureza causal nas explicações da peculiaridade dos incas, e podem ser considerado mais conseqüências do que causas da expansão. Os incas tinham uma política expansionista capaz de adaptar vários tipos de populações a geografias diversas, tornando a hipótese do adensamento demográfico insuficiente.

De fato, antes da chegada dos europeus, os Incas eram a maior referência de organização de populações em vasto território da América do Sul. Isto ocorre tanto pela extensão territorial e demográfica que abarcavam, quanto pelo fato de serem temporalmente recentes, em termos de conquista de hegemonia, em relação ao desembarque espanhol na América do Sul. Terrance D’Altroy defende que o império Inca/*Tahuantinsuyu* foi o maior empreendimento político da América pré-colombiana, mais expressivo, inclusive, do que os poderes Maia, Asteca, Olmeca e Tolteca da Meso-América (D’ALTROY, 2003 p. 2).

A civilização inca era bastante complexa e já foi exaustivamente descrita por inúmeras obras acadêmicas e literárias. Apesar do foco desta tese se ater ao formato organizacional político e à dimensão das crenças que forjam legitimidade, não é possível ignorar especificidades econômicas e religiosas da cultura andina para se compreender as questões políticas, territoriais e demográficas da região, e principalmente, as relações de poder.

Em um cenário que não conhecia a cultura escrita nem a roda (MACQUARRIE, 2007, p. 11), e onde os registros faziam-se na forma de artesanato, arte, símbolos, canções,

tradições e transmissões orais, os incas agregaram tribos e etnias sob sua égide, em um total estimado em cerca de nove a dez milhões de pessoas, estendendo-se de norte a sul da costa pacífica sul-americana por aproximadamente 4.300 km, e abrangendo regiões que vão desde o sul da atual Colômbia até o Rio Maule, no atual Chile (FAUSTO, 2005, p. 16).

Se a “tese demográfica” pode ser considerada insuficiente, é preciso observar os sistemas de crenças e integração de grupos étnicos e tribos ao império inca com mais cuidado, e também analisar as relações de conflito que impediam adesões em maior número à expansão do *Tahuantinsuyu*. Analisa-se que uma das tarefas mais difíceis do “império” era administrar populações muito diversas étnica e culturalmente (FAUSTO, 2005, p. 16). Os quadros administrativos realizavam censos demográficos constantemente, usando os *quipus* como instrumentos de controle por contagem decimal<sup>79</sup>.

Desta maneira, o adensamento da população requer mecanismos de integração e organização que tendem a levar à diferenciação social e à criação de elites políticas. Contudo, apesar dos incas serem a maior referência andina em termos demográficos e territoriais, a América do Sul expressava-se em várias outras formas, e do ponto de vista temporal, outras realidades sociais caracterizavam o continente há muito mais tempo.

A questão fundamental apresentada por Fausto é: se todos os demais povos da América do Sul de fato não tinham aquilo que os incas tinham, a pergunta mais importante é: por que não tinham? (FAUSTO, 2004, p. 15)

A primeira resposta sobre os motivos pelos quais os incas eram diferentes dos outros tipos de organização social sul-americanos era em função da agregação demográfica e das possibilidades geográficas que praticamente forçavam o adensamento populacional. Darcy Ribeiro descreve esta realidade afirmando que os andinos aprenderam a sobreviver em meio a adversidades geográfico-climáticas, e por isso desenvolveram-se urbana e tecnologicamente:

---

<sup>79</sup> *Quipus* são cordas com vários nós usados pela administração inca para organizar as etnias e localidades sob seu comando. Mais detalhes sobre os *quipus* serão explicados mais adiante neste capítulo.

“Vivendo num território inóspito, a que tiveram que adaptar-se trabalhosamente, não só se adaptando biologicamente para sobreviver em grandes altitudes, mas conformando a própria terra, que, em sua feição natural, não se prestava à agricultura, fizeram-se lavradores de terraços plantados e irrigados a mais de três mil metros de altitude. Contando com apenas 2% de área agricultável, aproveitavam cada nesga de terreno fértil. Essa lavoura intensiva e de alta rentabilidade por área é que lhes permitia manter uma grande população urbana, desobrigada das tarefas de subsistência, que além da capital, se concentrava em várias cidades de milhares de habitantes, dividida em estratos militares, sacerdotais, burocráticos e artesanais, configurando uma civilização caracteristicamente urbana” (RIBEIRO, 2007, p. 138).

Outros autores, porém, tentam responder tal indagação de formas diferentes. Primeiramente a resposta veio em função da geografia, conectando “formações políticas”, onde se localizam a cultura e as regras de convivência social, a “formações naturais”, onde se localizam as relações com o mundo material. Nas formações naturais era também onde se encontravam a maioria das inspirações religiosas, pois o xamanismo e a magia, característicos da vida espiritual dos ameríndios, são profundamente ligados ao ambiente onde surgem (FAUSTO, 2005, p. 23). Steward, por exemplo, considerava os povos das florestas tropicais habitantes selvagens e supersticiosos, advindos de locais perigosos, sendo a floresta uma fronteira intransponível para o império Inca na direção leste.

De fato, houve fracassadas tentativas de expansão Inca para essa região (FAUSTO, 2005; PEASE, 2003; FAVRE, 2004; RAMÍREZ, 2009), mas isso não necessariamente se deve apenas à hostilidade da floresta ou ao possível caráter agressivo das tribos, mas talvez, também, à inabilidade tecnológica dos incas em desbravar territórios inóspitos e à capacidade de resistência e insubordinação política das tribos e etnias locais.

Do ponto de vista classificatório, Steward acreditava que os incas constituíam formações plenamente “políticas” a leste, e que nas “terras baixas” havia formações quase “naturais” (que também inclui o mundo sobrenatural para esses os autores). Tal concepção evolucionista e “civilizatória” subordina a natureza à cultura e promove

dicotomias entre o que é chamado de civilização, ou *mundo artificial* na linguagem da teoria política moderna, e o que é chamado primitivismo, ou “mundo natural”.

A crítica que pode ser feita para esse tipo de abordagem é que, possivelmente, a mente evolucionista civilizatória e colonizadora européia enxergava o contato entre mundos ameríndios de forma dicotômica, homogeneizando os indígenas e os posicionando na posição de “outro” em relação aos europeus. Alguns acadêmicos, já no século XX, do mesmo modo como os europeus colonizadores visualizavam seu contato com as Américas em geral, de certa forma ainda produziam seus conhecimentos utilizando conceitos cuja abordagem pressupõe que a civilização e as referências européias entram em contato com o primitivismo das Américas.

Ainda que alguns acadêmicos tivessem o cuidado de não tratar o continente como um grande agregado, os vários mundos ameríndios ainda eram vistos de forma generalizada e homogênea, como a costa do Pacífico, os Andes e a floresta tropical, desconsiderando a pluralidade e a variedade de grupos e geografias existentes em cada uma dessas macrorregiões.

### ***Algumas culturas antecedentes e contemporâneas dos Incas***

Geograficamente, a região andina pré-colombiana pode ser considerada um território onde as relações das sociedades com o meio ambiente ocorriam de três formas gerais: povos da costa marítima, povos da cordilheira ou altiplano (onde há várias subdivisões, dependendo de qual altura se localiza cada grupo), e povos da selva tropical (GUERREIRA, 1986, p. 4). As populações que habitavam essas três formas básicas de ambiente são, portanto, divididas pela classificação de María Concepción Bravo Guerreira em seis grandes grupos gerais pré-incaicos.

Os *Quéchuas* (que deram origem aos Incas) habitavam a “região temperada de frio benigno e agradável”, na costa central dos Andes, onde desenvolveram a agricultura de irrigação e principalmente o cultivo de várias espécies de milho. Os *Suni* ou *Jalca* habitavam a serra, onde há abundantes chuvas e o cultivo principal de quinoa e batatas. Os *Puna* habitavam grandes alturas, onde há pouco oxigênio (segundo Guerreira, a

palavra *puna* significa “sonho” no dialeto dessas populações – GUERREIRA, 1986, p.5). Acima deles, estavam os *Jana*, que habitavam a região das neves perpétuas, a mais de 4.800 metros de altitude, também considerada a terra dos mortos.

Os *Rupa-rupa* (cujo nome significa “queimar-se no fogo do sol”) habitavam o oriente dos Andes. Acredita-se que tenham inspirado, parcialmente, o culto ao sol dos incas, embora não haja evidências materiais suficientes para que isso seja afirmado com precisão. Por último, os *Walla* habitavam a selva inferior, amazônica, ao longo de grandes rios (GUERREIRA, 1986, pp. 6-8).

Temporalmente, G.H.S. Bushnell divide a região andina em sete períodos. Entre 3000 e 7000 a. C. viviam os primeiros caçadores. A partir de 1700 a. C. surgiram os primeiros agricultores. O chamado *período formativo* começa a partir de 1000 a. C. e é dividido em duas etapas – na primeira, entre 1000 a. C. e 500 a. C., inicia-se o *período cultista*, quando se encontra os primeiros registros de cultos religiosos nos Andes; e a segunda etapa, entre 500 a. C. e 500 d. C., é o *período experimental*, quando as populações começam a desenvolver utensílios.

Em seguida, vem o *período clássico*, entre 500 d. C. e 1000 d. C., com alto desenvolvimento de artesanato e início de trocas comerciais. E por último, o *período pós-clássico* é dividido em três momentos – *expansionismo* de vários grupos, entre 1000 e 1200 d. C.; *construção de cidades*, inclusive a fundação de cidades como a atual Cuzco pelos incas entre 1200 e 1400 d. C.; e *imperialismo inca* a partir de 1400 d. C.<sup>80</sup> (BUSHNELL, 1956).

Segundo Favre, o passado remoto da região andina pode ser traçado por mais de quatorze mil anos, quando

“Pequenos grupos nômades percorriam a costa central do Peru, em busca de frutas, raízes e caça (...) Após o recuo das grandes geleiras andinas e (...)

---

<sup>80</sup> As etapas que se antecedem no período pós-clássico são incorporadas pelas etapas posteriores e passam a existir concomitantemente, ou seja, o expansionismo leva a à construção de cidades e ambos continuam existindo juntos até a fase do imperialismo inca, abruptamente interrompido pela chegada dos espanhóis aos Andes em 1532.

desertificação do litoral, esses caçadores e coletores fixaram-se na embocadura dos rios que desciam do flanco ocidental da cordilheira. O esgotamento dos recursos vegetais e animais do meio natural, atingido pela aridez, levou-os a explorar os produtos oceânicos e a se dedicar às primeiras experiências agrícolas. (...) O advento da agricultura acarretou transformações profundas e brutais na existência e no modo de vida dos grupos sociais, afetando a demografia com uma súbita expansão, após milênios de relativa estagnação. Os povoados, com efeito, multiplicaram-se e aumentaram em dimensões. Novos povoados, alguns dos quais se apresentavam como grandes aldeias de mil habitantes, gravitavam em torno de centros cerimoniais, dominados por uma elite sacerdotal e formados por terraços, pirâmides e templos. A civilização *Chavin*, que perdurou durante todo o I milênio a. C., parece ter sido produto da influência de um desses centros. Ela correspondia a uma das variedades de cultura local identificadas por um estilo artístico associado a um novo culto que se difundiu, provavelmente, pelos Andes inteiros. A imagem do jaguar ou do puma, em torno da qual se cristalizava esse culto, expandiu-se muito rapidamente a partir de 900 a.C., desde Pichiche<sup>81</sup>, no norte, até Ocucaje<sup>82</sup>, no sul, sem dúvida mediante proselitismo. (...) Apesar das distâncias e dos obstáculos do relevo que as isolavam, as novas sociedades agrárias adquiriram, sob a direção dos sacerdotes *Chavin*, uma unidade pelo menos ideológica que conservaram durante muitos séculos.” (FAVRE, 2004, pp.8-9)

Antes dos incas, portanto, além dos *Chavin*, entre 500 e 1100 d. C., existiram várias outras civilizações com organizações políticas relativamente coesas e amplas, e inclusive, expansionistas. Exemplos seriam os *Huari*<sup>83</sup> (cuja língua principal era o *aimará*, predominante na atual Bolívia, além de outros idiomas) e os *Tiwanaco*, que

---

<sup>81</sup> O autor provavelmente menciona Pichiche para designar a província de Pichincha, no atual Equador, onde localiza-se a capital Quito.

<sup>82</sup> Distrito localizado a sudoeste do atual Peru, entre Lima e Arequipa, onde há muitos sítios arqueológicos. O culto ao puma também é encontrado em outras culturas ameríndias na América Central e América do Norte (CARNEIRO, 1998).

<sup>83</sup> Embora autores como Ruth Shady considerassem os *Huari* apenas uma grande rede econômica de relações comerciais (SHADY, 1997), mais próximas ao formato de cacicado.

segundo alguns autores, também construíram um império (FAVRE, 2004; ROOSEVELT, 1974), além das culturas Moche e Nazca.

John Murra analisa o passado pré-incaico dividindo-o em três grandes “horizontes”<sup>84</sup>. O horizonte antigo corresponde ao período formativo, com ápice entre 1000 a. C. e 300 a. C. É nesse período que aparece o “útero da civilização andina” (MURRA, 1984, p. 70), onde os Chavin desenvolviam principalmente sua arte religiosa.

O horizonte médio, entre 500 d. C. e 1000 d. C. é quando os *Tiwanaco*, junto ao Lago Titicaca na atual Bolívia, e os *Huari*, na cidade de Ayacucho no atual Peru, passam a apresentar “assentamentos urbanos verdadeiros”. Ambos construíram “núcleos de estados amplos”, nas palavras de Murra (MURRA, 1984, p. 71), e pesquisas arqueológicas mostram que havia contato entre as duas culturas, mas não se sabe se havia uma única ação política coordenada ou se eram dois centros hegemônicos separados<sup>85</sup>.

Ao analisar a interação política entre três regiões geográficas andinas (montanhas e vales; costa; e deserto), e excluindo a selva, Murra afirma que as populações das montanhas impediam o florescimento das populações costeiras, e essas só floresciam quando os “horizontes” recuavam. As populações do deserto, por vez, tendiam a se beneficiar das ações das populações das montanhas e vales, pois era para o deserto que desviavam água das geleiras e faziam plantações.

Há vários exemplos de culturas e etnias beneficiarem-se de legados de outros grupos. A cultura *Moche*, ou *Mochica*, localizada no litoral norte do atual Peru, por exemplo, abarcava uma população bastante integrada do ponto de vista político, e possuía uma elite cultural, embora não constituísse uma instituição suficientemente centralizada que se assemelhasse a um império (FAVRE, 2004, p. 7).

---

<sup>84</sup> Horizontes são períodos de ápice de desenvolvimento cultural, econômico, militar e tecnológico, caracterizados pela expansão de trocas favorecidas por militarização e proselitismo religioso.

<sup>85</sup> Murra cita a tese do arqueólogo L. G. Lumberas, na qual a urbanização e a militarização começaram com os Huari se espalharam para as sociedades da área central dos Andes (MURRA, p. 71)

Os *Moche* eram também desenvolvidos tecnologicamente, em termos de arquitetura, artesanato e agricultura, com cerâmicas sofisticadas e sistemas complexos de irrigação e produção de grãos e tubérculos. A civilização *Moche*, ao que tudo indica, foi extinta por catástrofes climáticas na região onde estava assentada, na costa norte do Pacífico. Nos vales de Chicama e Moche, posteriormente, assentou-se e desenvolveu-se a cultura *Chimú*, em movimento migratório pelo mar. Segundo Favre, que também utiliza categorias típicas da história européia para narrar as realidades ameríndias,

“os *Chimú* rapidamente assimilaram os elementos culturais que os *Mochica* haviam deixado na região. A partir de meados do século XIII, reativaram e ampliaram redes de irrigação que haviam sido destruídas pelas guerras. (...) Os soberanos que dirigiam esses grandes trabalhos de construção hidráulica dispunham de um poder absoluto. Os cronistas espanhóis Miguel Cabello Balboa e Antonio de La Calancha mencionam que a classe aristocrática, da qual descendiam, atribuía-se uma origem divina, e pretendia constituir ma humanidade ao mesmo tempo anterior e superior à que formava as pessoas comuns. Vivia em um fluxo e refinamento inauditos. (...) *Chanchan*, a capital do Império [Moche], talvez tenha sido a maior aglomeração urbana da América pré-colombiana, e uma das mais opulentas<sup>86</sup>”. (FAVRE, 2004, pp. 11-12).

Desta forma, a cultura *Chimú* aparentemente também tinha intenções e iniciativas imperiais por meio de desenvolvimento urbano, com ênfase em sistemas de irrigação que capturavam água de rios e a transportavam por meio de arquedutos até vales vizinhos, onde as chuvas eram fracas. Além disso, do ponto de vista sócio-político, também buscavam integração político-militar. Contemporâneos dos incas, os *Chimú* eram seus concorrentes diretos e foram derrotados em grande embate no século XV (BAWDEN, 2004).

Segundo Guerreira, os incas aproveitaram as sociedades urbanas bem organizadas que os antecederam, e em especial a organização da metrópole de *Chanchan*, para promover

---

<sup>86</sup> Tal narrativa, realizada em época colonial por cronistas espanhóis que ouviam relatos indígenas, pode ter sido mistificada pelos nativos ou pelos próprios espanhóis, ou para enaltecer os incas (que foram capazes de derrotar uma cultura tão forte) quanto para relativizá-los, como não sendo exclusivos fundadores de um império andino.

a unificação andina (GUERREIRA, 1986, p. 16). E segundo John Murra, os *ayllus*, unidades sociais dos Andes que posteriormente formaram a região central de cidades como Cuzco, são organizações políticas de origem aimará, incorporadas pelos quéchua (MURRA, 1984, p. 73). Aparentemente, as relações especiais militares de partilha de poder entre o *Sapa Inca* (chefe supremo do *Tahuantinsuyu*, também chamado de *El Cuzco*) e os chefes locais também é uma instituição de origem aimará.

Assim, embora os incas tenham sido a etnia que realizou maiores expansões territoriais com maior sucesso de integração de populações, e que concretizou a organização social mais complexa do mundo andino, Favre argumenta que eles não surgiram como inovação imperial expansionista:

“A expansão inca começou apenas em meados do século XV, sob o comando de Pachacuti, o nono soberano da etnia. Embora tardia, essa expansão assegurou-lhes rapidamente a herança de uma tradição cultural que muitos povos haviam contribuído para forjar e enriquecer ao longo de um passado (...) milenar.” (FAVRE, 2004, p. 7).

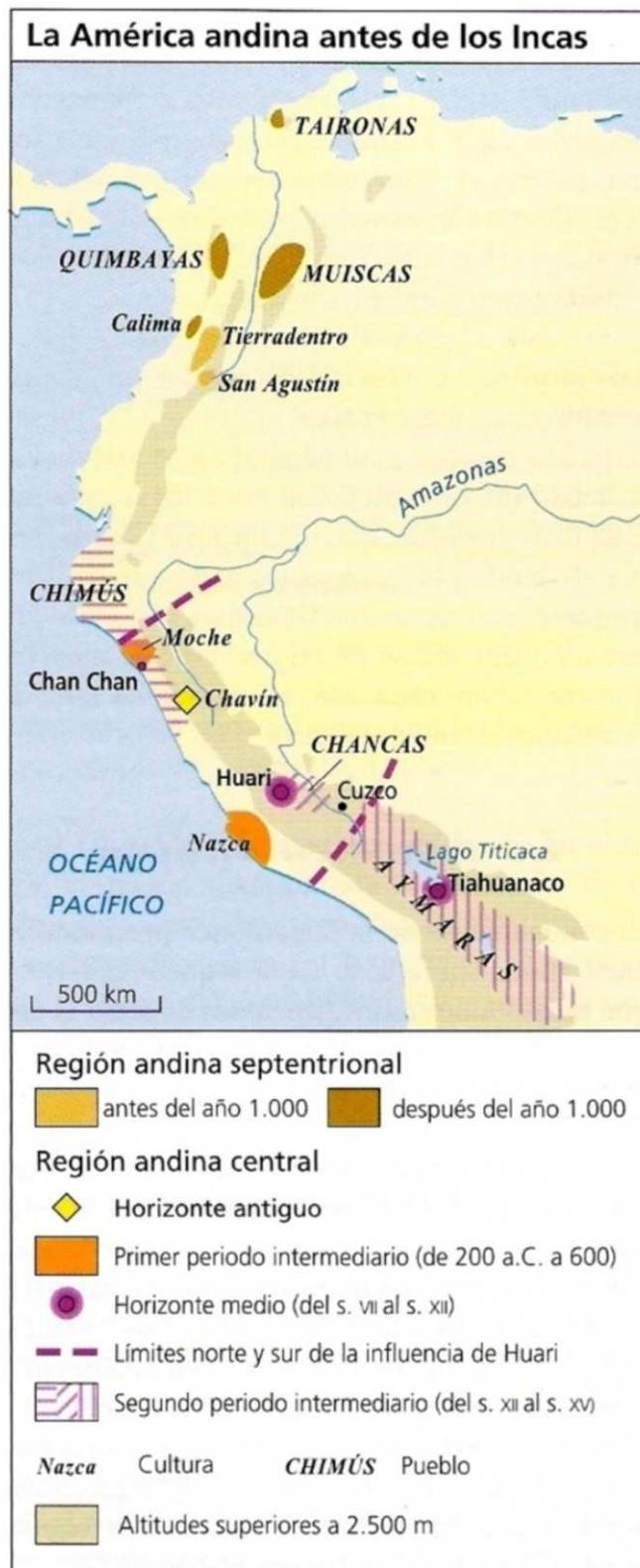


Figura 5: Mapa político da América Andina antes da consolidação da hegemonia Inca (SELLIER, *Atlas de los Pueblos de América* 2007, p. 27)

## ***Trajetória política dos Incas até a formação do Tahuantinsuyu***

Como já foi mencionado, estima-se que a região dos Andes dominada pelos Incas tinha entre dez e quinze milhões de habitantes (MALAMUD, 2005), ou entre nove e doze milhões, de acordo com Franklin Pease (PEASE, 1995). Segundo Malamud, os incas eram

“Originários da região de *Huari*, [e] estabeleceram-se no Vale de Cuzco por volta do século XIII. A região estava ocupada por alguns grupos aimará, que foram assimilados pelos incas. Segundo a lenda, dez *ayllus* fundaram Cuzco. Os *ayllus* eram clãs patrilineares endogâmicos, uma unidade de parentesco cujos membros acreditavam ser descendentes de um antepassado comum. Cuzco dividiu-se em quatro regiões, e esse modelo tetrapartite foi aplicado pelos incas em outras fundações [de organizações políticas sob seu domínio]. Ao final do século XV se assentaram as bases do Império incaico” (MALAMUD, 2007, p. 30, tradução própria).

Era comum entre as etnias andinas a crença de pertencer a uma matriz tribal de onde havia vindo seu ancestral-fundador. Os ancestrais-fundadores da etnia Inca eram *Manko Capác* e sua esposa-irmã *Mama Ocllo*, que vieram de uma região a cerca de trinta quilômetros de Cuzco para integrar uma confederação de etnias aimará, que posteriormente, seus descendentes subjugaram (FAVRE, 2004, p. 14). Antes dos incas se estabelecerem como etnia dominante, porém, a confederação aimará na região cuzquenha recebeu-os como etnia imigrante, incorporando-os por meio de posições de subordinação. Pouco a pouco, porém, em função das armas que portavam, os incas adquiriram hegemonia e unificaram as tribos andinas sob seu comando por meio de ações militares:

“A primitiva organização da confederação cuzquenha repousava sobre a existência de duas metades que mantinham entre si relações de oposição complementar e desequilibrada. *Hanan*, a metade de cima, era também a metade ‘forte’, constituída pelos ocupantes iniciais do solo. *Hurín* representava a metade ‘fraca’ de baixo, constituída pelos Incas. O poder parece ter sido partilhado entre

as metades, de tal modo que *Hanan* detinha as funções políticas e religiosas, enquanto *Hurín* exercia a função militar. Os primeiros incas usavam então o título de *sinchi* (chefes de guerra). Embora os *sinchi* garantissem o culto que sua tribo rendia a *Inti*, divindade solar cujo templo habitavam, não deixavam de depender ritualmente das autoridades da metade oposta” (FAVRE, 2004, p. 16).

Murra afirma que o “período intermediário tardio”, identificado principalmente pela hegemonia e decadência dos *Chimú* entre 900 d. C. e 1200 d. C., caracterizou-se como “tempo de guerra” e antecedeu imediatamente a afirmação da etnia quéchua<sup>87</sup> sobre os aimará (MURRA, 1984, p. 73). Foi quando iniciou-se a dinastia dos incas com Manco Capác, o primeiro *Sapa Inca*<sup>88</sup> – “líder supremo” em quéchua – e fundador da cidade de Cuzco no século XI (estima-se que a construção iniciou-se em 1250), de onde instituiu-se e expandiu-se o *Tahuantinsuyu* a partir da ação do *Sapa Inca* Pachacuti, em 1438.

O período no qual a integração andina caracterizava-se por algo mais próximo a uma confederação é chamado por autores como Perlacios Campos de *pré-imperial*. O momento de transição, por vez, ocorre quando os Hurín Inca tomam o poder da confederação e subordinam a metade Hanan, sob o comando de Inca Roca em 1350, e o início do *período imperial* é marcado pela vitória dos Incas sobre os *Hanan Chanca*<sup>89</sup>, liderados dor Pachacuti em 1438 (PERLACIOS CAMPOS, 2008).

Antes da expansão e centralização dos incas, a área andina onde primeiramente fundou-se o *Tahuantinsuyu* era dividida em sete províncias, e cada uma era subdividida em duas parcelas, comandada pela autoridade de dois líderes (um era responsável pela metade

---

<sup>87</sup> Murra afirma que os europeus chamavam a língua dos incas de *quéchua*, que significa “vale” na língua da etnia, mas que os nativos se auto-designavam *Runa-Simi*, que significa “a língua do povo” (MURRA, 1984, p. 77). Segundo o lingüista Alfredo Torero, o quéchua é considerado a língua da costa central andina, e antes de 1532, passou a ser a língua da administração estatal e segundo idioma de muitos bilíngües. Variações inteligíveis do *quéchua* podem ser encontradas desde o Equador ao norte até Tucumán ao sul (MURRA, 1984, p. 77; TORERO, 1974). Para uma breve reflexão sobre a situação de alguns indígenas da América do Sul, ver Apêndice III da presente tese.

<sup>88</sup> Em quéchua imperial, *Sapa* significa “único”, e *Capác* significa “governante”.

<sup>89</sup> Segundo Favre, “os Chanka ocupavam o vale dos Pampas, desde os vales de Choclococha de onde se diziam originários, até Paurimac. Esta antiga etnia, cuja cultura remontava à tradição Nazca, era organizada como uma rica e poderosa chefia que tinha acesso aos recursos das duas planícies andinas. Com as tribos vizinhas de Sora, Pokra e Rakuna, formava uma vasta confederação cuja influência se estendia a todo o centro-sul das cordilheiras” (FAVRE, 2004, p. 17).

*Hanan* ao norte e outro pela metade *Hurín* ao sul). Segundo Murra, tal configuração do poder, típica das culturas aimará ao redor do Lago Titicaca, tinha um modelo de autoridade dupla, no qual um chefe reinava sobre o alto das montanhas e o outro sobre a base das águas<sup>90</sup> (MURRA, 1984, p. 76).

Netherly, assim como Favre e Murra, também afirma que a população de uma comunidade andina típica (sem especificar que se tratava de um traço da cultura aimará) em geral era dividida em dois grupos ou “duas metades”, e que cada metade, por sua vez, pode ser dividida em mais quatro partes no nível mais baixo de organização. Essa “estrutura dual” estaria presente não apenas dentre os ameríndios andinos, como também em várias outras localidades das Américas pré-colombianas, mas em geral eram metades iguais, enquanto nos Andes, as metades eram hierarquicamente estabelecidas, sendo uma sempre é superior à outra (NETHERLY, 1993, p. 17).

A metade *Hurín* da confederação cuzquenha, que marca o início da história dos incas, eram ligados aos elementos do sul, de “baixo”, do feminino e da lua. A metade *Hanan*, que passou a definir a identidade inca a partir do momento em que Inca Roca assumiu o comando e manteve-se até a chegada dos espanhóis, corresponde ao norte, às alturas, ao princípio masculino e ao Sol<sup>91</sup>. Geralmente, a metade *Hanan* era hierarquicamente superior à metade *Hurín*.

Netherly afirma que essas divisões em “metades” podem ser consideradas as pedras fundamentais da estrutura de poder andina, e foi isso que levou suas organizações políticas ao nível de estado:

“Mais do que uma única estrutura dual, a organização política andina caracteriza-se por uma série de estruturas que incorporam o princípio da dualidade. Esses princípios abarcam divisões duais, quadripartites, divididas em oito partes ou em mais subdivisões. (...) As divisões decimais são também

---

<sup>90</sup> Murra argumenta que o “filtro inca” não permite verificar com clareza as diferenças e o dualismo cultural entre os aimarás e outras culturas com as quais conviviam, como os *Pukina*, por exemplo, uma etnia de pescadores da beira do lago que se juntou aos aimarás (MURRA, 1984, p. 76).

<sup>91</sup> Os incas veneravam tanto o sol quanto a lua, mas na fundação do *Tahuantinsuyu*, o sol foi usado como grande elemento agregador por causa da visão de Pachacuti no campo de batalha contra os *Hanan Chanca*, e possivelmente, também para consolidar a transição da identidade *Hanan* dentro da dinastia.

organizadas em modalidades duais (...), sendo cada parcela ou metade era governada por um senhor ou líder. Essa organização resultava em duplos governadores em cada localidade, que formavam um colégio de quatro ou mais governantes quando níveis mais baixos de organização eram incluídos em algum tipo de decisão. Nos estados andinos, tal organização política fundamental tornou-se instrumento de políticas de estado à medida que novos territórios eram incorporados pelo movimento de expansão do império<sup>92</sup>” (NETHERLY, 1993, p. 15, tradução própria).

No momento em que os incas subjugarão militarmente a autoridade dos *Hanan* confederados e inverteram posições com essas etnias (que eram, em maioria, de cultura aimará), iniciou-se o processo de “um Estado de pretensão unitária” (FAVRE, 2004, p. 16). Neste momento, apesar de ainda manterem-se dentro do sistema de alianças, partilhando poder com os *Hanan* subjogados, os incas continuaram expandindo-se e incorporando outras etnias ao centro de poder em Cuzco.

Favre considera que os incas vivenciaram, portanto, três momentos de ascensão entre os séculos XIII e XV. Em um primeiro momento, juntaram-se à confederação cuzquenha de hegemonia aimará, com atribuições especificamente militares, em posição de subordinação à “metade *Hanan*”, que detinha poderes políticos e religiosos.

No segundo momento, militarmente subjugarão a metade *Hanan* e muitas outras etnias, passando a ser hegemônicos dentro da confederação cuzquenha. Contudo, neste segundo momento em que já começaram a vivenciar uma estrutura de estado, ainda mantinham-se dentro do sistema de alianças (FAVRE, 2004, pp. 16-17).

O terceiro momento, que fundou o *Tahuantinsuyu*, é aquele no qual Favre defende que passaram a vivenciar uma estrutura de império (FAVRE, 2004, p. 17). Este momento iniciou-se a partir da vitória de Pachacuti sobre os *Hanan Chanca* em 1438, episódio

---

<sup>92</sup> Netherly argumenta que “a organização política andina oferece uma visão única sobre estruturas políticas duais em todos os níveis, pela ausência de paralelo com outros estados pré-industriais no Novo Mundo, mas particularmente pela sua eficiência em organizar recursos e energia humana” (NETHERLY, 1993, p. 15, tradução própria). Segundo Urton, a referência binária era também parte da cultura quéchua (não se sabe se por influência aimará ou não) e moldava todo o seu imaginário, principalmente no sentido matemático. A contagem demográfica era realizada por *quipus* e a forma de registrar os membros da sociedade era em escalas de 1-2 (URTON, 2003, p. 90).

que marca a supremacia dos incas e esclarece as relações entre as etnias de comando, de modo a que as alianças tornam-se verticalizadas e caracterizam-se mais por subordinação do que por partilha de poder. É também neste momento que se funda a segunda dinastia inca, que deixa de ser *Hurín Inca* e passa a se denominar *Hanan Inca*.

No momento de fundação da hegemonia inca, portanto, eles eram a metade menos nobre (*Hunín*) da confederação cuzquenha. Os primeiros cinco *Sapa Incas* ainda conviviam com a metade *Hanan* dos aimará em posição de subordinação. Contudo, as ações militares dos Incas os levou a conquistar mais espaço interno, até que, na batalha contra os *Hanan Chanca*, os incas deixaram claro que não precisavam mais de alianças e passaram a acumular todas as funções de poder (militares, políticos e religiosos), como descreve Favre:

“[O sexto *Sapa Inca*, Inka Roca,] derrubou pela violência as autoridades de *Hanan*, acumulando suas funções” (FAVRE, 2004, p. 17).

A partir deste momento funda-se a segunda dinastia dos Inca, os *Hanan Inca*, que migraram para a metade “nobre” da hierarquia social, consolidaram uma idéia de soberania (GIBSON, 1948) e passaram a chefiar expedições sistemáticas e ambiciosas de incorporação de novos territórios e etnias.

DINASTIA <i>HURÍN</i>	DINASTIA <i>HANAN</i>
<b>1. Manco Cápac</b> (c.1200) Fundador da hegemonia Inca	<b>6. Inca Roca</b> (c. 1350) Início da Dinastia <i>Hanan</i>
2. <i>Sinchi Roca</i> (c. 1230)	7. <i>Yahuar Huacac</i> (c. 1380)
3. <i>Lloque Yupanqui</i> (c. 1260)	8. <i>Viracocha</i> (c. 1410)
4. <i>Mayta Cápac</i> (c. 1290)	<b>9. Pachacuti</b> (1438–71) Fundador do <i>Tahuantinsuyu</i>
5. <i>Cápac Yupanqui</i> (c. 1320)	10. <i>Túpac Inca Yupanqui</i> (1471–1493)
	11. <i>Huayna Cápac</i> (1493–1527)
	12. <i>Ninan Cuyochi</i> (1527)
	13. <i>Huáscar</i> (1527–32)

Tabela 1: Dinastias Inca (elaboração própria, inspirada na narrativa de GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales de Los Incas*, 2008)

## *Tahuantinsuyu*

A vitória dos incas sobre os *Hanan Chanca* serviu para definir e controlar quatro regiões principais que formavam o *Tahuantinsuyu* e as microrregiões que as integravam, construindo assim uma rede de controle com relativa autonomia dos “reis”, caciques ou chefes locais aliados de *El Cuzco* (também chamado de “o Inca” ou “o imperador”).

*Tahuantinsuyu* significa “as quatro regiões” ou “as quatro regiões unificadas”, entre outros motivos, porque incorpora e reconhece a autoridade de chefes locais das quatro grandes áreas integradas no sistema (este aspecto pode ser considerado estratégico para alcançar, por meio de alianças dentro de um recém-fundado sistema hegemônico, estabilidade política e legitimidade).

Em quéchua, *Tahua*, significa “quatro”; o sufixo *ntin* significa “unidos” ou “agregados”, sendo *Tahuantin* um conjunto de quatro elementos. *Suyu* significa “terras” ou “regiões” ou mesmo “províncias”. *Tahuantinsuyu* seria, portanto, “as quatro regiões unificadas”. Os quatro “*suyus*” eram *Chinchay Suyu* (ao norte), *Anti Suyu* (a leste, incorporando parte da floresta Amazônica), *Colla Suyu* (ao sul) e *Conti Suyu* (a oeste).

Do ponto de vista geográfico, de acordo com Betanzos, que fez registros em momentos iniciais da colonização espanhola, eles dominavam verticalmente o sul da Colômbia até o Chile central, e longitudinalmente, desde o Oceano Pacífico até a Bolívia e o Noroeste da Argentina (BETANZOS, 1996, capítulos 6-9 e capítulo 17).

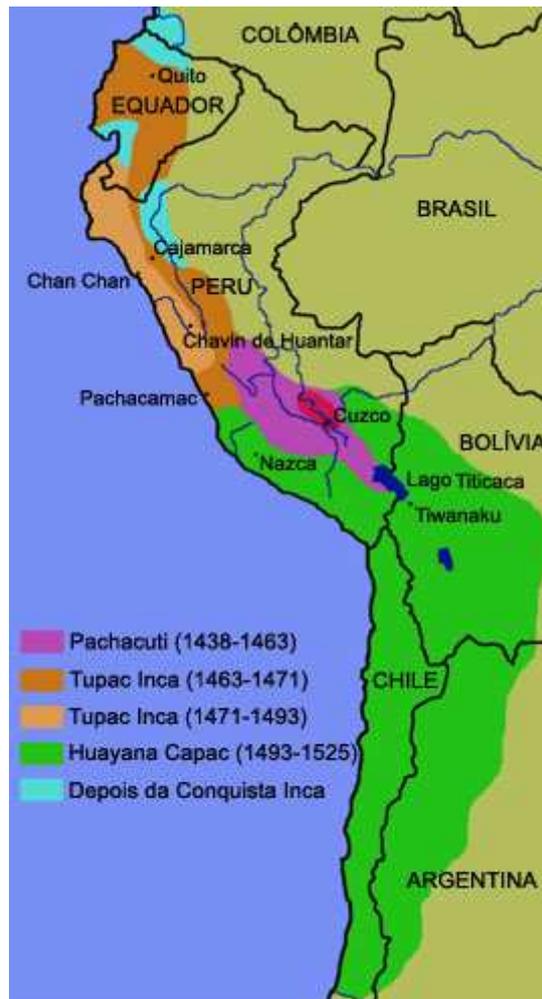


Figura 6: Mapa de expansão geracional do *Tahuantinsuyu* (HEWITT, *The History of Money: Peru*, 2009)

A riqueza social produzida e acumulada pelos incas estabelecia-se ao longo de toda região onde o *Tahuantinsuyu* estava presente, com redes de comunicação, estradas e centros urbanos. Susan Ramírez, ao citar a narrativa do cronista nativo Felipe Guamán Poma de Ayala, aponta que os diversos complexos urbanos construídos ao longo da região (Huánaco Viejo, Incahuasi, Tomebamba, entre outros) poderiam tranquilamente ser considerados “vários Cuzcos” (RAMÍREZ, 2005, p. 1).

Essas características gerais do mundo andino incaico pré-colonial e os formatos que levaram a sua organização política são apresentados por Darcy Ribeiro em breve descrição baseada em referenciais europeus destacados em itálico<sup>93</sup> propositalmente:

<sup>93</sup> Os destaques são acrescentados na transcrição com fins de localizar o uso de categorias típicas da história europeia para descrever realidades ameríndias.

“A civilização inca se opõe à maia e asteca por um perfil menos místico e por um profundo senso organizatório que lhes permitiu estruturar um dos *impérios* teocráticos (...) mais coesos e mais bem integrados da história. Havia alcançado um nível de civilização urbana, servida por um magnífico sistema de transportes que unia Cuzco, sua capital, ao Altiplano andino inteiro, permitindo-lhes controlar e distribuir as colheitas, fiscalizar e vincular milhares de comunidades com uma população estimada em mais de 10 milhões de habitantes. (...) As pesquisas arqueológicas mostram que essa (...) civilização indígena desenvolveu-se, originariamente, passo a passo, no próprio Altiplano. Nesse processo, evoluiu de uma estrutura tribal de aldeias agrícolas indiferenciadas para um sistema de comunidades agroartesanais independentes e, daí, para uma ordenação de *Estados* rurais-artesanais geridos por cidades e com suas populações já estratificadas em *classes*. Esses *Estados* se cristalizam, por fim, em uma estrutura *imperial* teocrática, que leva a dominação incaica a vastas áreas, cobrindo todos os povos do Altiplano e da costa do Pacífico e projetando sua influência sobre as terras baixas do Leste e do Sul, tanto nos pampas argentinos como na região amazônica. (...) A principal função integrativa dessa sociedade estratificada era preenchida pela religião de culto (...). O inca era o proprietário nominal da terra, cuja possessão assim se assegurava às comunidade *camponesas*, mas cujos produtos ficavam sujeitos a taxas de apropriação e às formas de distribuição determinadas pelas autoridades *imperiais*. Não tendo propriedade privada da terra, nem moedas (todo metal precioso era estritamente controlado), nem escravidão, inexistiam condições para o surgimento de uma *camada senhorial e outra escrava*, ou de *setores mercantis e latifundiários*. Dentro de sua comunidade, o *camponês* era um *trabalhador livre* porque só regido por uma ordenação global que envolvia a sociedade inteira, personificada no inca e representada localmente pela *burocracia* do império” (RIBEIRO, 2007, pp. 138-139).

Os critérios das subdivisões binárias destas culturas eram sempre laços de parentesco, e cada “metade” de cada localidade tinha seu chefe comandando entre dez e quinze *hathas* (“linhagens familiares” em quéchua) habitando os *ayllus* (termo aimará que designa essa forma de comunidade familiar extensa originária dos Andes, na qual os

membros são vinculados por uma ascendência comum, real ou mítica, onde se trabalha coletivamente em uma circunscrição de terras comuns)<sup>94</sup>.

Mais de trinta anos depois, a descrição de Susan Ramírez também aponta a complexidade do modo de vida instituído pelos incas, ainda adotando vocabulário de referências européias como universais possíveis de serem aplicados a essa realidade específica:

“A maior parte da população deste império multiétnico era de *camponeses*, que cultivava a terra a para produzir milho, batatas, (...) e outros vegetais e frutas, e eram *pastores* de grandes números de llamas e alpacas. Esses *camponeses* também emprestavam sua força de trabalho como tributo para construir estradas, pontes, despensas, centros cerimoniais e canais de irrigação e terraços agricultáveis que beneficiava diretamente a eles mesmos e a outros como eles. Números menores de membros deste complexo social serviam como pescadores e artesãos especializados. Tratava-se de um cenário organizado e *racionalizado*, dotado de *burocracia*. Oficiais do reinado tinham jurisdição sobre unidades da população, categorizadas e contadas por um sistema decimal, que começava com unidades de quarenta mil componentes e se estendia a pequenas unidades de até cinco membros” (RAMÍREZ, 2005, pp. 1-2).

Na formação do *Tahuantinsuyu*, esse princípio organizativo incidia sobre as sete províncias iniciais, delimitadas em quatorze subdivisões da área andina central, onde atualmente se localiza o Peru e parte da Bolívia, e teria, em tese, a cidade de Cuzco como centro geográfico.

Contudo, na interpretação de Ramírez, Cuzco era o título do *Sapa Inca* que migrava de centro urbano a centro urbano, e a cidade de Cuzco, tal como é universalmente conhecida, foi estabelecida como centro nevrálgico do *Tahuantinsuyu* por interpretação colonizadora dos espanhóis, que atribuíram maior peso a um único centro urbano, possivelmente em função de sua posição geográfica central e em função de seus

---

<sup>94</sup> O termo *ayllu*, embora de origem aimará, foi incorporado pela língua quéchua e é utilizado na literatura sobre a região como a unidade social mais típica dos Andes (MURRA, 1984, p. 73).

próprios referenciais europeus. A tese de Ramírez diz, contudo, que é possível que o centro do império se concentrasse na pessoa do Inca, e era nele, em seu corpo, que residia a principal referência e sede de identidade dos membros do *Tahuantinsuyu* (RAMÍREZ, 2005, Parte I, *Pessoa ou Local?*, tradução própria).

Assim, por mais que a cidade de Cuzco estivesse geograficamente situada em lugar central e fosse importante, talvez tivesse menos peso do que a pessoa do *Sapa Inca*, ou *El Cuzco*.

Os *Hanan Chancas*<sup>95</sup>, derrotados pelos Incas na batalha que marca historicamente o início do *Tahuantinsuyu* (PURIZAGA VEGA, 1967), habitavam o centro sul do atual Peru, e continuaram sendo chamados de “ameaça *Chanca*”, segundo Susan Ramírez (RAMÍREZ, 2008). Este foi possivelmente um dos principais fatores que conduziram à expansão e transformação do *curacazgo* (ou cacicado) Inca em uma força multiétnica, unificada pela crença de ser favorecido pelo Deus Sol<sup>96</sup>.

Neste cenário, no início do século XV, essas duas grandes etnias entraram em batalha – os *Hanan Chancas* vinham da região oeste dos Andes, próximos ao Oceano Pacífico, e os Incas vinham dos Andes Centrais, como já foi explicado anteriormente. Na mitologia narrativa da batalha, é possível observar a transcendência dos antepassados humanos mortos para uma força da natureza. Segundo Garcilaso de La Vega, Pachacuti Inca Yupanqui teve uma visão identificada com tais forças, guiadas pelo o sol, que lhe prometeu auxílio na vitória:

“No campo de batalha, as pedras se transformaram em guerreiros que ajudaram Inka Yupanqui a triunfar.” (GARCILASO DE LA VEGA, 1991, cap. 1).

---

<sup>95</sup> Há uma diferença entre os *Hanan Chancas*, que guerrearam com os incas, e os *Unan Chancas*, se subjugaram voluntariamente ao *Tahuantinsuyu* e não foram destruídos nem transferidos forçosamente por não terem apresentado resistência. Ver PURIZAGA VEGA, 1967.

<sup>96</sup> Na narrativa de Garcilaso de La Vega, a gênese da expansão dos incas é o episódio da batalha contra os *Chancas* que funda o culto ao Deus Sol. Os relatos nativos colhidos por ele indicam que Inca Yupanqui teve uma visão no campo de batalha contra os *Chancas*, onde o Deus Sol lhe prometia auxílio na vitória (GARCILASO DE LA VEGA, 1992).

O Sol demonstrou-se mais forte do que *Uscovilca*, o principal ídolo dos *Hanan Chanca*<sup>97</sup>, e assim, a ameaça expansionista desta etnia conduziu à expansão e transformação do *curazcado* Inca em uma força multi-étnica e unificada precariamente pela crença de serem favorecidos pelo Deus Sol (ou seja, os Incas derrotaram os *Hanan Chanca* e estrategicamente incorporaram a divindade protetora que caracterizava a metade *Hanan* da região, que passou a proteger os Incas a partir da vitória nesta batalha). Submetidos religiosa, lingüística e economicamente ao domínio Inca, os *Hanan Chanca* foram obrigados a cultuar o sol como divindade principal, co-existindo com *Uscovilca* em posição hierarquicamente superior.

A construção do *Tahuantinsuyu*, portanto, se confunde com a construção e a difusão do culto solar entre as populações andinas de origem inca após a derrota dos *Hanan Chanca*, que foram submetidos ao domínio incaico. A primeira providência em relação aos subjugados foi “capturar” o Deus dos *Hanan Chanca* e exigir deles o culto ao Deus Sol como subjugados, além de serem obrigados a aprender o *quéchua* imperial e a prestarem serviços ao sistema hegemônico<sup>98</sup>.

A partir dessa subjugação dos *Hanan Chanca*, a área de Cuzco passou a ser um centro urbano equivalente à “capital” do *Tahuantinsuyu*, segundo os cronistas (RAMÍREZ, 2005, *Introdução*) e no século XV transformou-se em um enorme centro urbano, na forma de central administrativa e cerimonial relevante<sup>99</sup>. Como um dos centros urbanos mais importantes da região, Cuzco estava no centro e no alto de praticamente todas as estradas reais (embora a extensão longitudinal do império no sentido norte-sul fosse de

---

<sup>97</sup> *Uscovilca* era a principal referência sobrenatural dos Chanca, um chefe étnico que depois de morto transformou-se em ídolo, e com a sucessão veemente de cultos, passou a ser considerado um Deus pela etnia.

<sup>98</sup> Segundo as categorias de Boas (BOAS, 1966), essa uma forma de dominação étnica, caracterizada por três critérios: biologia do corpo, linguagem e cultura. A subjugação político-religiosa ao culto do Deus sol (alteração cultural), a exigência de aprendizagem do *quéchua* imperial (alteração lingüística) e a miscigenação por laços de parentesco (integração biológica) seriam formas dos incas se imporem etnicamente sobre as outras populações.

<sup>99</sup> Segundo Murra, as cerimônias realizadas em Cuzco eram feitas, entre outras formas, por queima de tecidos finos e pela presença permanente de sacerdotes em jejum, observando o movimento do sol dos observatórios de palácios reais. Os calendários produzidos por essa observação, gravados em malhas têxteis, não foram tão bem preservados como os dos Maias, por exemplo, que eram gravados em pedra. Em geral, os registros andinos são frágeis, ou ausentes, e há menos dados e menos mapas do que no México (MURRA, 1984, pp. 77-78).

4.300 quilômetros, as estradas cobriam áreas montanhosas e então mediam mais de 20 mil quilômetros) e ligavam aquele centro ao Chile, ao Oceano Pacífico e ao norte do atual Equador.

Sendo o território dividido em quatro grandes partes (*suyus*) ligadas ao centro cuzquenho, a conexão entre as “famílias nobres” de chefes locais e caciques que tinham “custódia” sobre seus territórios era realizada de forma organizada e calculada pela disposição arquitetônica da região (MURRA, 1984, p. 77).

Segundo Murra, a expansão rápida do *Tahuantinsuyu* do atual Equador até o Chile e a Argentina ocorreu em menos de um século e alterou antigas dimensões básicas da organização andina (MURRA, 1984, p. 85), e as limitações foram tanto em termos de obstáculos geográficos quanto de resistência popular.

Além da falta de familiaridade dos exércitos de Cuzco com regiões equatoriais ou temperadas, houve forte resistência, tanto ao norte, onde era necessário reconquistar freqüentemente a região de Tunipampa, atual Cuenca, no centro-sul do Equador; quanto ao sul, onde jamais conseguiram vencer os Mapuche<sup>100</sup>, ao sul do atual Chile e sudoeste da atual Argentina (MURRA, 1984, p. 86).

No momento em que se funda a hegemonia inca, portanto, ocorre uma conjugação entre um novo poder central e as antigas formas de partilha de poder político em cada região incorporada. As referências de autoridade dupla continuam a existir, mas deixam de ser

---

<sup>100</sup> Os incas não conseguiram descer abaixo do rio Maule, pois a resistência dos pequenos cacicados Mapuche, chamados de “Araucanianos” pelos espanhóis (MACCORMACK, 2007, pp. 213-217) resistiram a incorporação ao *Tahuantinsuyu* militarmente. Eles também resistiram aos espanhóis durante três séculos de guerra, desde 1536 com a primeira e malograda expedição de Diego de Almagro I, até serem massacrados pelo estado independente do Chile em 1880 (CRUZ FARIA, 2002; ERCILLA Y ZUÑIGA, 2007). O Vice-Reinado do Peru, posteriormente dividido, teve sua área ao sul transformada em Vice-Reinado do Rio da Prata, mas nenhum dos dois Vice-Reinados abarcou os “territórios araucos” resistentes aos incas. Em relação a este episódio, Sabine MacCormack faz um paralelo entre o império romano, os incas, e os cacicados Araucanianos, considerando que esses últimos tinham instituições “republicanas” que se aproximavam dos ideais de liberdade do império romano. Os líderes Araucanianos, segundo essa autora, tinham fóruns deliberativos semelhantes aos “senados” ou “conselhos consultivos de anciãos” e uma estrutura política de *estado* (MACCORMACK, 2007, p. 216). Seu intuito é comparar os romanos aos incas pelo reconhecimento de sua competência arquitetônica e de suas estratégias militares, e aos Araucanianos resistentes ao *Tahuantinsuyu* por critérios de universais de liberdade política de origem européia. Tal comparação e uso de vocabulário institucional europeu pode ser questionado, pois MacCormack observa a realidade desses indígenas por perspectivas valorativas dos ideais greco-romanos. Ver MACCORMACK, 2007, cap. 7.

exclusivamente por laços de parentesco locais, e passam a ser por relações especiais entre o poder central do *Cuzco* quéchua e os chefes locais aimará, responsáveis pelas sete províncias iniciais.

Tal rede de acordos e partilha de poder, segundo Murra, caracterizava-se principalmente pela militarização, e cada chefe comandava seu *ayllu* étnico de forma relativamente independente<sup>101</sup>. A referência religiosa, contudo, era possivelmente mais importante do que a questão militar, porque regia as ações bélicas de cada chefe local (RAMÍREZ, 2008).

Com o passar do tempo, porém, a hegemonia inca fortaleceu-se e o sistema de autonomias foi se enfraquecendo. Por volta de 1500 d. C., os caciques e chefes locais ameríndios, ou mesmo membros comuns das sociedades que buscavam afirmar-se contra um suposto abuso de poder inca, eram cada vez mais taxados de rebeldes, punidos, transferidos de suas localidades e obrigados a prestar serviços exclusivamente ao *Tahuantinsuyu*, e não mais trabalhando em parte para si e sua família e em parte para o estado Inca (MURRA, 1984, pp. 88-90)<sup>102</sup>.

Do ponto de vista da organização das populações, o acesso ao soberano era cada vez mais restrito. O Inca passa a ser um “Deus falante” que se pronunciava em várias ocasiões e muitas vezes por meio de porta-vozes.

Transportado em uma *litera*, espécie de trono real móvel que o elevava acima do solo pisado por humanos comum, ia de um a outro lugar para se relacionar com senhores étnicos. Administrava justiça sentando nos *ushnus*, centros cerimoniais dispersos nos

---

<sup>101</sup> Nas palavras de Murra, as etnias que compunham a primeira configuração política do poder inca “vinham armadas com suas próprias armas, comandadas por seus próprios líderes étnicos” (MURRA, 1984, p. 73, tradução própria). Tal formato político não chegou a dissolver-se totalmente até a chegada dos espanhóis, e após a queda do Inca Athauallpa, quando se viram sem referência central, os antigos chefes aimará chegaram a fazer alianças com os espanhóis e inclusive mandaram um memorando sobre as características gerais das terras andinas para Felipe II (MURRA, 1984, p. 75).

<sup>102</sup> A chegada dos espanhóis interrompeu abruptamente o fortalecimento inca e reconfigurou a região dos Andes politicamente, devolvendo mais poder aos caciques e chefes locais em um primeiro momento. Murra afirma que após a conquista de Pizarro, “o estado andino foi derrotado e fragmentado em centenas de grupos étnicos que o compunham” (MURRA, 1984, p. 60, tradução própria).

Andes que marcavam a presença do *Tahuantinsuyu* nas vastas localidades que a força Inca alcançava. Quando havia destruições por cataclismas, o *Sapa Inca* ajudava as comunidades a se recuperarem materialmente graças aos impostos imperiais pagos por meio da força de trabalho fornecida ao centro do poder (RAMIREZ, 2008).

Em sua expansão, o *Sapa Inca* exigia que os filhos dos líderes étnicos viajassem às cortes reais para aprender as formas do império. Tais filhos, após anos na corte, regressavam às suas localidades e governavam como representantes privilegiados do *Sapa Inca*. A instrução religiosa vinculava populações com um código moral – essa era, portanto, uma das estratégias imperiais de unificar um grande número de linhagens diferentes por meio de um conjunto de valores comuns e de uma lei suprema.

Além dos chefes locais, havia uma espécie de “burocracia central” composta por “funcionários reais” (selecionados pela proximidade em parentesco ao sangue real do Cuzco) que fiscalizava e inspecionava as localidades incorporadas ao *Tahuantinsuyu*. Nessa relação entre o centro e as localidades havia relativa autonomia dos caciques no que se referia a “questões civis” (invasões de terras, por exemplo, ou decisões sobre agricultura, que necessitavam de respaldo em saberes específicos locais), mas não em “questões penais”, ou “crimes contra a vida”<sup>103</sup> (cabia exclusivamente ao Inca julgar assassinatos - MURRA, 1984, p. 82).

A inspeção de funcionários reais sobre grupos étnicos era tanto sobre os “súditos” quanto sobre os “senhores das províncias” e seus territórios (sendo que alguns centros urbanos chegavam a ter entre 12 e 15 mil habitantes). O *Sapa Inca* também fazia visitas de inspeção, de seis em seis meses ou de ano em ano, mas necessitava de quadro administrativo permanente para fiscalizar todas as localidades. Ao citar os relatos de Ortiz de Zuñiga, Murra afirma que

“Se algum chefe local infringisse as normas cinco vezes, perdia o posto para seu filho, caso este se adequasse aos critérios do Inca, ou então para um parente mais próximo. E se algum chefe étnico decidisse se rebelar, era assassinado junto a

---

<sup>103</sup> Uma vez que as culturas andinas realizavam constantes sacrifícios, inclusive de crianças, com fins religiosos, a idéia ocidental de crime contra a vida aplica-se somente em casos de mortes infligidas por terceiros fora do contexto religioso. Ver MACQUARRIE, 2007.

toda a sua linhagem, até que não sobrasse ninguém<sup>104</sup>” (MURRA, 1984, p. 80, tradução própria).

A realocação de indivíduos ou de populações inteiras era uma prática comum do *Tahuantinsuyu*, por motivo de rebeldia ou por premiação. Segundo Murra, a realocação para áreas mais próximas de Cuzco era um privilégio, e algumas localidades tinham assentamentos permanentes de pessoas que estavam longe de sua base étnica (em geral, militares que não retornavam ao seu local de origem).

Havia também vários deslocamentos de populações da costa (comunidades irrigadas eram realocadas ou deportadas, dependendo do comportamento) e esvaziamento de territórios por motivos econômicos (realocação de populações que habitavam áreas agricultáveis). Em geral, a realocação que nada tinha a ver com proximidade de Cuzco ou de outro centro urbano importante era considerada um desprestígio.

Segundo José Tamayo Herrera, a elite imperial e os “especialistas” (sacerdotes, fiscais e militares de destaque) formavam o pico da pirâmide social do *Tahuantinsuyu*. A base dos “dominados” (no sentido weberiano) seria composta pelos seguintes estratos: *hatunrunas* (“camponeses”), *mitimaes* (grupos de famílias deportados e deslocados) e os *yanaconas* (“servos”) e *pinas*, prisioneiros de guerra transformados em escravos, de “propriedade” exclusiva do Sapa Inca (TAMAYO HERRERA, 1980).

---

<sup>104</sup> As questões penais e punições do *Tahuantinsuyu*, segundo relatos de Inca Garcilaso de la Veja (cujo estilo narrativo e vocabulário é bastante europeu, referindo-se ao incário como “República”), atingiam quase exclusivamente a vida e não a propriedade, pois punições à propriedade não faziam muito sentido na cultura andina como forma de coação: “nunca tiveram pena pecuniária ou confisco de bens, porque diziam que castigar nas posses e deixar vivos os delinquentes não era desejar tirar os maus da república, mas sim os haveres aos malfeitores e deixá-los com mais liberdade para que fizessem maiores males. Se algum curaca se rebelasse, (...) ou fizesse outro delito que merecesse pena de morte, mesmo que lhe dessem, não tiravam essa condição de seu sucessor, senão que lhe aplicavam, representando-lhe a culpa e pena de seu pai, para que se guardasse de repeti-la. Pedro Cieza de León diz dos incas a esse propósito o que segue, capítulo XXI: *e tiveram outro aviso para não serem incomodados pelos naturais, a saber, que nunca tiraram o direito de ser cacique àqueles que o recebiam de herança e eram naturais, e se por ventura algum cometia algum delito, ou se encontrava de tal maneira incriminado que merecesse ser desprovido do direito que tinha, davam e encomendavam o cacicado a seus filhos ou irmãos, ordenando que fossem obedecidos por todos e etc*” (GARCILASO DE LA VEGA, 1992, pp. 38-39).

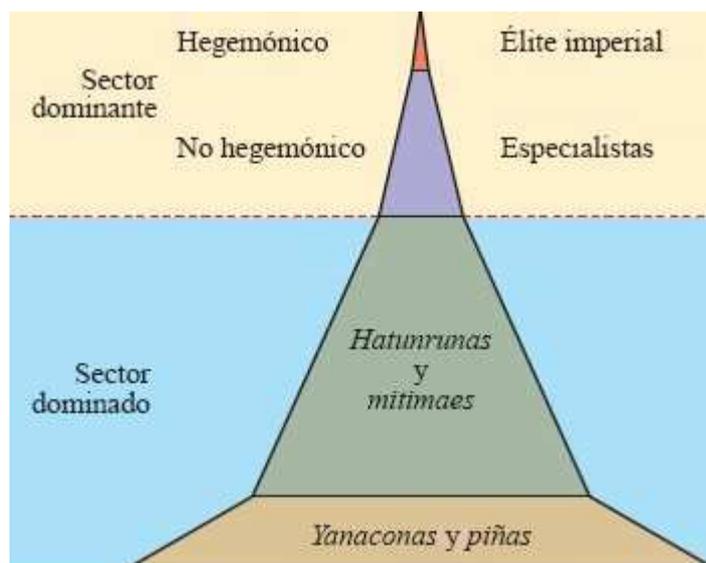


Figura 7: Estrutura hierárquica do *Tahuantinsuyu* (PERLACIO CAMPOS, *Historia*, 2008)

A sucessão de chefes étnicos locais era feita por critérios hereditários masculinos, de pai para filho, que iam juntos ao *Cuzco* pedir o consentimento. Acredita-se que havia também um sistema de representação de grupos étnicos incorporados pelo *Sapa Inca* em *Cuzco* e demais centros urbanos importantes, mas há dúvidas sobre quais seriam eles e sobre os critérios para essa representação (MURRA, 1984, p. 78).

Além das questões relativas a delitos e rebeldia, as inspeções tinham também motivo de controle e contagem demográfica. As casas eram periodicamente recenseadas, os casamentos recentes eram formalmente reconhecidos pelo incário (embora não por meio de cultura escrita) e as famílias eram registradas por critérios de grupos de idade (no total, eram dez grupos etários, separando homens e mulheres)<sup>105</sup>. Murra afirma que os registros dos incas iam além do critério étnico e que introduziram um vocabulário administrativo ligado à contagem decimal dos *quipus*.

*Quipu* ou *kipu*, mencionado brevemente neste capítulo, significa “nó” ou “nós” em quéchua cuzquenho, e a palavra equivalente em aimará é *chino*, que significa “registro em nós” (URTON, 2002, p. 3).

<sup>105</sup> Segundo Rowe, havia uma classificação decimal das unidades administrativas, e em cada província, homens hábeis eram agrupados por centenas (*pachaka*, em quéchua cuzquenho), e as centenas em milhares (*waranga*) e os milhares em dezenas de milhares (*hunu*). Tal sistema era destinado a proporcionar uma distribuição adequada de trabalho (ROWE, 2003, p. 17)

Os *quipus* eram cordas usadas como arquivo de informações por várias populações andinas, e principalmente pelos incas como mecanismo de administração demográfica e de envio mensagens pelos *chasquis*<sup>106</sup>, os “pombos-correios” ou “corredores” do *Tahuantinsuyu*. Embora Murra afirme que os *quipus* continham listas de informações e obrigações devidas ao Inca<sup>107</sup>, a maioria dos estudos sobre os *quipus* realizadas até hoje concentram-se em seu uso como instrumento de contagem demográfica.

Cada corda do *quipu* era feita de algodão ou de fibra de pelo de llamas ou alpacas, embora autores como Arnold e Hastorf defendam que às vezes eram feitos de cabelos de inimigos mortos, para afirmar o poder militar do governo inca (ARNOLD E HASTORF, 2009). Nessas cordas de material longo, os nós eram dados para designar informações sobre os bens produzidos e o número de pessoas de cada região. Matematicamente e demograficamente, os nós correspondiam a unidades, dezenas, centenas e milhares de membros em cada grupo social sob a égide dos incas (URTON, 2003).

Até onde foi possível avançar nos estudos sobre essa questão, as cordas e nós dos *quipus* eram dispostos matematicamente. A parte de cima abrigava os “nós” referentes a dezenas de milhares de pessoas “recenseadas”, abaixo dela, vinham os nós correspondente aos milhares, logo abaixo, as centenas, seguidas pelas dezenas, e depois pelas unidades de 2 a 9, sendo a última parte da corda correspondente apenas à unidade “um”. O zero não tinha representação física e era um elemento matemático subentendido.

Segundo Urton, havia três tipos de nós para os *quipus*: o nó simples, que correspondia a dezenas, centenas, milhares e dezenas de milhares, eram dados nas partes superiores da

---

<sup>106</sup> Os mensageiros incas eram chamados *chasquis* e foram fundamentais para a expansão do *Tahuantinsuyu*. Após a colonização espanhola, a corte espanhola emitiu nas *Leys de las Indias*, no Livro III, Título XVI, ampla regulamentação sobre cartas, correios e tratamento dos “índios *chasquis*”, que deveriam ser tratados com deferência e incorporados à administração do Vice-Reinado do Peru para utilizar a infraestrutura de estradas e “recursos humanos” dos incas para manter a agregação e o controle das terras.

<sup>107</sup> Alguns exemplos das mais variadas informações que podiam constar nos *quipus* seriam o envio de pessoas à capital cuzquenha, plantio de determinados vegetais e tubérculos, construção de paredes, contenção de rebeliões ao norte, e na própria localidade, tecer e achar pigmentos, achar sal, colher pimentas e folhas de coca, guardar plantações ou mesmo múmias de antepassados importantes (MURRA, 1984, p. 85).

corda. Os *nós longos* designavam apenas unidades de 2 a 9, e o *nó em forma de “8”* correspondia apenas ao número um, que era registrado junto às demais unidades na última parcela da corda (URTON, 2003, p. 90).

Segundo Urton, um *quipu* podia ter desde poucas unidades até duas mil cordas, dependendo das informações que continha. Cada localidade tinha o seu próprio *quipu*, manejado pelo funcionário responsável. Os nós eram atualizados por esses funcionários reais em inspeções periódicas, como será explicado ainda neste capítulo (URTON, 2003; FAVRE, 2004; MURRA, 1984; RAMÍREZ, 2008; ARNOLD e HASTORF, 2009)<sup>108</sup>.

Urton defende que os *quipus* possuíam também um sistema binário capaz de registrar dados fonológicos e logográficos. Portanto, além de serem instrumentos matemáticos de contagem demográfica e controle de tarefas, segundo a tese de Urton, os *quipus* teriam também elementos estruturais não-numéricos (como por exemplo, as diferentes cores, ainda não decifradas pelas pesquisas) e podem ter sido códigos lingüísticos, ou uma forma inca de registro com o qual é possível fazer um paralelo com culturas escritas (URTON, 2002; 2003)<sup>109</sup>.

O transporte dos *quipus* era realizado pelos *chasquis*, que corriam por alguns quilômetros pelas trilhas incas, levando os *quipus* que continham as informações a serem atualizadas e transmitidas, até o próximo posto onde um outro *chasquis* aguardava descansado e pronto para continuar o transporte. Cada *chasquis* também portava um *pututu* (“caracol”, em quéchua), instrumento de sopro geralmente feito de concha do mar, utilizado para chamar reuniões ou dar avisos (D’ALTROY, 2003; HYSLOP, 1984).

---

<sup>108</sup> Hoje em dia, restaram cerca de 600 *quipus* “sobreviventes” no mundo, e datam de 1400 a 1532 (URTON e BREZINE, 2009).

<sup>109</sup> Os estudos na área, contudo, ainda não foram capazes de decodificar todas as informações contidas nos *quipus* para que algo desta natureza seja categoricamente afirmado.



Figura 8: Imagem de autoria do cronista de origem ameríndia, Guamán Poma de Ayala, no século XVI: índio *chasqui* transportando *quipu* e tocando *pututo* (GARCILASO DE LA VEGA, 1991)

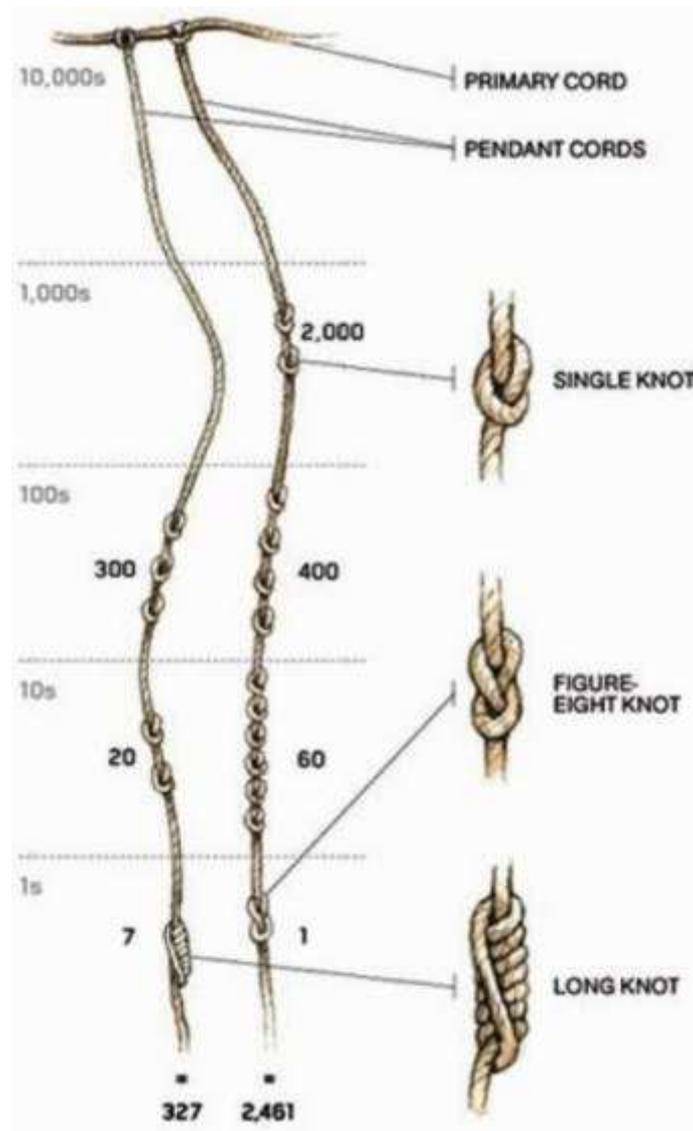


Figura 9: Imagem do *Quipu* (URTON, *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, 2003)

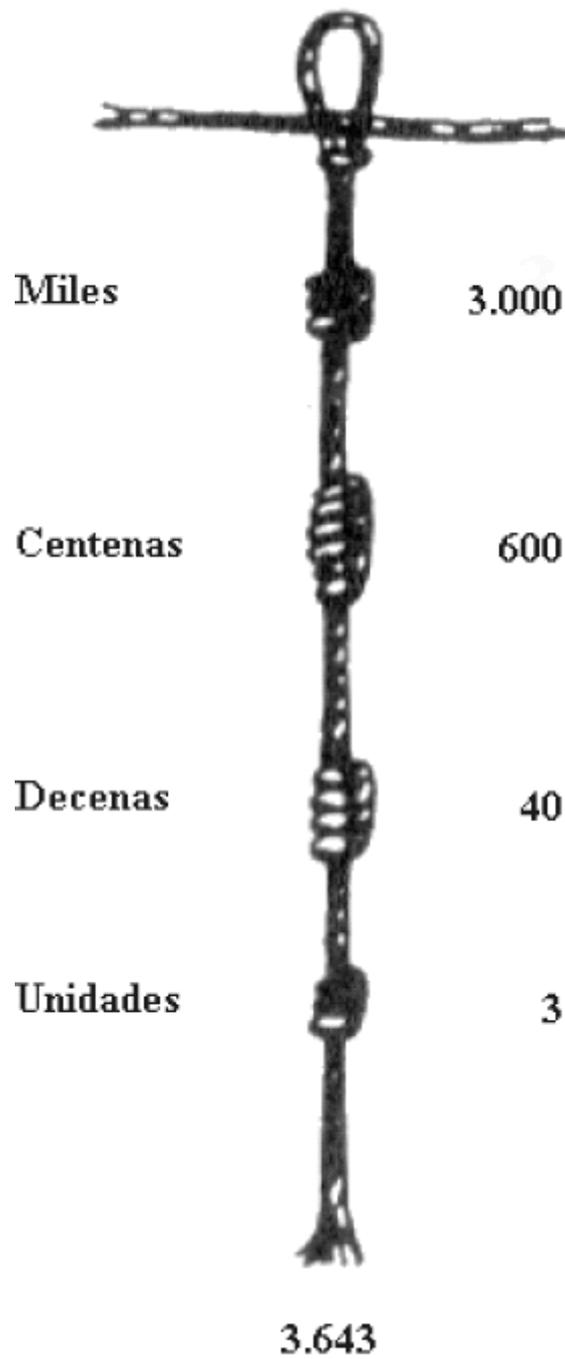


Figura 10: Imagem do *Quipu* (URTON e BREZINE, *Khipu Database Project*, 2002)

<b>A organização social inca pelo sistema decimal</b>	
PUREQ	Chefe de família
PICHQAKAMAYUQ	Chefe de 5 famílias
CHUNKAKAMAYUQ	Chefe de 10 famílias
PICHQA CHUNKAKAMAYUQ	Chefe de 50 famílias
PACHAC KAMAYUQ	Chefe de 100 famílias
WARANQA KAMAYUQ	Chefe de 1.000 famílias
PICHQA WARANQAKAMAYUQ	Chefe de 50.00 famílias
UNU KAMAYUQ	Chefe de 10.000 famílias

Tabela 2: Organização social Inca (PERLACIO CAMPOS, *Historia*, 2008, tradução própria)

O uso sistemático dos *quipus* como instrumentos de contagem demográfica em grande escala passou a ocorrer a partir da instituição do *Tahuantinsuyu* por Pachacuti. Este, entre vários outros fatores, serviu para unificar os Andes centrais e a crescente agregação de novas regiões e etnias. Essa maior centralização e o controle administrativo mais organizado contribuíram para a consolidação da dinastia dos *Hanan Inca*.

### ***Regras de Sucessão***

Diante dos olhos europeus, o sistema de sucessão dos incas era algo, pouco “racional”, pelo fato de, mesmo havendo regras de perpetuação hereditária, elas não eram rígidas o suficiente para evitar o que seria considerado, pelo vocabulário influenciado pela história européia, como guerra civil<sup>110</sup>. Uma das hipóteses da estratégia de expansão do império inca era justamente em função das regras de sucessão estabelecidas pelo Inca Pachacuti (ou Pachacutec) que comandou o *Tahuantinsuyu* entre 1438 a 1471 e foi o

---

<sup>110</sup> Hobbes é veemente ao estabelecer regras rígidas de sucessão como um dos principais critérios de racionalidade de estado, e sugere que a forma mais eficaz de garantia de estabilidade é a sucessão hereditária (HOBBS, 1996, *Do Estado*).

primeiro a empreender uma grande expansão organizada do território, com controle demográfico e tributário<sup>111</sup>.

Este inca estabeleceu que as terras conquistadas por cada imperador em vida continuavam pertencendo a ele, mesmo após a morte, e os membros de sua linhagem que compunham o quadro administrativo central com seu sangue real era incumbida de zelar por essas terras no mundo dos vivos, enquanto o inca morto inspecionava tudo do mundo dos mortos. Assim, o novo *Sapa Inca* que assumisse o poder poderia reinar e arbitrar soberanamente apenas sobre as terras que ele próprio conquistasse (RAMÍREZ, 2008), sendo concomitantemente zelador das terras de seus antepassados.

Desta forma, estabelecida a hegemonia do *Tahuantinsuyu*, as dinastias inca mantiveram a tradição dual andina e adotaram o costume dos *Chimu*, no qual aquele que herdasse o trono e se tornasse o *Sapa Inca* era incentivado a conquistar novas terras. Isso ocorria porque seus parentes da linhagem ou dinastia paralela herdavam as terras e águas previamente conquistadas, havendo uma partilha que não permitia que posição de poder e bens materiais fossem herdados pela mesma pessoa<sup>112</sup>.

Dessa forma, o critério hereditário estava presente, mas não era unitário e nem suficiente para garantir a sucessão. O próximo *Sapa Inca*, além de descender diretamente do chefe supremo, era submetido a testes meritocráticos em guerras e ao favorecimento dos antepassados e deuses. Deveria provar mérito individual em combate com demais descendentes tão próximos em termos de parentesco quanto ele, ou da dinastia mais próxima (GIBSON, 1948, p. 16). Este seria, segundo Gibson, parte fundamental da concepção inca de soberania.

O mérito pessoal acrescido da hereditariedade nobre, portanto, eram os elementos suficientes para garantir, nos termos de Maquiavel, tanto a conquista quanto a

---

<sup>111</sup> Os tributos dos incas não eram na forma de bens materiais ou dinheiro, e sim na forma de trabalho. Um terço do trabalho realizado pelos súditos do império (em geral por homens adultos) era feito em terras do imperador, e outro terço para a província e o último para si e para sua família (FAUSTO, 2000, p. 20; RAMÍREZ, 1996, cap. 4).

<sup>112</sup> Segundo Ramírez, eram também “zeladores” dos bens conquistados do Inca morto, que pertenciam a quem os adquiria por próprio mérito e não poderiam ser transferidos por questões de honra (RAMÍREZ, 2008, p. 10).

manutenção do poder supremo de um chefe Inca (MAQUIAVEL, 1996, cap. VI e cap. X).

No que tange à posição máxima de comando do *Tahuantinsuyu*, o trono do *Sapa Inca* ou *Cuzco*, a regra de sucessão de bens e cargos políticos era chamada “regra de herança dividida”, na qual o sucessor do trono político do *Sapa Inca* não herdava bens materiais, sendo estes distribuídos dentre os parentes do imperador morto na linhagem masculina.

Assim, tudo o que havia sido conquistado pelo imperador anterior continuava pertencendo a ele e era gerenciado pelos herdeiros, também responsáveis pela preservação da múmia do *Cuzco* morto. Nesse sentido, a expansão do império tinha também uma profunda motivação imaterial individual do líder supremo, principalmente pelo fato do novo imperador não herdar bens materiais, e por isso deveria buscar novas populações conquistadas por si para honrar sua posição e conquistar as próprias riquezas (RAMIREZ, 2008, p. 8).

### ***O Tahuantinsuyu como Culto***

Segundo as pesquisas de Ramirez, a “etnia governante” (termo usado pela autora como sinônimo de “comunidade” hegemônica dentro de territórios delimitados) era um grupo de pessoas cuja identidade se baseava na existência de um ancestral comum (RAMIREZ, 2009, p. 7). Cada grupo étnico nas localidades abarcadas pelo *Tahuantinsuyu* tinha uma referência de poder de chefe local ou cacique, a quem os membros do grupo se vinculavam por esta ancestralidade.

Tais cultos locais foram, então, reconhecidos e absorvidos por *El Cuzco*, tornando-se, segundo Ramírez, a principal base de legitimidade do *Tahuantinsuyu*. O culto ao Deus Sol era a referência de antepassado comum e tornou-se também a referência máxima centralizadora, sobreposta à incorporação de antepassados de etnias locais que garantiam adesão voluntária de vários grupos sociais ao “império”.

Desta forma, a principal estratégia material para conectar os laços de parentesco entre *El Cuzco* e as etnias locais andinas era o intercâmbio de esposas (algo também presente,

como prática predominante de relações de parentesco, em sociedades tribais sul-americanas, como será descrito no capítulo IV desta tese). A cada aliança realizada com um chefe local, o *Sapa Inca* lhe concedia uma ou mais esposas de sua descendência real, de modo a tornar parentes diretos todos os membros do *Tahuantinsuyu*, com laços de sangue entre o centro do poder e a sociedade (RAMÍREZ, 2008, p. 10).

O parentesco direto criava uma “megalinhagem”, ou mesmo uma nação, pelos laços de sangue, cujo rastreamento de sua origem comum levaria primeiro a *El Cuzco*, e através dele, ao Deus Sol. Essa seria a estratégia imperial inca de formar um “povo”, com população de largas dimensões, unificado pela mesma origem, e transformava a figura pessoal do *Sapa Inca* no “umbigo do mundo” (RAMÍREZ, 2005, p. 7)

Desta forma, do ponto de vista das estratégias de manutenção da hegemonia, segundo Ramírez, os incas utilizavam a conversão religiosa e a rede de parentesco como seus instrumentos políticos mais fortes. Se o objetivo era criar uma “megalinhagem” ou nação, precisavam incorporar o maior número possível de grupos étnicos, em especial aqueles que pudessem ameaçar a elite inca, estes grupos precisavam ser incorporados ao centro hegemônico de poder. Para tanto, forjaram a crença de uma única origem solar, e pelo intercâmbio de esposas, criaram uma grande rede de parentesco que, pelo sangue, conectava os membros do *Tahuantinsuyu* ao *Cuzco* e ao Sol.

Em termos das categorias da teoria política européia, especialmente de Maquiavel ao tratar de conquista e manutenção do poder, pode-se especular que os incas conquistavam etnias e territórios pelas armas, e as mantiveram pelos laços de parentesco e pela crença religiosa. Ramírez argumenta que o *Tahuantinsuyu*, uma vez consolidado, era um contexto sem formato militar perene. O serviço militar, segundo esta autora, se limitava a temporadas não destinadas à agricultura, e a grande força de manutenção do poder era a crença compartilhada nos cultos e o pertencimento sangüíneo àquela coletividade (RAMÍREZ, 2008, p. 10).

Segundo Ramirez, essa era uma estratégia para prevenir questionamentos e resistência, pois os grupos locais eram, mais do que integrados, visceralmente incorporados ao centro do sistema por laços de sangue, e passavam a fazer parte do culto solar intrínseca e biologicamente. Esta era uma forma sutil de promover a “imposição da lei suprema

dos incas sobre os costumes locais”, em um claro exemplo de dominação weberiana (tipicamente tradicional) e consolidar o domínio indireto das chefes étnicas, transformando as localidades em centros regionais de peregrinação (RAMÍREZ, 2008, p. 16).

Se o objetivo era criar uma megalinhagem ou mesmo uma nação populosa e relativamente homogênea em termos de crença e laços familiares-biológicos e, possivelmente, uma única etnia (principalmente pela estratégia de disseminar a herança sanguínea dos *Sapa Incas* por meio estratégias de parentesco e descendência entre outras etnias e grupos), essa estratégia era principalmente destinada a incorporar grupos étnicos que pudessem ameaçar a elite inca. Criou-se assim a crença de uma única origem que justificasse viver abaixo da lei suprema do *Cuzco*, já que não havia separação entre o religioso e o político, e tampouco haviam abandonado a importância de poderes familiares e a unidade dos grupos por laços sanguíneos.

Desta forma, a incorporação de um grupo étnico ao império promovia a difusão e consolidação do *Tahuantinsuyu*. As estratégias de incorporação baseavam-se na crença em uma hierarquia divina, na qual o Sol era o ápice, e “o Inca” ou “o *Cuzco*” era sua encarnação em forma humana, responsável por três tarefas de reverência: 1) difundir rituais; 2) difundir o uso do quéchua imperial; e 3) construir templos ao sol que viraram locais de peregrinação.

Segundo a tese de Ramírez, isso era mais importante do que construir fortalezas, ou seja, a conversão religiosa era uma motivação muito mais forte para adesão do que qualquer outra (RAMÍREZ, 2008, p. 17) <sup>113</sup>. Assim, o império inca era muito mais negociado do que imposto, *se interpretado como estado concebido como culto*.

Na lógica de manutenção do poder dos incas, a persuasão e o medo religioso do sobrenatural (antepassados e forças da natureza, interligados no mundo imaterial dos espíritos) é um meio mais eficiente de se manter alianças e de se assegurar lealdades do

---

<sup>113</sup> Assim, dentro desses argumentos, tratava-se de uma motivação de poder espiritual mais forte do que motivações de poder econômico, que talvez viesse como consequência da força espiritual. Este é um contraponto importante na comparação das motivações do poder no *Tahuantinsuyu* com as motivações de estados e impérios europeus secularizados.

que o uso direto da força (RAMIREZ, 2008, p. 10). Não se trata de dizer que os incas não tinham motivações militares e eventos bélicos, mas que esses eventos possivelmente não protagonizavam a realidade do *Tahuantinsuyu* nas proporções que relatos dos cronistas colonizadores e boa parte de autores da história econômica tendem a defender.

Os “incas itinerantes” construíam legitimidade ao negociar posições de status com líderes locais e faziam ofertas de aliança, conferindo insígnias de autoridade e incorporando ancestrais locais ao culto solar. Além da troca de mulheres, quando o *Cuzco* trocava uma ou duas mulheres por uma ou duas mulheres da localidade a ser incorporada, selava-se alianças por meio das esposas secundárias e dos filhos dessas uniões, que estabeleciam, além do reconhecimento familiar espiritual dos ancestrais, vínculos biológicos inquestionáveis.

Era assim que o intercâmbio de esposas estabelecia no império uma grande rede de parentesco. A existência de parentes diretos do *Sapa Inca* em várias localidades criava os vínculos da “megalinagem” ou nação construída pelo sangue de origem do Deus Sol.

A formação de um povo unificado pela mesma origem do governante era, portanto, dentro dos argumentos de Ramirez, a principal estratégia imperial dos incas<sup>114</sup>. Tratava-se também de uma incorporação não apenas biológica, mas também espiritual à hierarquia rigidamente definida, pois os povos da região caracterizavam-se principalmente pelo culto aos antepassados, inclusive com técnicas de mumificação bem anteriores aos Incas<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Esta estratégia de estabelecer vínculos com indivíduos de origens culturais diferentes foi inclusive praticada junto a espanhóis conquistadores. O próprio Francisco Pizarro e seus parentes desposaram membros da família real inca (VARGAS, 1993), e a maior forma de vínculo possível para muitas culturas ameríndias, inclusive no Brasil, era o casamento, ou o fornecimento de mulheres como cônjuge e procriadora a grupos estranhos, a forma mais honrada de se relacionar com grupos étnicos diferentes (LIZOT, 1985). No Brasil esta prática foi denominada por Darcy Ribeiro de “cunhadismo”, para descrever formas de contato entre portugueses e indígenas no território que hoje corresponde a São Paulo (RIBEIRO, 1995).

<sup>115</sup> Para detalhes sobre a sofisticação das múmias da região andina, comparáveis e muitas vezes consideradas superiores às egípcias, ver <http://lastdaysoftheincas.com/wordpress/>

Segundo Gibson, a sociedade incaica era “matemática e geneticamente unificada”, a ponto de tudo o que ocorria na sociedade afetar diretamente o *Sapa Inca* por meio dos laços de parentesco. Essa relação visceral que integrava todos os membros daquela sociedade tem desdobramentos tanto na concepção de “soberania” dos incas, como tem também profundo impacto sobre as regras de sucessão do *Tahuantinsuyu*.

Na cosmologia dos Andes, o culto aos antepassados era essencial para a manutenção da vida, pois a eles era atribuído o poder de influenciar a natureza e o clima, além da capacidade de interferirem no cotidiano da comunidade (RAMÍREZ, 2008, p. 7). Os antepassados garantiriam fertilidade e proteção diante de desastres e doenças, desde que estivessem satisfeitos com os cultos e constantes sacrifícios. Se insatisfeitos, poderiam provocar calamidades de todos os tipos, inclusive climáticas. Em função desta crença, havia uma dinâmica de sacrifícios e oferendas dos vivos aos mortos em troca de bem-estar.

Portanto, nessa linha de argumentos, a força de unidade mais eficaz para manter alianças do ponto de vista religioso era o reconhecimento de divindades locais, que às vezes eram inseridas no próprio panteão de hierarquia do Sol. As divindades locais eram ancestrais de grupos étnicos específicos, e o poder das linhagens era mantido sob a custódia do Sol (que era também o “Estado”).

Essa troca entre os dois mundos criava expectativas mútuas entre líderes e súditos. Os líderes organizavam rituais para os ancestrais, e isso garantia a ajuda sobrenatural necessária para se manter a vida. Além disso, as crenças locais do norte andino baseavam-se na idéia de que o espírito de algum ancestral poderia possuir as autoridades nativas para se comunicarem diretamente com seus descendentes e seguidores.

A obrigação dos membros do *Tahuantinsuyu* espiritual e familiarmente vinculados passou a ser a de viverem abaixo da lei suprema do *Sapa Inca*. Isso significava basicamente ter o sol como ápice da hierarquia divina e respeitar os missionários enviados por *El Cuzco* para difundir rituais, o uso do quéchuá imperial e construir templos de culto solar, que se transformariam em locais de peregrinação.

## ***Especificidades dos Incas***

Segundo Roosevelt, Renfrew e Bahn, a categoria geral de *estado* preserva muitas das características dos *chiefdoms* (ou cacicados, no caso dos ameríndios da Iberoamérica). Contudo, diferente dos cacicados, cuja hierarquia é mais simbólica, na idéia geral de estado o governante é dotado de autoridade explícita para estabelecer leis e para reforçá-las pelo uso de um exército permanente e armado (RENFREW e BAHN, 2004, p. 180).

Segundo Renfrew e Bahn, ao descreverem seu modelo de estado antigo, para que uma realidade política seja considerada estado, deveria ter no mínimo vinte mil membros ou mais. Por este critério, os Incas excedem muito o número mínimo necessário. Contudo, no modelo de Renfrew e Bahn, uma sociedade com estado não mais dependeria de relações de parentesco, e estaria estruturalmente dividida em estratos (ou classes) distintos por atividades.

Agricultores e servos e os membros mais pobres dos centros urbanos seriam o estrato mais baixo; artesãos seriam o estrato intermediário e os sacerdotes e parentes do governante estariam no topo da pirâmide social (RENFREW e BAHN, 2004, p. 180). Os incas, porém, construíram um agregado social no qual os prováveis dez milhões de membros, agrupados em etnias diversas, tinham laços de parentesco em comum com o centro do *Tahuantinsuyu*, tanto em termos de parentesco sangüíneo (por mais remoto que fosse), quanto em termos espirituais de culto aos antepassados.

Se neste modelo, a dimensão religiosa caracteriza-se por um segmento sacerdotal que zela pelas crenças panteístas ou monoteístas, e as funções do governante são muitas vezes separadas das do sacerdote (funções estas sobrepostas nos modelos de cacicado ou de chefia). O palácio político é, também, geralmente diferente do templo espiritual. No caso dos Incas, contudo, trata-se de realidades sobrepostas, no sentido da dimensão religiosa criar e legitimar a estrutura de poder político. Assim, neste aspecto, eles se aproximariam mais da definição de cacicado desses autores.

No modelo descrito por Renfrew e Bahn, a sociedade é vista como um território que pertence à linhagem governante e é povoada por membros que têm a obrigação de pagar tributos. No *Tahuantinsuyu* observado por Ramírez, a justificativa que forja a obediência dos membros é o sentimento de pertencer a uma unidade de parentesco e a capacidade de ter acesso às divindades através do vínculo com o Inca.

### ***Interpretações sobre o Tahuantinsuyu***

Segundo Javier Vargas, considerando a existência de povo, território, autoridade “regular e própria” e “determinadas condições de civilização” como elementos fundamentais do estado, o *Tahuantinsuyu* reunia tais qualidades pois

“Possuía vasto território sob seu domínio, mantinha sua autoridade com todo o rigor e possuía uma organização legal administrativa e econômica que admirava os colonizadores espanhóis. (...) Fundado em Cuzco, os incas foram povoando e anexando diferentes povos, onde os gestores afirmavam sua realeza, ensinavam a arte de agricultura de tecidos e foram consolidando seu domínio. Começou, posteriormente, um processo de expansão colonizadora que na qual se empregou a astúcia, a persuasão ou a força, reunindo diversas nações com culturas que tinham semelhanças e diferenças, algumas desenvolvidas e outras primitivas (...). O Estado inca aglutinou assim uma série de pequenas nações cuja identidade nacional global não teve tempo de formar-se.” (VARGAS, 1993, pp. 75-76)

Leituras mais contextualizadas do *Tahuantinsuyu*, porém, observam seus formatos e movimentos políticos de maneira específica, tentando evitar, dentro dos limites possíveis, a aplicação direta de ditames e juízos de valor típicos das definições do espelho europeu. Ao definir o *Tahuantinsuyu* como individualidade histórica, as generalizações de origem européia podem, portanto, ser relativizadas.

Quarenta e cinco anos antes de Vargas, Charles Gibson já havia apontado a peculiaridade da realidade inca, e María Rostworowski dedica sua vida acadêmica a

essa questão, inclusive omitindo deliberadamente a palavra “império inca” do título e do escopo geral de uma de suas obras mais recentes (*Historia del Tahuantinsuyu*, traduzida para a língua inglesa como *History of the Inca Realm*, o que equivaleria em português a algo semelhante a *Historia do Domínio Inca*), por acreditar que apenas a palavra original em quéchua é capaz de expressar a realidade dos incas como “individualidade histórica”. Para esta autora, a palavra “império” é inadequada para designar o incário, pois traz conotações do Velho Mundo (ROSTWOROWSKI, 1988, p. 15).

Em 1948, ainda que subentendesse o conceito de “civilização” como referência evolutiva européia, Gibson já apontava a inadequação de se aplicar tais valores de forma indiscriminada às realidades de outras culturas:

“A forma de condução política dos Incas não é facilmente adaptada às categorias da história política européia. A literatura interpretativa tem se mostrado incapaz de classificar o estado Inca como “primitivo” e tampouco como “civilizado”. Alguns pesquisadores contemporâneos, de fato, tentaram explicar esta condição como um estágio normal no desenvolvimento histórico das civilizações, que envolve uma transição da vida social para a vida política. Neste desenvolvimento histórico, a tribo ou comunidade peruana, denominada *ayllu* em quéchua, é considerada a unidade de análise chave, cuja natureza dual emergiu nos momentos finais do império Inca. Junto ao segmento Inca, o *ayllu* transformou-se em uma linhagem de nobres, cuja totalidade dos membros descendia de um único chefe. No que tange à população incaica subordinada, porém, o *ayllu* caracterizava-se por uma organização decimal. Esta questão, realmente, está longe de ser resolvida. As cronologias tribais e políticas são fracas em termos de detalhes. A relação entre tribos e o sistema decimal, assim como a relação entre o Inca e a massa, permanece problemática do ponto de vista conceitual.” (GIBSON, 1948, pp. 9-10, tradução própria).

Pode-se acrescentar os argumentos de Favre a esta leitura:

“A população compreendida dentro do Império (...) compunha-se de uma centena de grupos étnicos de importância sem igual, e que diferenciavam-se uns dos outros pela língua e pela cultura. Por mais ligadas que tivessem sido por uma

‘co-tradição’ forjada no alvorecer de sua história, durante as grandes fases de formação da unidade pan-andina, essas etnias reagrupadas pelos Incas não constituíam mais do que um conjunto político notoriamente heterogêneo” (FAVRE, 2004, p.24).

Susan Ramírez também aponta a inadequação de conceitos europeus para explicar as realidades andinas. Segundo esta autora, pesquisadores em geral enfatizam as dimensões políticas, militares e econômicas do império inca, e descrevem seu expansionismo dentro de uma visão estereotipada de estado (centralizado, militarista e ávido de recursos), no qual o chefe supremo gozava de poderes onipotentes (RAMÍREZ, 2008, p. 6)<sup>116</sup>.

A ênfase de tais perspectivas, além dos aspectos militares e econômicos da expansão, priorizava a observação de aquisições de terras e intercâmbio de bens por meio de sistemas de heranças compartilhadas (em especial heranças de posições de comando, mais do que a idéia de propriedade privada, uma vez que todas as propriedades pertenciam ao Deus Sol encarnado/representado na figura dos *Sapa Incas*).

Tal perspectiva quase exclusivamente militarista e econômica seria favorecida tanto pelo ângulo europeu quanto pela fonte de coleta de informações, que era majoritariamente em Cuzco, onde a elite nativa sobrevivente no século XVI buscava engrandecer-se ao relatar a história de conquistas andinas antes da chegada dos ibéricos (GIBSON, 1948, Cap. 1).

Os argumentos de Favre favorecem a interpretação política, econômica e militar, mas afirma que, embora os incas viessem de uma origem guerreira e tivessem conquistado sua hegemonia pela força, não eram completamente ávidos por guerra. Nas negociações que eram obrigados a fazer para incorporar territórios e etnias, instituiu-se uma lógica de estado imperialista que fazia concessões e alianças, também em função das

---

<sup>116</sup>A maioria dos estudos era sobre aquisição de terras, intercâmbio de bens e sistemas de herança. Tais elementos, no mundo inca, em geral eram consequência de posições de comando. Tal ênfase das pesquisas provavelmente tem a ver com as narrativas colhidas em Cuzco, onde acredita-se que a elite nativa sobrevivente do século XVI buscava engrandecer-se com base nos valores importantes para os europeus, em uma adaptação aos valores culturais ocidentais. Quanto à postura de Ramírez, é importante notar que seus estudos sistemáticos concentram-se mais na costa norte da região andina, área onde houve mais resistência e negociação do que nas demais regiões abarcadas pelo *Tahuantinsuyu*.

demandas de caciques locais, fundando uma “co-tradição”, já que os chefes locais tinham sua legitimidade baseada em suas forças espirituais.

Gibson afirma que havia duas escolas de historiadores com diferentes abordagens sobre o mundo incaico pré-colonial (GIBSON, 1948, p. 13). A primeira era a Escola de Toledo, cujas interpretações e pontos de vista favoreciam os indígenas subjugados e vilanizavam os incas em favor dos interesses europeus (uma vez que os europeus fizeram acordos com os chefes locais após a queda do Inca Athualpa e possivelmente era estratégico valorizá-los).

A segunda era a Escola Garcillasiana, que enaltecia os incas após tê-los destituído de sua posição hegemônica e incorporado seus membros sobreviventes ao *modus vivendi* espanhol colonizador<sup>117</sup>. Esta Escola seria posteriormente retomada por forças nacionalistas independentistas a partir do século XIX.

A tese de historiadores como Susan Ramirez, contudo, faz parte de estudos contemporâneos que relativizam ambas escolas clássicas de interpretação. Ao ocupar-se das dimensões de crença, Ramírez busca entender como o *Tahuantinsuyu* conseguia promover a aceitação dos subordinados, buscando “a conexão entre o sistema de crenças inca e a construção de um estado multiétnico, com o objetivo de reavaliar as principais motivações por trás da expansão inca” (RAMÍREZ, 2008, p. 5, tradução própria).

Essa autora defende que evidências históricas e arqueológicas de grupos étnicos submetidos pelos incas afastam interpretações construídas por imagens ocidentais de um império centralizado e burocrático, e aproxima-se da imagem de um poder central cujo controle sobre os outros grupos era mais limitado e precário do que se imagina. Embora

---

<sup>117</sup> Segundo Gibson, há certas fases na hegemonia espanhola nas quais havia imitação deliberada das práticas incas que os antecederam, como por exemplo, o projeto inca de unificação lingüística, que adequou-se perfeitamente às metas espanholas, e o aproveitamento do transporte de água e extração de metais. Em geral, porém, os espanhóis ignoravam a maioria dos elementos culturais dos incas. O centro de Cuzco, por exemplo, foi ignorado pela construção de Lima. Práticas religiosas de culto ao sol foram rivalizadas pelo culto a Cristo, mas essa estratégia acabou fortalecendo os cultos locais *huaca* (que significa *sagrado*, em quéchuá, e designa tanto a entidade quanto o local de devoção). Práticas econômicas, menos preocupadas com o valor do trabalho e mais com propriedade, moeda e dinheiro (GIBSON, 1948, p. 14).

fosse fortemente dotado de militarismo, outras dimensões de consentimento por crença espiritual e sentimento de pertencimento familiar não deixavam de ser relevantes para analisar a individualidade histórica do *Tahuantinsuyu*<sup>118</sup>.

A concordância pelas crenças permitiu, portanto, a adesão e a incorporação dos grupos locais ao *Tahuantinsuyu*, pelo que indicam os estudos mais recentes, muitas vezes por meio da construção de consensos por negociações:

“A população compreendida nos limites do império compunha-se de [centenas] de grupos étnicos de importância desigual, que se diferenciavam uns dos outros pela língua e pela cultura. Por mais ligadas que tivessem sido por uma “co-tradição forjada no alvorecer de sua história, durante as grandes fases de formação da unidade pan-andina, essas etnias reagrupadas pelos incas não constituíam mais que um conjunto político notoriamente heterogêneo. (...) Vistos através de nossos conhecimentos sobre sua cultura, os incas não parecem um povo excepcionalmente agressivo. Diversamente de seus contemporâneos astecas no México Central, que cercavam a guerra de um verdadeiro culto, não parecem ter exaltado em demasia as funções militares. Nos textos revelados no século XVI por Cristobal de Molina, a guerra é designada como um flagelo e a paz como o bem supremo concedido pela benevolência dos deuses. É verdade que esta paz resultava de combates e se instaurava em consequência de episódios sangrentos e atos de real ferocidade. Os chefes inimigos vencidos eram trazidos para a capital com suas armas e seus ídolos para serem lançados aos pés do imperador, que desse modo celebrava seu triunfo. Eram depois decapitados, fazendo-se vasilhames de bebidas com seus crânios, flautas com seus ossos, colares com seus dentes e tambores com sua pele. Essa refinada crueldade,

---

<sup>118</sup> Quanto a esse tipo de interpretação, pode-se ver um paralelo com o que relata Manuela Carneiro da Cunha sobre os indígenas brasileiros ao narrarem o contato cultural com portugueses, como “agentes de sua própria história”. Os indígenas criaram mitos nos quase havia um momento de criação da humanidade, e os deuses ofereceram dons e bens para os antepassados de diferentes grupos sociais. Segundo esses mitos, os antepassados dos brancos escolheram as tecnologias das armas de fogo, enquanto os antepassados dos indígenas, embora tivessem tido a mesma oportunidade de escolher tais armas, optaram pelo arco e pela flecha. Tal postura demonstra que essas culturas indígenas não se colocam em posições de subordinados e tampouco de oprimidos, e criam um imaginário no qual preservam suas autonomias e capacidades de escolher. Ver CARNEIRO DA CUNHA, 1992, pp. 18-19.

porém, caracterizava toda uma época, não sendo exclusiva de qualquer etnia” (FAVRE, 2004, pp. 24-25).

Gibson, adepto do argumento de que as comunidades nativas dos Andes incaicos passaram de uma hegemonia para outra com a chegada dos espanhóis, afirmava, contudo, que na centralização e hegemonia Inca não havia completa submissão por parte dos chefes locais. Pode-se inferir, na interpretação deste autor, que tratava-se, no sentido gramsciano (GRAMSCI, 2000), mais de uma relação de hegemonia do que de supremacia dos incas.

A construção do império em quatro cantos, mesmo diminuindo o número de autonomias das regiões incorporadas ao *Tahuantinsuyu*, já era uma possível demonstração desta partilha de poder, sendo o centro inca uma entidade hegemônica dentro de uma pluralidade de centros de poder menos profundos. Ainda que prevalecesse uma “filosofia de estado” de unificação e controle (centralização teocrática, por uma religião de estado e por poderes militares), tal estrutura foi precedida por instituições locais que viveram antes em uma lógica de cacicados complexos.

Além disso, uma tendência independente nos territórios agregados ao *Tahuantinsuyu* ocorria por duas estratégias - conquista militar ou diplomacia por argumentos religiosos (GIBSON, 1948, pp. 10-11). Em ambos os casos, a sobreposição do culto ao sol a cultos locais, que Susan Ramírez, anos depois, descreve como incorporação de antepassados, pode ser considerada uma das bases da integração de localidades e etnias ao “império”. Este movimento faz sentido dentro da tipologia dos cacicados complexos, cujo centro nevrálgico é a superioridade e a submissão em função de adesão a valores espirituais.

As questões climáticas e familiares eram as principais referências do sistema de crenças pelo qual as sociedades daquelas regiões eram guiadas, e ambas estavam sujeitas à ação dos antepassados dos membros dos antigos cacicados, tribos e etnias. Desta forma, sacrifícios e oferendas de vivos a mortos eram realizados em troca de bem-estar antes e depois da instituição do *Tahuantinsuyu*. Os líderes organizavam rituais para os ancestrais, e isso garantia a ajuda sobrenatural necessária para se manter a vida.

Do ponto de vista religioso, portanto, segundo Ramírez, o “império Inca” era menos um império no sentido romano do termo e mais uma congregação de crentes ao redor de um culto estatal, caracterizado por um personagem central, o Inca (*Sapa Inca* ou *El Cuzco*<sup>119</sup>), que seria a representação humana do Deus Sol.

A base da adesão de milhões de membros da sociedade ao *Tahuantinsuyu* e da legitimidade de *El Cuzco* como governante supremo seria a crença na qual ele era o divino fundador da vida, que se deslocava por distintos centros de peregrinação nos quais seus representantes negociavam os termos de participação no culto com chefes de etnias e tribos locais.

De acordo com Ramírez, portanto, tal imagem não corresponde a uma organização militarmente centralizada e onipotente, e sim a uma entidade à qual os grupos étnicos se associavam ou se subscreviam, em diferentes medidas, a um conjunto central de mandatos. Tratava-se de relações permeadas por flexibilidade e compromisso, com intuito de integração e unificação. O elemento militar estava sempre presente, mas não no sentido de monopólio legítimo dos meios de violência, e mais por uma manutenção do sistema que necessitava também de bases valorativas de aceitação espiritual e familiar, e são elas que Ramírez procura descrever. No caso específico dos incas, havia crenças religiosas ou cosmológicas de um lado, e aproximações por meio da criação de laços de parentesco por outro.

Embora tal abordagem não elimine a existência de guerras e conflitos (ver ARNOLD e HASTOLF, 2009), lança luz sobre outras formas de relacionamento, manutenção e perpetuação de laços no mundo andino pré-colombiano. A etnia governante dos incas conseguia adesão por consentimento de outras etnias e grupos principalmente pela estratégia de partilharem o mesmo sangue e o culto aos mesmos antepassados.

Os caciques, assim, abrem mão de serem a maior referência espiritual – geralmente subjugados pela força ou pela ameaça de seu uso, além dos acordos matrimoniais - e o

---

<sup>119</sup> Em algumas descrições, em vez de imperador, é mais preciso utilizar os termos “o Inca” (designando o chefe da família/etnia dominante que tornou-se chefe dos demais grupos étnicos na expansão) ou “O Cuzco”(título da cultura inca para designar chefe supremo ou o equivalente a “imperador”na linguagem local) para tratar deste grupo social.

Inca assume esta posição, intermediando a relação ente o mundo dos vivos e as divindades supremas, sendo *Viracocha* a figura divina que ocupa o ápice da pirâmide teocrática.

Por meio de casamentos entre famílias de chefes locais com descendentes e parentes do *Sapa Inca*, preservava-se a etnia governante ao mesmo tempo em que a presença familiar e genética do *Sapa Inca* ramificava-se em meio às tribos e etnias incorporadas ao *Tahuantinsuyu*, e vive-versa, em uma via de mão-dupla de retroalimentação (RAMÍREZ, 2008, p. 9).

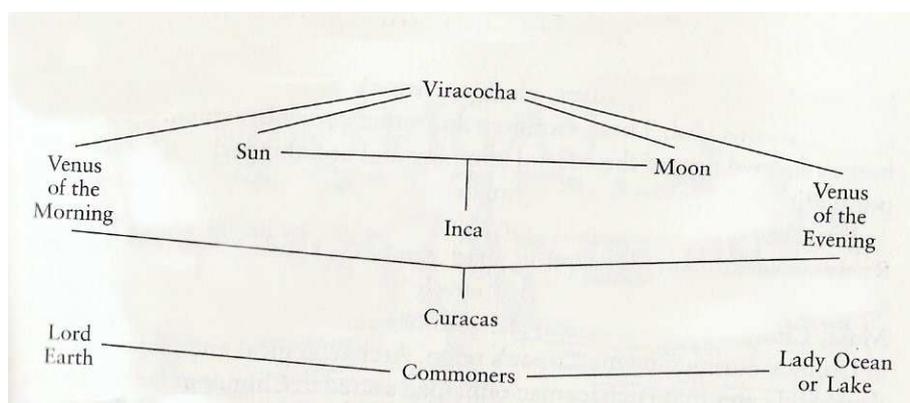


Figura 11: Diagrama de vínculos hierárquicos no *Tahuantinsuyu* (RAMÍREZ, *To Feed and be Fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes* 2005, p. 69)

Os incas teriam, desta forma, tornado os laços de parentesco das etnias andinas que aderiram ao *Tahuantinsuyu* mais amplos e complexos, elevando-os ao nível político imperial/estatal, em vez de simplesmente abandoná-los ou substituí-los por relações de submissão institucional centralizada<sup>120</sup>. Tal visão mundo e tal forma de conduta social

<sup>120</sup> É possível observar esta situação ao tipo ideal de patriarcalismo formulado por Weber, no qual as relações domésticas são ampliadas para o nível social. Contudo, a profundidade espiritual que motiva os Incas é tão ou mais forte do que a dimensão familiar, possivelmente integradas no poder dos antepassados. Como a dimensão familiar “do mundo dos vivos” é enfatizada por Weber na categoria de patriarcalismo, em especial no que se refere aos afetos e relações de piedade por parte do chefe patriarcal, esta seria uma aplicação conceitual que limitaria o objeto, sem contar as dimensões populacionais do incário que excedem o nível local das relações patriarcais, ainda que elas possam ser ampliadas para o nível do estado. O mesmo vale para a categoria weberiana de patrimonialismo, uma vez que a idéia de posse de

baseada em crenças espirituais e na representação divina do sol pela figura do imperador, transformaram o sul dos Andes em uma organização panandina de grande amplitude nos séculos XV e XVI (RAMIREZ, 2008, p. 9).

Portanto, a soma, convivência ou sobreposição entre o princípio centralizador em torno do culto ao Sol (a quem se sobrepunha a figura pessoal do Cuzco e a própria cidade como capital administrativa e mística) e a reverências aos antepassados das comunidades étnicas tiveram o *Tahuantinsuyu* como resultado.

Dentre todos esses tipos de abordagem, porém, as maiores diferenças entre os autores parecem ser ligadas ao âmbito das motivações. A tese de Ramírez é de que o vínculo entre “o Cuzco” e a população era, no fundo, uma grande unidade de natureza espiritual e de prova de valor pessoal do líder.

Dentro das categorias weberianas, pode-se localizar nestes elementos tanto ações sociais por costume, quanto ações sociais afetivas, racionais segundo valores e racionais segundo fins específicos. Contrariando autores consagrados como Franklin Pease (PEASE, 1995) e Raúl Porras Barrenechea (PORRAS BARRENCHEA, 1961), Ramírez afirma que o discurso legitimador de *El Cuzco* podia ser interpretado como o centro nevrálgico do mundo inca dentro de uma lógica racional segundo valores e afetiva, da qual cada membro em tese se sentia parte, em seu próprio ser e corpo, não se tratando, portanto, de um vínculo exclusivamente militar cuja obediência era motivada por ações sociais racionais segundo fins de sobrevivência física:

“*El Cuzco*, como pessoa, era de fato o centro ou o umbigo do mundo inca. A expressão *El Cuzco* não se referia exclusivamente à capital ou ao lugar, como a literatura clássica geralmente retrata. Meu argumento é que os incas tinham um centro vivo - a própria pessoa do Inca ou rei ou imperador – que, como umbigo do universo tanto no sentido físico quanto simbólico, unia todos os seus súditos vivos aos seus ancestrais mortos, e também ao sol e à lua. O objetivo do comportamento e da retórica do Cuzco era estabelecer laços de parentesco que

---

bens e propriedade dos Incas é muito específica e não se enquadra muito bem às categorias históricas de origem européia (ver WEBER, 1999b, seção 3).

idealmente seriam capazes de conectar todos os súditos a si e a sua divina linhagem familiar, e conseqüentemente, a unir todos os membros do império entre si.” (RAMÍREZ, 2005, p.7, tradução própria)

De fato, tal tese pode ser uma interpretação bastante plausível para se compreender a reação da população inca, inclusive dos guerreiros, diante do ataque de Pizarro em 1532. A proporção entre espanhóis e indígenas eram absolutamente desigual<sup>121</sup> e ainda assim, os espanhóis, ao capturarem *El Cuzco* Atahualpa, não só paralizaram toda a população, como também impuseram obediência e extorquiram os incas em seus metais preciosos durante meses antes de executarem o *Sapa Inca* capturado como refém. Os membros do *Tahuantinsuyu* dispuseram de todos os seus bens para resgatar *El Cuzco*, como se estivessem eles mesmos capturados, e não um representante destacado de seus seres e corpos, como se a própria vida e o próprio mundo dos vivos estivesse em jogo:

“(...) descrições mais antigas contém poucas informações sobre a religião nativa (...) considerada de pouca importância diante das conjunturas de propagação da fé cristã dos espanhóis recém-vitoriosos contra os mouros. Mas ainda que existam referências escassas ou fragmentárias de rituais, politeísmo, culto ancestral e participação em sacrifícios de humanos, animais e plantas, mesmo nos documentos mais antigos existe evidência genuína de que os povos andinos eram profundamente espiritualizados” (RAMÍREZ, 2005, p. 2).

Neste sentido de legitimidade do parentesco e de forças divinas intrínsecas ao grupo social, a realidade dos incas, por um lado, não era tão distante das referências familiares de tribos e clãs ameríndios, como tendem a interpretar alguns estudos. Por outro lado, convencer as etnias a aderirem a uma grande sociedade com origem comum requeria argumentos, negociações e convencimento, e se todo questionamento e toda justificativa têm natureza racional, pode-se inferir de fato que é possível ter também havido uma dimensão racional segundo valores na organização política do incário.

---

<sup>121</sup> Jared Diamond (DIAMOND, 2005, PP. 75-77) fornece explicações predominantemente bélicas para o evento da captura de Atahualpa em Cajamarca, mas não menospreza o impacto psicológico que as armas de fogo e principalmente de ferro (espadas, armaduras, capacetes, escudos), além dos cavalos, tiveram sobre o imaginário dos incas, que assustados, passaram a obedecer os espanhóis na esperança de reaver o Inca capturado e refém. A interpretação de Ramírez não rivaliza com essas suposições clássicas, mas contribui para sofisticar a compreensão do evento.

Assim, é possível afirmar preliminarmente que a base do *Tahuantinsuyu* não era nem completamente tradicional, onde o parentesco não é politicamente negociado e questionado em larga escala, e tampouco exclusivamente racional, como tendem a afirmar as teorias que transplantam referências européias para os Andes (GARCILASO DE LA VEGA, 1992; VARGAS, 1993).

### ***Considerações sobre o capítulo***

O fato de ter havido um fundo racional segundo valores de parentesco por parte dos caciques e etnias incorporadas ao *Tahuantinsuyu*, não elimina a submissão pela violência. A manutenção da hegemonia Inca, além da dimensão das crenças, dependia também de medidas militares, ameaças e punições.

No que tange às motivações da elite Inca, as leituras tradicionais que priorizam interpretações mais militarizadas e eurocêtricas tendem a afirmar, mesmo não utilizando a tipologia weberiana, um fundo instrumental de ação racional segundo fins. Os estudos de Ramírez não enfatizam esta hipótese ao defender que também a elite era motivada por crenças espirituais (os chefes locais identificam-se espiritualmente com a supremacia do *Sapa Inca*, além de estabelecerem laços de parentesco com seus parentes próximos).

Esta postura de Ramírez respalda-se na idéia de que a concepção de riqueza inca era mais subjetiva e política, demograficamente quantitativa, e menos econômica no sentido de posse individual de bens e propriedade. A riqueza no imaginário andino estava prioritariamente ligada ao número de seguidores de determinado governante (RAMÍREZ, 1996, p. 6).

A abundância material seria, portanto, mera conseqüência do “movimento das almas” (CUNHA, 2001) e menos valorizada do que o número de adeptos de um cacicado, estado ou império (não apenas no caso dos incas, como também das etnias hegemônicas anteriores nos Andes, como os Chavin, Nazca, Moche, Chimú, Huari e Tihuanaco).

Assim, os grupos sociais que vieram a formar a sociedade do *Tahuantinsuyu* estruturavam-se em grande parte, e talvez principalmente, por laços de sangue, matrimônios e cultos familiares a antepassados, e para que *El Cuzco* tivesse aceitação e adesão, era necessário vincular-se às etnias dentro da lógica de seus valores.

É por estes motivos que o incário é caracterizado por Ramírez como um *culto*, no qual o estado Inca apoiava-se em formas sofisticadas de reconhecimento de parentesco, formando laços com cada etnia e localidade, tanto do ponto de vista do sangue, quanto do culto de reverência espiritual aos antepassados familiares.

Esses cultos locais, simultaneamente conectados e centralizados no culto ao Sol, estabeleceram uma fusão a ponto de conceber o Deus Sol que ajudou Pachacuti a vencer os *Hanan Chanca* e a fundar o *Tahuantinsuyu* como ancestral comum atemporal de todas as etnias andinas sob a égide de *El Cuzco*, em um claro exemplo histórico não-europeu de representação simbólica (PITKIN, 1984, cap. 5).

Assim descrita a sociedade Inca, o próximo capítulo detém-se à análise da sociedade Tupinambá, especificamente no que Florestan Fernandes propõem como proposta avaliativa. Como nesta tese, o ponto mais importante de contraste entre as realidades Inca e Tupinambá é o tipo de organização política, observar-se-á as principais formas de organização ameríndia pré-colonial, em especial, a lógica de sociedades tribais sem estado, e até que ponto heranças de organizações deste tipo podem ser detectadas no *Tahuantinsuyu*.

*“A guerra era uma condição normal no sistema sócio-cultural Tupinambá.”*

***Florestan Fernandes***

## CAPÍTULO 4 – A SOCIEDADE TUPINAMBÁ

### *Considerações preliminares*

Este capítulo descreve diferentes formas de se categorizar organizações políticas e o cenário pré-colonial do atual Brasil. Especificamente, trata sobre a sociedade tribal Tupinambá, com ênfase na leitura e na interpretação que Florestan Fernandes faz, dentro de uma abordagem sociológica funcionalista, sobre os relatos dos cronistas que tiveram contato com esta sociedade extinta.

Além disso, no que tange à questão da legitimidade e da justificativa de determinada ordem social, há culturas como a Tupinambá nas quais o medo da morte violenta não procede como obstáculo para engajamento em guerras e conflitos<sup>122</sup>, e tampouco como justificativa para se estabelecer um estado com monopólio legítimo dos meios de violência.

Mais do que isso, a guerra dentre os Tupinambá possui uma “função social”, nas palavras de Florestan Fernandes, (FERNANDES, 2006) de manter as tribos coesas, estabelecendo identidades diante da captura, ritualização e morte do inimigo em contexto sagrado.

Este tipo de organização social, segundo Clastres, provavelmente só é possível em sociedades de pequeno porte, espalhadas em vastos territórios (CLASTRES, 2003, *Entrevista*; FAUSTO, 2005, p. 80), e não em cenários de grande adensamento populacional. Além disso, o exemplo deste tipo de cultura também pode constituir um

---

<sup>122</sup> Em contraposição à tese de Hobbes, a morte em culturas ameríndias da América do Norte, como por exemplo, os Navajo, era tida como algo digno que fazia parte da vida, e não algo que causa medo, em especial no imaginário de guerreiros (TURNER-HIGH, 1991, cap. 8). Ademais, na retórica de Hobbes (SKINNER, 1997), escolher a morte violenta em detrimento da vida seria típico de um estado de natureza ainda permeado por relações de poder, e não de sociedades compostas por indivíduos racionais, baseadas no medo da morte violenta como fruto de processos de racionalização e no respeito à autoridade do Estado.

contraponto a sociedades com estados civis racionais-legais, e o estudo sobre elas pode contribuir para a lapidação do conceito de legitimidade, tanto em um sentido de categoria social geral, quanto para ampliar a compreensão do sentido weberiano do termo.

### ***Sociedades primitivas ou sociedades tribais***

Clastres define sociedades primitivas como *sociedades sem estado*, ou seja, grupos sociais que não possuem uma instância política especializada, que toma decisões públicas e detém os meios de violência. Essas sociedades não se dividem em governantes e governados, e assim, não possuem um “centro de poder” (CLASTRES 1994).

A tese de Clastres é que a lógica de tais sociedades essencialmente se nega à unificação, e que, na verdade, são sociedades *contra* o estado (no sentido de separação entre governantes e governados e monopólio dos meios de violência – CLASTRES, 1994, Cap .1).

Sahlins, por vez, tecnicamente classifica sociedades tribais como “uma categoria do desenvolvimento cultural”. Especificamente, diz respeito ao estágio intermediário entre sociedades nômades de caçadores-coletores e “estados agrários iniciais” (SAHLINS, 1983, *Prefácio*), considerando-as, em uma lógica histórica linear da civilização, “sociedades segmentárias primitivas”. Sahlins define tribo como

“nação no seu sentido mais antigo, um corpo de pessoas de origens e costumes comuns, que possui e controla toda a extensão de seu território. Mas, em certo grau, socialmente articulada, uma tribo é especificamente diferente de uma nação moderna na medida em que suas várias comunidades não estão unidas sob o governo de uma autoridade soberana, nem os limites do todo estão clara e politicamente determinados. (...) A tribo é também pouco complexa em outro sentido. Sua economia, sua política, sua religião não são conduzidas por diferentes instituições especialmente destinadas para esses fins, mas coincidentemente, pelos mesmos grupos de parentesco e grupos locais: os

segmentos de linhagem e clãs da tribo, as famílias extensas e aldeias que assim surgem como versáteis organizações responsáveis por toda a vida social. Tal formação cultural, ao mesmo tempo estruturalmente descentralizada e funcionalmente generalizada é uma sociedade primitiva segmentária” (SAHLINS, 1983, *Prefácio*).

A visão de Sahlins é, portanto, linear, e estabelece extremos em um eixo entre “sociedade primitiva” e “civilização”. Tal eixo é definido principalmente pela existência de um estado iminente de guerra, de um lado, e de um estado institucional centralizado, de outro. Na visão de Sahlins, o denominado “pólo da sociedade primitiva”, a não-diferenciação entre funções políticas, econômicas e religiosas afirmam revelam que o parentesco é o maior referencial de vínculo social, de estratificação e de distinção de papéis dentre as sociedades tribais.

### ***Tipologias de organização social e características histórico-geográficas de sociedades pré-coloniais sul-americanas***

A família lingüística Tupi-Guarani ocupava a maior parte do litoral brasileiro no século XVI (LARAIA, in FERNANDES, 2006, p. 12). Possuíam “uma unidade lingüística e cultural, mas eram constituídos por numerosos grupos com autonomia política – desde que não existia um poder central – entre os quais as guerras eram freqüentes. Muitas vezes, o executor e a vítima eram unidos por laços de afinidade” (LARAIA, in FERNANDES, 2006, p. 14).

Segundo Fausto, na região que hoje corresponde ao atual Brasil,

“os sistemas sociais indígenas existentes às vésperas da conquista não estavam isolados, mas articulados local e regionalmente. Ao que tudo indica, vastas redes comerciais uniam áreas e povos distantes. Movimentos em uma parte produziam efeitos em outra, por vezes a quilômetros de distância. O comércio, a guerra e as migrações articulavam as populações indígenas do passado de um modo mais intenso do que observamos hoje” (FAUSTO, 2005, pp. 9-10).

De acordo com Fausto, essa região onde o Brasil foi criado abarca basicamente três grandes tipos geográficos: a selva tropical, a região altiplana central (incluindo o litoral) e a região do Chaco (FAUSTO 2005, p. 10).

Os estudos sobre as estruturas de organização social que existiam na região do atual Brasil em tempos pré-coloniais registram também três grandes tipos básicos de sociedade: caçadores-coletores, tribos agricultoras e de pastoreio em território fixo, e cacicados complexos (inexistentes na época da colonização, mas as hipóteses indicam que existiram e foram extintos na região amazônica do atual Brasil em tempos pouco anteriores ao contato – ROOSEVELT, 1992).

Esses três grandes formatos geográficos e tipos de organização social, portanto, caracterizam a região de um ponto de vista continental na época da colonização pelos ibéricos.

Dentre tais tipologias gerais, contudo, existem formatos intermediários, onde Sahlins localiza outros tipos estruturais de transição. Sahlins enfatiza as transições principalmente do período paleolítico (ou Idade da Pedra Lascada, anterior a 10.000 a. C.), caracterizado em especial por nômades caçadores-coletores, para o período neolítico (ou Idade da Pedra Polida, iniciado pelo período Mesolítico entre 10.000 a.C. e 8.000 a. C. e finalizado pela Idade dos Metais e pelo advento da escrita em algumas sociedades, como a Egípcia, por volta de 4000 a.C.- 3500 a.C.<sup>123</sup>). Este período de transição caracteriza-se majoritariamente pela existência de agricultores e pastores, embora, segundo Sahlins, “o neolítico não tenha produzido necessariamente a cultura tribal” (SAHLINS, 1983, p. 11).

Os estudos de Sahlins abarcam sociedades tribais em todo o mundo, e nas Américas, atém-se mais aos exemplos da região amazônica. A estrutura de sua tipologia, contudo,

---

<sup>123</sup> Sobre os períodos históricos e as idades da história ocidental, ver DIAMOND, 2005, Prólogo e cap. 1.

pode ser utilizada para explicar algumas características básicas das tribos em contraste com outras formas de organização sócio-política<sup>124</sup>.

As generalizações de Renfrew e Bahn (RENFREW e BAHN, 2004, p. 179), por outro lado, apresentam formas básicas de organização social da humanidade divididas em *grupos nômades caçadores-coletores* (também chamados pelos autores de “bandos”), *sociedades segmentárias* (às vezes chamadas pelos autores de “tribos”), *cacicados* (“chiefdoms”) e *estados* (aos quais os autores se referem como “primeiros estados”, podendo ser imperiais ou não).

Os critérios demográficos de Renfrew e Bahn determinam que os nômades caçadores-coletores, para serem classificados como tais, são sociedades de pequeno porte que devem ter no máximo 100 membros. Movimentam-se de acordo com as estações do ano para usufruir de recursos alimentares selvagens não-domesticados. São majoritariamente igualitários em termos políticos, e se há liderança, ela é informal e efêmera ou situacional. Abrigam-se em acampamentos provisórios e/ou sazonais, e organizam-se religiosamente por meio da orientação de xamãs. Segundo esses autores, são as organizações sociais que caracterizam o período paleolítico<sup>125</sup>.

Na nomenclatura dos dois autores, as *sociedades segmentárias* (ou tribos) caracterizam-se por ter até poucos milhares de membros, organizados em associações “pan-tribais”. Ataques e caças eram feitos em bandos ou grupos pequenos, e economicamente caracterizam-se pela agricultura e pastoreio. Suas moradias eram permanentes e a organização religiosa estruturada na autoridade dos anciãos e rituais marcados por calendários. Renfrew e Bahn incluem neste segmento todos os primeiros fazendeiros, típicos do período neolítico e do período arcaico (RENFREW e BAHN, 2004, pp. 179-180).

---

<sup>124</sup> Os formatos dos cacicados complexos que possivelmente existiram na região amazônica são analisados por autores como Anna Roosevelt, em especial a cultura Marajoara, extinta antes da chegada dos europeus à região (ROOSEVELT, 1992), mas como não são objeto da presente tese, análises sobre este tipo de organização política não serão desenvolvidas neste capítulo.

<sup>125</sup> Que ainda existem, mas atualmente são muito poucos – como os Hadza na Tanzânia e os Khoisan no sul da África (RENFREW e BAHN, 2004, pp. 179-180).

Os autores afirmam também que, em geral, estas são “sociedades multicomunitárias”, integradas em uma sociedade mais ampla por laços de parentesco, e nenhum assentamento tribal domina qualquer outro grupo da região (seria o que Fausto denomina de “sociedade em rede” – FAUSTO, 2005, p. 80).

Internamente, pode até ser que tenha existido algum tipo de posição de comando, mas os indivíduos que ocupam esta “posição” não as ocupam de forma institucional no sentido de usufruírem de privilégios ou de superioridades econômicas, nem exerciam poder efetivo e concentrado sobre os demais. Os autores apontam os povos indígenas do sudoeste dos atuais Estados Unidos, como o *Southern Death Cult*, como exemplos de estruturas destes “aglomerados” de tribos, mas não mencionam a sociedade Tupinambá, por exemplo (RENFREW e BAHN, 2004, p. 180).

Os *cacicados*, por vez, além das dimensões populacionais (na faixa de cinco mil a cerca de vinte mil membros), diferenciam-se das demais formas anteriores principalmente pela hierarquização baseada em poder espiritual, laços de parentesco, liderança hereditária e distinção institucionalizada de guerreiros reconhecidos. O chefe hereditário, ou cacique (termo Arawak usado pelos Taino do Haiti, e adotado pelos espanhóis a partir do primeiro contato - MURRA, 1984, p. 59), tem funções religiosas, e a organização econômica é centralizada, baseada na acumulação e redistribuição.

Há certa especialização artesanal e presença de monumentos de larga escala nos *cacicados* descritos por Renfrew e Bahn. Muitas sociedades do período formativo e da Era dos Metais encaixam-se nesta tipologia. Diferenças de *status* entre as pessoas já se apresentam na forma de linhagens de prestígio e descendência nobre de um ancestral comum, e a sociedade como um todo é governada por um chefe ou cacique.

O prestígio e o *status* nos *cacicados* são determinados pela proximidade de parentesco que o membro da sociedade tem com o chefe, mas não há verdadeiras estratificações na forma de “classes” sociais ou econômicas. É comum haver especialização artesanal, e os excedentes destes objetos e de alimentos são periodicamente pagos como obrigações com o chefe, que ao aceitá-los, utiliza-os para manter seu “quadro administrativo” ou para redistribuir bens aos demais súditos.

Geralmente, existem centros de “poder”, ou de urbanização, construídos na forma de templos, locais de residência do chefe e seu quadro administrativo, e artesãos especializados. Renfrew e Bahn afirmam que estes centros variam bastante em termos de tamanho, mas em geral possuíam entre cinco mil e vinte mil membros.

Nos cacicados, o papel do chefe é crucial para definir a categoria, e uma de suas características mais marcantes é a existência de um centro permanente de rituais e cerimônias, que é também o foco central do formato de cacicado como entidade política. Não se trata de algo nas dimensões das sociedades com estado, que em geral têm centros urbanos permanentes com um “quadro administrativo estabelecido” (uma cidade, por exemplo), mas nos cacicado ou *chiefdoms* existem “locais de poder” mais importantes que outros (característica denominada pelos autores de “hierarquia local”).

Exemplos citados de *chiefdoms* ou cacicados seriam os monumentos neolíticos de Stonehenge em Wessex, no sul da Grã-Bretanha, centros indígenas da costa noroeste dos Estados Unidos e de cacicados da Polinésia, Tonga, Taiti e Havaí (RENFREW E BAHN, 2004, p. 179-180). Outra forma de se verificar o traço de hierarquia e valorização da superioridade pessoal nas sociedades de cacicado é pela sofisticação dos túmulos de chefes mortos<sup>126</sup>.

Anna Roosevelt, por vez, ao estudar os indígenas da região amazônica, trabalha com critérios diferentes dos de Steward (ver capítulo 3, item 3.2), Sahlins, e Renfrew e Bahn. Ela descreve uma trajetória de desenvolvimento indígena na qual existem cinco estágios:

- 1) Caçadores-coletores nômades → 2) coletores mais sedentários → 3) produtores de cerâmica → 4) agricultores → 5) surgimento de sociedades complexas (cacicados e/ou estados)

---

<sup>126</sup> A tipologia de “estados” apresentada por Renfrew e Bahn será descrita no capítulo 4, comparando-a ao tipo ideal de estado nacional weberiano, aos Incas e às sociedades tribais Ttupinambá.

Dentro destes estágios, recortados por critérios de atividades variadas, as dimensões tribais encaixam-se no estágio 3 e 4, e talvez, no estágio 2. E como cacicados e estados estão inseridos na mesma categoria de sociedades complexas, a tipologia de Roosevelt não será usada nessa tese, que busca analisar as mínimas diferenças políticas dentro das quais o conceito de sociedades tribais é importante, mas menos do que o de cacicado complexo.

No que se refere às sociedades tribais, para Fausto as tribos da costa brasileira (especialmente os Tupinambá) não constituíam-se em cacicados antes da conquista europeia, pois apesar de maiores do que as atuais tribos indígenas do Brasil, não tinham hierarquia, sobretrabalho, grandes populações e outras características típicas dos cacicados complexos. Os Tupinambá, no máximo, formavam “conjuntos multicomunitários” em uma instável estrutura de “rede” (FAUSTO, 1992, p. 389).

Uma vez que o intuito desta tese é realizar uma comparação por contraste entre realidades ameríndias e a legitimidade racional-legal de estados de origem europeia, dentre as várias culturas indígenas que existiam e existem no Brasil, os Tupinambá foram escolhidos como foco de análise, ou como a individualidade histórica central da tese, pois além de oferecerem elementos importantes para comparações por contraste na condição de sociedade tribal, foram para os portugueses, assim como os incas foram para os espanhóis, parte do primeiro contato estrutural entre culturas europeias e ameríndias na América do Sul<sup>127</sup>.

### ***Considerações sobre sociedades tribais***

De acordo com Clastres, que utiliza o termo *sociedades primitivas* para analisar grupos tribais ameríndios, tal definição não estabelece hierarquia entre as diferentes formas de organização social no mundo, e sim uma distinção entre *sociedades com estado* e *sociedades sem estado* (as denominadas sociedades primitivas).

---

<sup>127</sup> Segundo Carneiro da Cunha, na pictografia colonial, os Tupinambá eram retratados de forma “domesticada” “trabalhando para a Colônia”, enquanto os Tapuia (índios não-Tupi), considerados “indomáveis”, eram retratados de forma selvagem (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, pp. 110-111).

Sociedades sem estado, ou primitivas, seriam, portanto, aquelas nas quais não existem órgãos específicos de poder político (“onde o poder não está separado da sociedade”- CLASTRES, 1994, p. 88, tradução própria). Tal distinção não exclui as muitas variações de formatos estatais (liberal burguês, socialista, fascista, totalitário, entre outros), mas promove uma divisão básica estrutural entre formas de organização sociopolítica de acordo com a divisão ou não entre governantes e governados. Nesta visão de Clastres, portanto,

“a chefia é apenas uma suposta posição aparente de poder (...) e o corpo social por si só detém e exerce o poder como uma unidade indivisível. Este poder (...) é exercido de uma única maneira [e] encoraja um único projeto: manter a sociedade como um ser não-divisível e prevenir para que as desigualdades entre os membros não promovam divisões dentro da sociedade. Este poder é exercido contra qualquer tentativa capaz de alienar a sociedade em si e introduzir desigualdades, e é exercido, dentre outras situações, contra a instituição dentro da qual a capacidade insidiosa do poder pode se desenvolver, que é a própria condição de chefia. Na tribo, o chefe está sob vigilância permanente, e a sociedade o fiscaliza para que o gosto pelo prestígio não se transforme em sede de poder. Se o desejo do chefe por poder se torna óbvio demais, o procedimento é claro: eles o abandonam de fato, ou podem até matá-lo. A sociedade primitiva pode ser assombrada pelo espectro da divisão social, mas possui mecanismos para exorcisá-lo” (CLASTRES, 1994, p. 91, tradução própria).

Na costa atlântica, havia caçadores-coletores nômades e tribos agricultoras dispersas. Esta costa era composta basicamente por tribos de cultura Tupinambá, embora entremeadas por outros grupos étnicos e lingüísticos tribais ou nômades (FAUSTO, 2005).

Se a delimitação e a categorização de grupos sociais podem ser feitas de várias formas, sociedades, grupos, sociais, culturas, grupos étnicos e comunidades políticas são apenas algumas das formas de se delimitar agrupamentos de pessoas que partilham elementos em comum.

Greg Urban, por exemplo, em um estudo sobre o passado e a arqueologia das línguas, apresenta uma definição de grupos sociais classificando-os como “comunidades lingüísticas”. Tal escopo talvez seja excessivamente amplo para o estudo de organizações políticas e posições de chefia, embora possa auxiliar nas pesquisas sobre estratégias de criação de hegemonia e estados.

A língua de fato designa boa parte da dimensão cultural de uma sociedade, mas muitas culturas diferentes podem partilhar a mesma língua e ainda assim diferenciarem-se estruturalmente. No caso da região do atual Brasil, por exemplo, em tempos pré-coloniais já havia uma ancestralidade comum entre os Tupi-Guarani, mas a separação física dos grupos levou suas migrações para direções diferentes e particularizou as duas culturas, que em si mesmas possuem várias subdivisões tribais.

Manuela Carneiro da Cunha afirma que, possivelmente, as características mais marcantes dos ameríndios ocupantes da região que atualmente corresponde ao Brasil antes da colonização é a diversidade étnica. Ainda que muitos grupos sociais, tribos e aldeias fossem culturalmente semelhantes, eram também bastante diversos do ponto de vista das etnias (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, Cap. 3).

Se o termo “sociedade” é uma generalização usada na antropologia social para representar unidades sociais relativamente coesas, mas acaba ignorando as características empíricas e as fronteiras entre grupos étnicos, a distinção étnica, por vez, não depende da ausência de interação e aceitação social, mas muitas vezes são exatamente as bases onde sistemas sociais entrelaçados são construídos (BARTH, 1969, p. 10).

Comunidades étnicas são definidas de forma sucinta por Anthony Smith como “nomes coletivos” que preenchem a história mais do que descrições de culturas e estruturas sociais. Os nomes coletivos são, para Smith, um sinal claro da existência de comunidades étnicas, por meio dos quais tais comunidades se distinguem umas das outras e resumem suas “essências” para si mesmos, como se “no nome estivessem a magia da existência e a garantia da sobrevivência do grupo” (SMITH, 1993, p. 23, tradução própria).

Segundo Fredrick Barth, a persistência de grupos étnicos é um dos maiores desafios acadêmicos das ciências sociais. Muitas etnias partilham traços culturais, ou mesmo pertencem, à mesma cultura (como o caso de várias tribos Tupinambá, por exemplo). A definição de cultura de Fredrick Barth é “uma forma de se descrever o comportamento humano”, dentro da qual podem existir grupos discretos de pessoas, ou unidades étnicas (BARTH, 1969, p. 9). Para esta tese, porém, a categoria *cultura* é mais pertinente do que a de etnia, por ser mais geral e abarcar um número mais significativo de pessoas, adequando-se, assim, a definições políticas de coletividades de maior porte.

Uma vez que os arqueólogos Renfrew e Bahn sugerem a escala populacional como principal categorização das sociedades (dentre outros critérios gerais), inspirados na tipologia de Elman Service (descritas no Capítulo 3 desta tese) e nas contribuições posteriores de William Sanders e Joseph Marino (RENFREW e BAHN, 2004, p. 181; ver também Capítulo 3 desta tese), consideram a categoria “tribo” vaga, e utilizam “sociedades segmentadas” em seu lugar.

Segundo Renfrew e Bahn, o termo “tribo” designa agrupamentos maiores de unidades menores e traz em si a premissa de que tais comunidades partilham uma identidade étnica e uma auto-consciência comuns, e isso não é um potencial “universal” para todas as “sociedades segmentadas” do mundo. Definidas como grupo relativamente pequeno e autônomo, geralmente composto por agricultores, as sociedades segmentadas podem ou não formar uma unidade étnica e tribal com outros grupos (RENFREW e BAHN, 2004, p. 181).

### ***As culturas da atual região brasileira de acordo com línguas nativas***

Como foi mencionado neste capítulo, segundo Greg Urban, a língua possui um papel ativo de integração em larga escala e as divergências entre línguas podem muitas vezes ser atribuídas a divergências estruturais entre comunidades. Ao analisar as línguas brasileiras ameríndias, Urban parte do pressuposto de que as línguas conduzem, em vez de seguirem, outros sistemas sociais como o comércio e a troca, de um lado, e a integração política em larga escala, de outro. Contudo, segundo este autor, o estudo de línguas não elucidou muito sobre a origem dos povos sul-americanos.

Em sua “teoria de médio prazo”, Urban analisa as línguas de 5000-4000 a.C. até o presente pelo método de reconstrução lingüística (que busca a relação genética entre elas e até que ponto são derivações de um ancestral comum). Segundo as pesquisas lingüísticas e arqueológicas, há uma clareza sobre um padrão de ocupação periférico ao curso do Rio Amazonas neste período, e isso pode refletir a adaptação de muitos dos principais grupos lingüísticos às cabeceiras dos rios.

Em um recuo maior no tempo, inclui-se a distribuição de línguas isoladas. As principais línguas ameríndias do atual território brasileiro, neste recuo no tempo, estão divididas em seis grandes referências: Macro-Jê, Macro-Tupi, Karib, Arawak, famílias menores (geograficamente mais compactadas, como por exemplo, os Yanomami na região amazônica), e línguas isoladas. As línguas mais antigas do atual território brasileiro são Tupi, Jê e Karib (URBAN, 1992, p. 91). As pesquisas lingüísticas indicam que possivelmente, os Macro-Jê estão relacionados aos Tupi e aos Karib, mas não aos Arawak.

Segundo as técnicas de reconstrução lingüística (que observa a origem genética das línguas, as dispersões e os empréstimos de termos, por meio dos quais realiza-se eliminações até se chegar ao termo original), as cabeceiras de rios eram os locais preferidos dessas maiores famílias (Jê, Tupi e Arawak) entre 4000 e 1000 a. C. Os Jê, que ocupavam o planalto leste brasileiro, têm sua origem junto ao Alto Rio São Francisco. Os Tupi originalmente ocupavam uma área extensa entre as cabeceiras do Rio Madeira e do Rio Tapajós, e os Karib habitavam os altiplanos guianenses e venezuelanos.

Os Arawak, por vez, estavam presentes tanto no norte-centro do atual Peru quanto nas cabeceiras amazônicas. Pode-se intuir um movimento cabeceira/periferia no que se refere às famílias lingüísticas, pois as famílias maiores tendiam a se alojar nas cabeceiras e as famílias menores tendiam a padrões periféricos em relação ao curso dos rios, em especial, do Rio Amazonas, alojando-se geralmente em terras altas.

O movimento para regiões mais baixas, segundo Urban, é mais recente, pelo que indicam as línguas atualmente documentadas (URBAN, 1992, p. 91). As pesquisas

indicam que o movimento dos indígenas se deu no sentido das zonas de altitude elevada (entre duzentos e mil metros) para zonas mais baixas (com menos de duzentos metros de altitude).

Segundo as pesquisas lingüísticas, os focos de dispersão (ou centros de irradiação) teriam sido do nordeste brasileiro para os Macro-Jê, e do sudoeste brasileiro para os Macro-Tupi (seguindo as hipóteses tradicionais de Métraux, diferente do que Brochado diria sobre as cerâmicas amazônicas, que poderiam apontar origem nesta região para os Macro-Tupi).

Os Karib e os Arawak apresentam diferentes padrões, e pode-se sugerir que surgiram tanto no norte ou no noroeste amazônico, ou que estas eram línguas de comércio oriundas de outras localidades e usadas para tais fins pelos grupos da região (URBAN, 1992, p. 102).

Os falantes da língua Macro-Jê ocupavam a parte oriental e central do planalto brasileiro, e espalhavam-se pela região. Os grupos e tribos Macro-Jê estavam majoritariamente concentrados no Planalto oriental do Brasil, e embora alguns deles estivesse também na Costa Atlântica, diferenciavam-se dos Tupinambá (não tinham os mesmos rituais, tudo indica que não praticavam antropofagia, nem partilhavam da mesma cultura tribal, sendo em grande parte, caçadores-coletores ou coletores mais sedentários).

Os representantes do tronco Macro-Tupi são vários e vão além dos Tupi-Guarani. Estes são análogos aos Jê dentro do tronco lingüístico Macro-Jê, pois ambas situações têm, segundo Urban, entre dois e três mil anos de divergência. Os Macro-Tupi estão concentrados entre o Rio Madeira a oeste e o Rio Xingu a leste, mas estendem-se, com mais diversidade, até o Rio Amazonas, e assentam-se mais nas cabeceiras do que nas várzeas dos rios (URBAN, 1992, p.91).

Segundo Urban, os Tupi, especificamente, representam uma migração dos rios para a costa, de terras mais altas para terras mais baixas (enquanto os Jê migraram nas direções leste e sul, os Tupi migraram para oeste e norte). O mapa abaixo mostra a distribuição dos Macro-Tupi no atual território brasileiro:

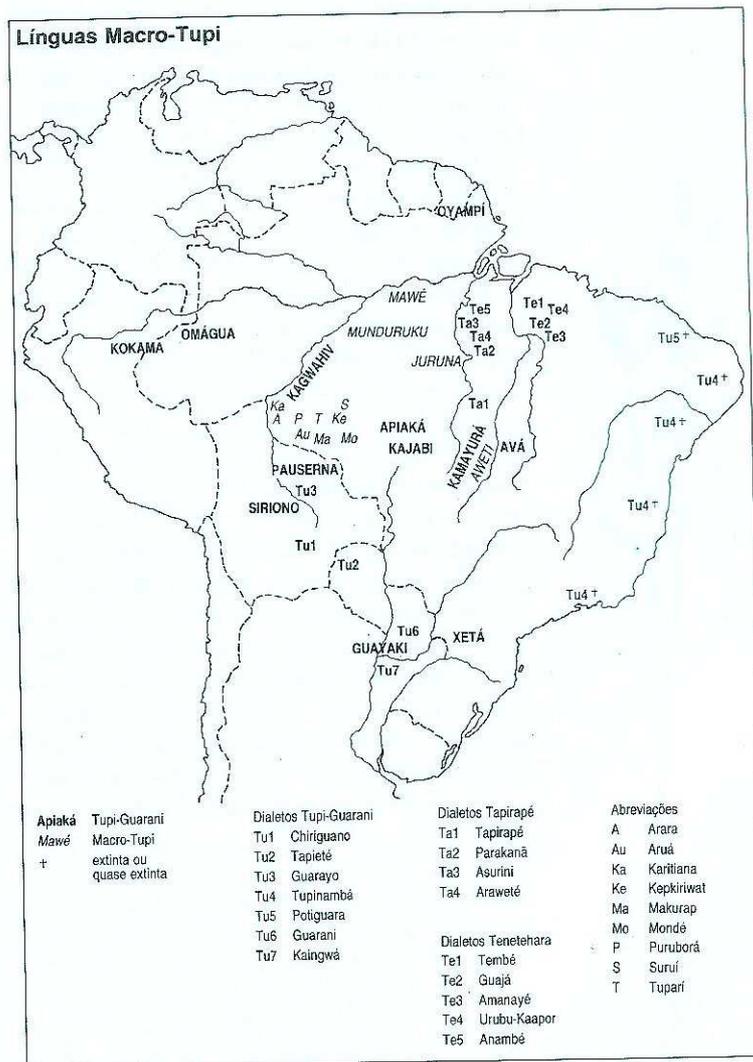


Figura 12: Distribuição das línguas do Tronco Macro-Tupi (URBAN, *História da cultura brasileira segundo as línguas nativas*, 1992, p. 89)

### ***Indígenas sul-americanos de florestas tropicais***

Segundo Fausto, se a América do Sul for observada por uma perspectiva continental, as terras altas e os vales dos Andes produziram “sociedades politicamente centralizadas, estratificadas e urbanas”, organização demográfica, o cultivo intenso do solo, a domesticação sistemática de animais, entre outras atividades e características, enquanto as terras baixas, quentes e úmidas das florestas, não. Segundo ele,

“Os índios do Brasil foram logo caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado – uma idéia que, elaborada pela filosofia política, serviu de base ao imaginário sobre o homem natural e o estado de natureza. No século XIX, outras dicotomias somaram-se à oposição entre natura e civil – parentesco versus política, sangue versus território, status versus contrato – constituindo um corte entre sociedades organizadas por laços de parentesco (mais naturais) e aquelas estruturadas segundo valores políticos (mais ‘sociais’)” (FAUSTO, 2005, pp. 10-11).

Nessa linha de raciocínio, Fausto continua:

“Os incas, e depois os espanhóis, construíram uma dicotomia entre, de um lado, formações plenamente “políticas” do altiplano, e do outro, aquelas quase “naturais” das terras baixas” (FAUSTO, 2005, p. 23)

Os argumentos de Ramírez, contudo, mostram que tais dicotomias apresentadas por Fausto não necessariamente procedem, pois o *Tahuantinsuyu*, embora tivesse formato e dimensões populacionais e territoriais de estado, tinha uma essência que, quando se observa a tipologia de Roosevelt, mais lembrava a legitimidade espiritual e dos laços de parentesco dos cacicados<sup>128</sup>.

Em uma terceira leitura, essas dicotomias criticadas por Ramírez (pois segundo ela, do ponto de vista imaterial, havia uma tentativa de se construir uma unidade, e não uma divisão, entre o Inca e os membros do *Tahuantinsuyu*) foram perpetuadas, ainda que de forma diferente, por autores como Pierre Clastres, principalmente quando este afirma que “formações políticas” não são necessariamente coercitivas, mas que sociedades com estado diferenciam-se fundamentalmente das sociedades sem estado pela existência ou não de meios de coerção centralizados e institucionalizados dentro do grupo ou sociedade (CLASTRES, 2007, cap. 1).

---

<sup>128</sup> Talvez por isso, Roosevelt faça questão de equivaler conceitualmente os cacicados e os estados nas Américas, pois a hierarquia e a superioridade simbólica estão presentes em ambos e são o que mais os diferencia politicamente de sociedades tribais e de nômades caçadores-coletores.

Tania Stolze Lima e Mario Goldman (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p. 9), ao analisar as perguntas gerais de Clastres sobre organização social e questões políticas, afirmam que

“Em que condições a vida social indígena pode desenrolar-se fora das relações de poder coercitivo? O autor analisa (...) a *chefia*, instituição política dos índios da América do Sul tropical, abordando-o a partir do paradoxo que chefe indígena é a um só tempo chefe e homem destituído de poder de coerção” (LIMA e GOLDMAN, in CLASTRES, 2003, *Prefácio*, p.10).

Na divisão *latu sensu* entre terras altas e terras baixas, portanto, as sociedades com estados seriam as dos vales andinos (incluindo os cacicados do norte do Peru e do Equador, e possivelmente as Mapuche aos sul) e as sociedades em estado das florestas tropicais, que poderiam ser tribais ou de grupos nômades caçadores-coletores, cuja chefia existia quando alguns indivíduos pareciam ter certas habilidades para promover a paz interna, quando tinham boa oratória e generosidade, mas cujos atributos pessoais não eram reconhecidos como justificativa para se instituir superioridade econômica ou política, capaz de lhes conferir direito de mandar nos demais membros do grupo ou tribo, pois estes simplesmente não obedeceriam.

Ainda que tal divisão seja excessivamente ampla e ignore as especificidades de cada cultura ou grupo étnico, o critério das “sociedades sem poder coercitivo do chefe” fornece uma significativa delimitação do objeto para ser contrastado tanto à realidade do *Tahuantinsuyu*, quanto aos tipos ideais de estado nacional históricos e ao modleio hobbesiano, uma vez que a filosofia da chefia indígena das tribos sul-americanas de florestas tropicais era de ausência de autoridade e de poder coercitivo. Tratava-se de sociedades sem estratificação social e sem autoridade do poder, que se organizavam politicamente por meio de um modelo de reciprocidade mais igualitário e questionador do que o sistema de mando e obediência (CLASTRES, 2003, p. 45).

Clastres desenvolve seus estudos perguntando “como se define a chefia, já que a autoridade lhe falta?”. Ao falar dos sistemas das tribos indígenas sul-americanas como um universo homogêneo de ausência de poder coercitivo, Clastres afirma que, apesar da diversidade de culturas e etnias e da existência de ligas e alianças, não havia estado

nessas sociedades, onde a dimensão política se determina como campo fora da hierarquia, da coerção e de toda violência.

Uma chefia indígena então estabelecia-se por meio de atributos pessoais notáveis que favoreciam a coletividade. Segundo Robert Lowie (LOWIE, 1961), este tipo de chefia indígena tribal precisava ser triplamente qualificado, sendo capaz de ao mesmo tempo: 1) promover da paz; 2) ser generoso com seus bens; 3) ser bom orador<sup>129</sup>. Ao utilizar esses critérios para analisar sociedades tribais de florestas tropicais sul-americanas, porém, Clastres afirma que os traços de chefia são bastante distintos, variando em tempos de guerra e em tempos de paz (sendo os critérios descritos por Lowie típicos dos tempos de paz).

Era comum, também, a existência de dois chefes diferentes no mesmo grupo ou tribo, como se existisse, em analogia com os termos europeus, um “poder civil” e um “poder militar” (CLASTRES, 2003, p. 47), e a direção do grupo podia ser assumida por dois indivíduos. Contudo, nenhum dos dois tipos de poder seria uma instituição política, com cargos perpetuados no tempo independente das gerações, e em tempos de paz, o “chefe militar” perdia completamente seu poder.

O poder do chefe civil, segundo Clastres, era de natureza profundamente pacífica e tinha função “pacificante”, destinado a apaziguar disputas sem usar a força física (que muitas vezes sequer possuía) e que também não seria reconhecida caso existisse e fosse utilizada. Em analogia com os critérios europeus, tratava-se mais de um “árbitro que concilia” e não de um “juiz que sanciona” (CLASTRES, 2003, p. 48), e esta questão demonstra justamente, para Clastres, as diferenças entre *poder* e *coerção*, pois o poder pode atuar apenas sobre as vontades, e a coerção atua sobre os corpos e a vida material dos seres humanos.

O atributo da generosidade nessas sociedades descritas por Clastres (e Fausto, em FAUSTO, 1992) é possivelmente o contrário de uma idéia de poder de chefia, pois é praticamente uma servidão. O chefe tribal indígena está preso à obrigação de dar, e seus

---

<sup>129</sup> Clastres afirma que tais requisitos e tal tipo de exigência cultural é verificável em sociedades tribais tanto norte-americanas quanto sul-americanas (CLASTRES, 2003, p. 47).

pertences eram freqüentemente pilhados pelos membros de sua própria tribo, ou dados como presente por iniciativa do próprio chefe. Em algumas tribos, o chefe possui menos do que todos os outros membros.

Boa parte do grau de popularidade dos chefes era, portanto, medido pela generosidade (isso pode ser verificado, segundo Clastres, principalmente em tribos das Guianas e do Alto Xingu). Muitas vezes, o chefe se cansava de ser pilhado ou obrigado a dar presentes confeccionados por si ou seus pertences, e desistia da posição (CLASTRES, 2003, p. 49).

O terceiro atributo descrito por Lowie, a boa oratória, inspirava o grupo a viver cotidianamente e segundo as tradições. Os discursos eram ligados à função de promotor da paz, e geralmente versavam sobre paz, harmonia e honestidade.

Clastres aponta também para um quarto atributo, da poligamia permitida ao chefe, e em geral apenas a ele, como uma troca ou recompensa da sociedade pelas suas contribuições para a coletividade. Assim, o poder dos chefes não era coercitivo, e sim uma forma de distinção com alguns privilégios (poligamia) e alguns custos (pilhagem de bens) que mantinham um relativo “equilíbrio” da tribo por meio deste sistema compensatório.

Os Tupinambá encaixavam-se, no que se refere à ausência de poder coercitivo institucionalizado, nesta descrição geral apresentada por Clastres. Assim, pelo tipo de organização social que possuíam e pelo tipo de contato que tiveram com os portugueses, permitem um contraste sobre formas de organização política com os Incas, e um paralelo mínimo entre suas relações com os portugueses (por terem sido parte dos primeiros contatos, e por serem a cultura hegemônica da costa litorânea) e as relações entre europeus e ameríndios nos Andes.

### ***Tupinambás: Os indígenas da Costa Atlântica***

Os primeiros ameríndios a terem contato com os portugueses foram os *Tupi-Guarani* (especificamente, os Tupiniquim, uma das tribos do grande grupo Tupi-Guarani que ocupava quase toda costa litorânea do atual Brasil). Os indígenas que habitavam a costa norte eram os *Tupinambá*, que segundo Fausto, compõem “todo o conjunto Tupi da costa brasileira”, embora esse termo apareça com frequência na literatura histórica dos cronistas como a denominação de uma entre várias “nações de gentios” de língua Tupi (FAUSTO, 1992, p. 383).

Nesta tese, portanto, são considerados Tupinambá, em uma perspectiva ampla (*latu sensu*), todos os índios do tronco Tupi-Guarani da costa litorânea brasileira (que era também povoada por grupos sociais não-Tupi), seguindo o critério classificatório de Fausto. Os Tupinambá, *strictu sensu*, seriam aqueles que ocupavam a região entre a margem do Rio São Francisco até o Recôncavo Baiano, e os Guarani, por vez, formavam uma rota cultural mais ao sul do território, seguindo a Bacia Paraná-Paraguai:

“Quando os europeus chegaram ao que viria a ser o Brasil, encontraram uma população ameríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grosso modo* ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai. Apesar dessa homogeneidade, dividiam-se dois grandes blocos subdividindo essa população: ao sul, os Guarani, que ocupavam a bacia supracitada e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia, no atual estado de São Paulo; e os Tupi que dominavam a faixa litorânea desde Iguapé até, pelo menos, a costa do atual Ceará. Esse *continuum* Tupi-Guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do Rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão. Essas populações eram chamadas *Tapuia* em termos genéricos pelos índios não-Tupi, e dominavam originalmente o litoral, tendo sido dali expulsas – com as poucas exceções citadas acima – no bojo da conquista Tupi” (FAUSTO, 1992, p. 382).

Os movimentos migratórios dos Tupi-Guarani e a separação entre os Tupinambá (habitantes da costa) os Guarani (habitantes do centro meridional do Brasil e de áreas na Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina) podem ter ocorrido, segundo a hipótese mais

antiga dos estudiosos, principalmente Alfred Métraux (FAUSTO, 1992, p. 384), de sul para norte, a partir da Bacia do Paraná para o litoral entre 700-900 d. C. e 1000-1200 d. C., conforme o mapa abaixo:



Figura 13: Mapa Migratório dos Tupi-Guarani segundo Métraux (FAUSTO, 1992, p. 384)

A segunda hipótese, mais recente e defendida principalmente por José Proenza Brochado, sugere migração a partir da região amazônica para o sul e para o litoral, ainda sem dados materiais precisos (FAUSTO, 1992, p. 382).



Figura 14: Mapa Migratório dos Tupi-Guarani segundo Brochado (FAUSTO, 1992, p. 384)

Os relatos de cronistas da época indicam que o que motivava as migrações Tupi-Guarani era a busca de uma “terra-sem-males” ou “paraíso edênico” típico do imaginário dessas culturas indígenas. Este local era tanto vertical, em um mundo pós-morte, quanto horizontal, situado em um eixo de leste a oeste onde se poderia chegar em vida, e onde a vida terrena poderia ter paz, sem doenças, guerras ou escassez de alimentos (FAUSTO, 1992, p. 386; GANDAVO, 1924)<sup>130</sup>.

Segundo Brandão, a idéia da “terra sem mal””, além de ter motivado migrações e nomadismo no passado, até hoje alimenta e dá sentido ao imaginário dos Guarani:

“tanto os antigos Tupinambá quanto os diversos sub-grupos Guarani dos primeiros anos da Conquista e, por certo, de muitos anos antes dela, desenvolveram uma religião fundada sobre a esperança de uma busca da Terra Sem Mal. Teriam estabelecido isto no tempo em que, no Litoral do Brasil ou nas matas do Chaco paraguaio, eram senhores de povos e terras, índios guerreiros dominadores jamais subjugados até à chegada dos europeus. Viveram errantes a sua busca por mais de 500 anos. (...)A Terra sem Males não é apenas um lugar para onde a tribo deve se deslocar sem tréguas em busca de uma vida sem a morte e sem o mal. Ela é também um tempo, pois eis que pelo menos entre os Guarani atuais um cataclismo próximo que, diferente de um primeiro, ancestral, destruirá a Terra má de agora e somente serão salvos os que houverem se posto em marcha em busca da Terra Sem Mal. Aqui em nada a simbologia religiosa dos profetas guarani difere da de outros movimentos messiânicos ou milenaristas, em que o movimento e o lugar de salvação não são dados pela vinda de uma divindade ao grupo, mas por meio de uma viagem do grupo a um lugar sagrado, terra da salvação” (BRANDÃO, 1990, pp. 58-59).

No que tange à demografia antiga, tampouco há dados precisos, mas Steward estipula que existiam cerca de 189 mil Tupinambás no final do século XVI (STEWART, 1946,

---

<sup>130</sup> Fausto afirma que os jesuítas souberam se aproveitar bastante deste mito para prometer seus resultados aos indígenas por meio da conversão ao cristianismo (FAUSTO, 1992, p. 386).

vol. 5) e 100 mil Guaranis. Já Pierre Clastres acreditava que fossem cerca de 1,5 milhões de Guaranis e Denevan sugere cerca de um milhão de indígenas pré-contato na costa sul do Amazonas (DENEVAN, 1976, pp. 226-230). Revisões de cifras têm sido realizadas até os dias atuais, e ainda não se chegou a uma conclusão precisa.

Independente da precisão sobre os dados demográficos, autores como Florestan Fernandes (FERNANDES, 1989, *Introdução*), Fausto e Brandão afirmam que os Tupinambá e os Guaranis eram numerosos, e suas aldeias eram grandes se comparadas ao padrão amazônico atual (FAUSTO, 1992, P. 391):

“as crônicas da época [da colonização] deixam claro que, por um lado, tratava-se de populações expressivas – muito maiores do que as hoje encontradas na Amazônia- e, por outro, que o nível de depopulação durante o primeiro século de colonização foi brutal. As guerras, as expedições para captura de escravos e, principalmente, as epidemias e a fome dizimaram (...) os Tupi” (FAUSTO, 1992, p. 383).

Segundo Brandão,

“Espanta lembrar que esses indígenas foram, como tantas outras nações, dizimados em uma proporção de 1 sobrevivente para cada 500 ou mais mortos. Por um longo tempo e depois da Conquista os tupi-guarani lograram preservar uma surpreendente uniformidade de língua, organização social e sistema de vida – o *ñande reko*, o "nosso modo de vida" dos Guaranis – ao longo de um intenso território de florestas cujos limites iam da Amazônia à Bacia do Prata. Distâncias [de mais de] 4.000 quilômetros, entre o sul e o quase extremo norte do continente, não tornariam muito diversificadas culturas de uma tão grande variedade de tribos tupi-guarani. De saída reconheçamos que os próprios termos: tupi, guarani e tupi-guarani traduzem dimensões diferentes, e nem sempre claras de povos, nações e tribos do passado e de hoje. Vejamos uma vez mais o próprio Pierre Clastres: ‘Os *tupi-guarani* apresentam a situação inversa: tribos, situadas a milhares de quilômetros uma das outras, vivem do mesmo modo, praticam os mesmos rituais, falam a mesma língua. Um *Guarani* do Paraguai se sentiria em

terreno perfeitamente familiar entre os *tupi* do Maranhão, distante entretanto 4.000 quilômetros” (BRANDÃO, 1990, p. 53).

Do ponto de vista das formas de organização política, as pesquisas ainda indagam se havia “de fato, unidades sociais discretas para além do grupo local – isto é, da aldeia – e em caso afirmativo, qual sua natureza” nas populações da costa brasileira (FAUSTO, 1992, p. 383). Diferente dos cacicados complexos da região amazônica, aparentemente a costa era povoada por grupos tribais e aldeias, e não outras formas mais amplas de organização política.

Os Guarani, segundo Brandão,

“viviam (...) dentro de um território bastante mais delimitado [que os tupinambá e os indígenas da região amazônica]. Isto muito embora eles fossem, desde antes da chegada das caravelas, grupos indígenas sempre nômades em busca da *Terra Sem Mal*. A região Guarani do passado delimitava-se originalmente a Oeste do rio Paraguai e ao Sul da confluência deste rio com o Paraná. O Oceano Atlântico era o seu limite oriental, entre Paranaguá, no litoral brasileiro e a fronteira entre o Brasil e o Uruguai de hoje. De um território, entre florestas e grandes rios, com pouco mais de 500.000 km<sup>2</sup>, os Guarani dominaram uma região de pelo menos 350.000 km<sup>2</sup>. Concentrados pouco mais tarde basicamente nas imensidões do Chaco, foram eles primeiro aliados dos espanhóis durante as primeiras investidas da Conquista, entre Assunção e os Andes. Foram depois reduzidos pelos padres jesuítas e esta experiência é conhecida o bastante para ser repetida aqui. Dentro ou fora das terras das missões, foram mais tarde dizimados e reduzidos à escravidão pelas *encomiendas* espanholas. E pelas campanhas genocidas de portugueses e bandeirantes paulistas. Embora pareça cientificamente estranho, não é fácil dizer-se quantos são os Guarani de agora, entre a Argentina e o Paraguai, a Bolívia e o Brasil. Não é fácil sequer definir quem eles são” (BRANDÃO, 1990, p. 54).

No que tange aos Tupinambá, ao que indicam os relatos dos cronistas, suas populações tribais eram compostas por um número variável de malocas (segundo Fausto, em geral entre quatro e oito) e dispostas ao redor de um pátio central com uma população entre

quinhentos até dois ou três mil membros (FERNANDES, 1989, p. 60; FAUSTO, 1992, p. 384).

Neste cenário,

“A distância entre os diversos grupos locais não era uma constante, mas função das condições ecológicas e políticas de cada região. Várias aldeias, possivelmente ligadas por laços de cossangüinidade e aliança, mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns, reunindo-se para expedições guerreiras de grande porte, auxiliando-se na defesa do território. Esse conjunto informe de grupos locais circunvizinhos, porém, não estava sujeito a uma autoridade comum, nem possuía fronteiras rígidas: era fruto de um processo histórico em andamento, onde se definiam e redefiniam constantemente as alianças. (...) A inimizade recíproca<sup>131</sup> distinguia grupos de aldeias aliadas, que operavam segundo uma estrutura de tipo “rede”: as aldeias, unidas uma a uma, formavam um conjunto ‘multicomunitário’ capaz de se expandir e se contrair conforme o jogo da aliança e da guerra. Os limites dessa unidade não são palpáveis, nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro – inimigos (e cunhados) eram justamente *tobajara*: os do outro lado’, como sugere a etimologia mais provável do termo” (FAUSTO, 1992, p. 384).

Os dados sobre os índios Tupi da costa são frágeis, pois na época do contato colonial, os cronistas tinham uma percepção de homogeneidade cultural e “preferiam enfatizar a unidade dos costumes e língua” em vez de distinguir as diferenças inter-étnicas e identidades em geral. Contudo, ainda assim havia divisões qualitativas e quantitativas pela percepção de “bandos”, “gerações”, “castas” e “nações” inimigas, com as quais os europeus estabeleceram “relações diferenciais, hostis ou pacíficas” como escambo,

---

<sup>131</sup> As inimizades entre tribos e aldeias chegavam muitas vezes a práticas rituais de vingança que poderiam incluir o canibalismo. Segundo o cronista Gabriel Soares de Souza, em 1587, esses grupos “dividiam-se em bandos por certas diferenças que tiveram uns com os outros e assentaram suas aldeias apartadas, com o que se inimizaram [...] e faziam-se cada dia cruel guerra, e comiam-se uns aos outros” (SOARES DE SOUZA, 1987, p. 300)

participação em guerras e até casamentos entre mulheres tupi e homens brancos<sup>132</sup> (FAUSTO, 1992, p. 385).

Nos primeiros anos de colonização, os europeus aproveitavam-se de guerras inter-étnicas e disputavam “parceiros nativos” por meio de alianças e casamentos - segundo Fausto, “inicialmente para trocar bens ocidentais por pau-brasil, e posteriormente para fixarem-se no território” (FAUSTO, 1992, p. 385).

No caso dos portugueses, especificamente, com o intuito de escravizar indígenas, tanto compravam cativos de guerra de “nações amigas”, quanto realizavam expedições conjuntas com seus aliados indígenas. Contudo, como afirma Fausto e Carneiro da Cunha, para os indígenas, os europeus eram vistos como diferentes linhagens e eram usados pelos tupi em suas guerras de vingança (FAUSTO, 1992, CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Como será descrito em detalhe mais adiante neste capítulo, os valores que motivavam a vida dos Tupinambá eram, em grande parte, ligados a guerra e vingança. Esses eram os “nexos fundantes da sociedade Tupi”, nas palavras de Fausto. Além de acreditarem na imortalidade da alma, os que viveram dentro das normas e regras consideradas corretas (que eram matar e comer o maior número de inimigos) poderiam usufruir da companhia de antepassados em belos jardins nas montanhas (FAUSTO, 1992, p. 387). Matar e canibalizar inimigos em rituais, além de abrir as portas para o “paraíso” dos Tupi, lhes

---

<sup>132</sup> Um dos exemplos desta prática deu origem à Confederação dos Tamoios, que ocorreu entre 1555 e 1567, e retrata justamente a inserção de europeus na lógica de alianças e conflitos das culturas ameríndias da região. *Tamoio* significa “o mais velho, mais antigo” na língua tupinambá, e a “confederação” correspondeu à reunião de diversos caciques de tribos da região para tentar resolver conflitos iniciados pelo contato colonial entre indígenas e portugueses. As “nações” tupinambás diferenciavam-se dos Guaianazes, Aimorés e Temiminós, que habitavam o litoral do atual estado de São Paulo e o litoral fluminense. Em função de uma aliança selada entre portugueses e Guaianazes pela prática do cunhadismo (João Ramalho, companheiro de Brás Cubas, chefe da capitania de São Vicente, casou-se com a filha do cacique dos Guaianazes, e assim tornou-se membro da tribo), os Guaianazes incorporaram os interesses portugueses como parte dos seus e passaram a auxiliá-los na captura e escravização de indígenas tupinambás. Após vários embates, os Tamoios propuseram aos Guaianazes que rompessem com os portugueses e se juntassem aos tupinambá, sem sucesso. No embate final, os Guaianazes foram derrotados, e uma trégua foi proposta pelos jesuítas que acompanhavam os conflitos, mas os portugueses que estavam nesta localidade decidiram que um sistema de alianças com indígenas não valia a pena e passaram a combatê-los e eliminá-los a partir de então (HOLANDA, 1996).

rendia renome e fama guerreira, e estas eram algumas das bases para a condição de chefia.

Dentre esses indígenas, as referências estavam nos chefes e nos xamãs, que não disputavam entre si e eram figuras complementares. A função de chefe permitia atuação no plano físico, e a função de xamã, no plano espiritual, fornecendo bases valorativas para legitimar a prática e o mérito dos chefes guerreiros.

Essas duas referências pessoais caracterizavam as tribos e aldeias da costa (unidades sociais relativamente pequenas), sendo uma aldeia formada por várias malocas aliadas. Segundo Fausto, quando estas se ampliavam, ou seja, quando as unidades sociais maiores do que grupos locais passavam a existir, adquiriam a forma de “redes”, mas não modificavam-se a ponto de tornarem-se hierarquizadas em unidades populosas como no caso dos cacicados:

“Aldeias, ligadas uma a uma, formavam ‘conjuntos multicomunitários’ com limites flexíveis, sobretudo, *sem centro*. A idéia de uma aldeia principal, originária, central, onde residiria um chefe supralocal é estranha à organização sociopolítica tupinambá. (...) A estrutura da chefia era tão difusa quanto a das unidades sociais. Cada maloca dentro de uma aldeia tinha um ‘principal’, que era alguém que conseguia reunir em torno de si uma grande parentela. O processo de constituição da unidade residencial dependia da capacidade de um homem de atrair o maior número possível de genros e, ao mesmo tempo, reter alguns dos seus filhos de sexo masculino. (...) O acesso à chefia [portanto] implicava escapar do campo gravitacional da uxorilocalidade<sup>133</sup>, por meio de estratégias matrimoniais (poligamia e avunculato), mas também da fama guerreira. Todo chefe, além de sogro, era um grande matador, e líder de um grupo de guerreiros” (FAUSTO, 1992, p. 389).

---

<sup>133</sup> *Uxorilocalidade* é a prática institucionalizada na qual o homem passa a morar na casa da mulher após e o matrimônio; poligamia é quando um cônjuge contrai matrimônio com mais de uma pessoa; e *avunculato* é o casamento de um tio com sua sobrinha (WOORTMAN e WOORTMAN, 1990).

Segundo Fausto, não havia regra mecânica de sucessão nem um organograma de chefia (“o *status* era conquistado, e não adquirido” – FAUSTO, 2005, p. 80). Entre os “principais” de cada cabana, aparentemente não havia um líder, todos eram “equipotentes”, ou seja, os principais, de linhagem idêntica, tinham direitos iguais de ordenar e reger. Algum principal poderia até sobressair-se em relação aos demais em termos de competência guerreira, mas isso não o tornava hierarquicamente superior e dotado de privilégios permanentes (FAUSTO, 1992, p. 390).

Tampouco é possível afirmar que a lógica de sucessão das chefias era hereditária. Ser filho do chefe não era condição necessária nem suficiente para se chegar à posição de chefia dentre os grupos tupinambá. Este poderia ser, no máximo, um ponto de partida, mas o mérito individual, as capacidades de realizar proezas em guerras, ser bom orador (“falar bem era uma virtude inseparável do exercício de chefia” – FAUSTO, 1992, p. 390) e possuir maior número de famílias, filhos, mulheres e cativos eram critérios muito mais importantes (ter várias mulheres e ser capaz de escapar dos “serviços” devidos ao sogro eram capacidades raras e muito valorizadas, que conferiam temor e respeito).

Assim, o acesso à chefia dependia da construção das unidades domésticas, estratégias matrimoniais e méritos pessoais dos indivíduos (em guerras e na capacidade de se comunicar pela oratória). Esses atributos sociais eram muito mais fortes do que de uma possível ou latente autoridade abstrata emanada de uma posição, lugar ou “trono” de chefia:

“A estrutura de poder depende do evento, das circunstâncias, dos caprichos do acontecimento. (...) Em vez de exorcizar o evento, [a estrutura tupi] faz dele uma variável estrutural, preservando sempre um resíduo de incerteza. (...) Este intervalo, este ‘resíduo de incerteza’ é justamente o espaço do político na sociedade tupinambá. (...) Guerra e troca matrimonial articulavam-se no desenvolvimento das parentelas e na política aldeã” (FAUSTO, 1992, p. 390).

Diante dessa forma de organização social, os conflitos políticos dos Tupinambá tinham um centro gravitacional permanente: guerra e vingança. O centro gravitacional que caracterizava a cultura Tupinambá, segundo os cronistas, era a belicosidade (“matar publicamente um inimigo era o evento central da vida social tupinambá – FAUSTO,

1992, p. 391) e, de acordo com Soares de Souza, “todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários” (SOARES DE SOUZA, 1987, p. 320).

As motivações das guerras, por vez, em geral eram fruto de sentimentos de vingança, ligados a questões de honra, e não de interesses materiais (FAUSTO, 1992; THEVET, 1944). Boa parte da integração social das tribos e do sentido da vida comunitária destas culturas vinha das guerras e dos rituais de comemoração de vitórias. As mulheres Tupinambá preparavam o *cauim*, “bebida fermentada à base de mandioca, servida na noite que antecedia o ritual antropofágico” (FAUSTO, 1991, p. 391). Segundo Fausto:

“O principal objetivo das expedições guerreiras, seja de pequeno ou grande porte, era fazer cativos para serem executados e comidos em praça pública. (...) Os mortos e feridos durante o combate eram devorados em campo de batalha ou durante a retirada; os prisioneiros seguiam com seus algozes, para que as mulheres também os vissem e pudessem ser mortos a ‘cauim pepica’, como contrapartida do cauim feito por elas. (...) A vingança, assim, era socializada: era necessário que todos se vingassem. A execução ritual, contudo, poderia demorar vários meses. Após ser recebido no grupo local de forma hostil, e travar um diálogo com os homens sobre vinganças passadas e futuras, o cativo passava a viver na residência do seu captor, que lhe cedia uma irmã ou uma filha como esposa. Significativamente, o termo tupinambá para cunhado e inimigo é o mesmo – tobajara – mas o inimigo era um cunhado *sui generis*, pois (...) em vez de fornecer alimento por intermédio do ‘serviço da noiva’, recebia comida para ser, depois, ele mesmo devorado. (...) O prisioneiro, por outro lado, equivalia a uma mulher, pois podia entrar no circuito de trocas matrimoniais como contrapartida de uma esposa recebida (...). Assim, seu captor poderia presentear-lo a seus afins, mas também a seu filho, para que, matando em praça pública, ganhasse fama, nome e esposas. O cativo, ademais, tinha um papel central nas relações interaldeãs. Ele deveria ser mostrado aos parentes e amigos, circulava pelas aldeias circunvizinhas, e quando decidiam, enfim, executá-lo, seus captores convidavam os membros das aldeias aliadas (...) para participar do festim canibal. A execução do prisioneiro permitia articular, portanto, os grupos locais em unidades maiores – conjuntos multicomunitários – reafirmando a

aliança ou a inimizade, (...) socializando ao máximo a vingança e tornado uma só morte superprodutiva” (FAUSTO, 1992, p. 391).

Portanto, a “vingança repetida e sem fim”, produtora da vida social Tupinambá, fazia com que a guerra produzisse a sociedade: “sem ela não havia em chefia nem profetismo; por meio dela recortavam-se alianças e inimizades – as unidades sociais eram funções da guerra” (FAUSTO, 1992, p. 392).

Assim, segundo Fausto, a vingança contínua fazia com que o inimigo fosse o centro cerimonial da vida coletiva. Era o inimigo, alguém externo à coletividade, o “outro”, e não a imagem unificadora da chefia, que auxiliava a agregar as tribos tupinambá por rituais de reafirmação de identidade (FAUSTO, 1992, p. 393).

Todos os membros da tribo, exceto o captor, comiam a carne cheia de sangue após a morte ritual do inimigo (que antes de morrer tem a chance de “deixar memória de si”, atirando objetos na multidão e soltando gritos de bravura, morrendo de forma honrada). As mães passavam o sangue em seus seios para que os bebês também tomassem parte do ritual, e só quem não comia era o matador.

O captor e executor do cativo, após a morte ritual, entrava em período de reclusão e resguardo, tatuava-se, era impedido de comer certos alimentos e de realizar várias atividades. Após esse período, adotava o nome do morto como seu, agregando-o a seus demais nomes. Segundo Fausto, alguns grandes guerreiros chegaram a acumular mais de cem apelidos, que eram contados e cantados regularmente (FAUSTO, 1992, pp. 392-393).

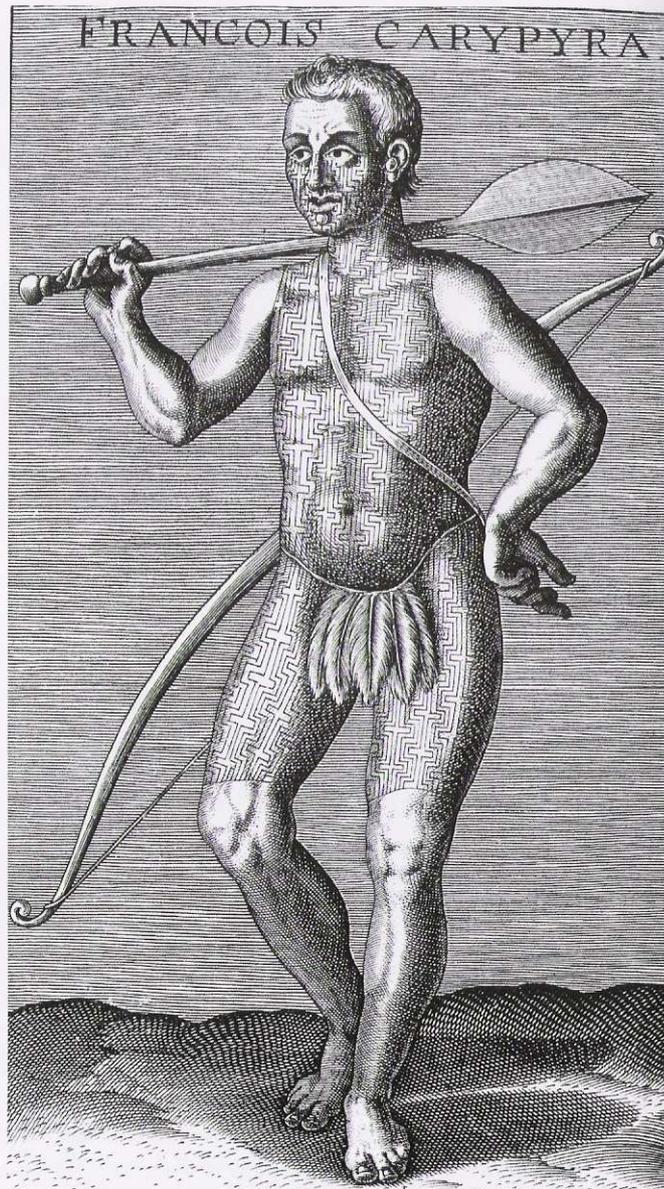


Fig. 3 – Francisco Carypyra, índio tabajara do Maranhão. Foi à França como *embai-xador* dos tupinambá. Tinha sessenta ou setenta anos, aproximadamente, e as inci-sões, segundo Abbeville, indicam que sacrificara 24 inimigos, adquirindo os nomes correspondentes. Gravura, Claude D’Abeville, *Histoire de la Mission des Peres Capvcins en L’Isle de Maragnan*, Paris, Imprimerie de François Hyby, 1614. Biblioteca Guita e José Mindlin, São Paulo. Reprodução fotográfica/Lucia Mindlin.

Figura 15: Imagem do chefe Francisco Carypyra, extraída da obra *A função social da guerra na sociedade tupinambá*<sup>134</sup> (FERNANDES, 2006)

<sup>134</sup> Importante notar que, segundo Fernandes, os Tabajara eram antes amigos e parentes dos Tupinambá, e na época da colonização, haviam se tornado inimigos (FERNANDES, 1989, p. 264). No século XVII, época da imagem, os critérios europeus provavelmente inseriram os tabajara dentro do tronco maior da cultura Tupi.

Varridos pelos portugueses da costa, porém, os Tupinambá que não morreram em decorrência de guerras, doenças e fome, fugiram para o interior do território, e hoje a maioria dos descendentes sobreviventes encontra-se em recônditos amazônicos.

### ***Especificidades dos Tupinambá***

Como foi dito brevemente no início deste capítulo, a imagem unificadora da chefia não procedia nas culturas Tupinambá. Ao contrário, o centro cerimonial da vida coletiva girava em torno do inimigo executado ritualmente, e não de um chefe que poderia unificar o grupo e intermediar contatos com o mundo natural sagrado, metafísico e espiritual.

Os chefes “civis” das tribos tinham função bem mais amena, encorajando os indígenas a viverem em paz, mas sem poderes coercitivos e concentração de bens materiais. Os “chefes militares” tinham posição de destaque por tempo limitado e função pontual. As imagens unificadoras do *Sapa Inca*, por exemplo, ou dos chefes de cacicados complexos, e mesmo do estado nacional europeu (no caso de absolutismo, da figura do monarca) destoam profundamente da lógica tribal dos Tupinambá.

Em termos de ocupação territorial e cenário, Fausto descreve que

“O litoral era dos Tupinambá e dos Guarani quando o Brasil foi descoberto [pelos portugueses]. Esses dois blocos, contudo, não formavam duas grandes unidades políticas regionais: estavam divididos, nas palavras dos cronistas, em várias ‘nações’, ‘castas’, ‘gerações’ ou ‘parcialidades’, algumas aliadas entre si, outras inimistadas até a morte<sup>135</sup>. (...) Para os tupinambá temos os tupiniquim no litoral e planalto paulistas, Espírito Santo e sul da Bahia, tupinambá (em sentido restrito) no vale do Paraíba, na costa norte de São Paulo a Cabo Frio e do Recôncavo bahiano à foz do São Francisco; Caeté, até a Paraíba, e Potiguar no

---

<sup>135</sup> Segundo Fausto, para os Guarani aparecem várias designações em Assunção, na costa atlântica (onde eram designados de Carijó), na região Paraná-Paraguai, na Bacia do Uruguai e Médio Paraná, e na Bolívia (onde são chamados de Chiriguano - FAUSTO, 2005, P. 75).

Ceará, entre outros termos. (...) Esta distribuição das ‘nações’ sobre o território não é uma representação acurada da morfologia sociopolítica nativa. (...) Várias aldeias ligadas por laços de cossangüinidade e aliança mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns, reunindo-se para expedições guerreiras de grande porte, auxiliando-se na defesa de território. As aldeias aliadas formavam núcleos de interação mais densa, nexos políticos, no interior desses conjuntos maiores (...). A realidade desses macroblocos populacionais, contudo, é incerta. Não sabemos como se distinguiam uns dos outros, nem como mantinham uma identidade comum. Sabe-se, no entanto, que essas denominações não designavam províncias políticas verticalmente organizadas. Aldeias aliadas formavam conjuntos multicomunitários, como nós em uma rede sem centro: não existia um núcleo regional, político-cerimonial, onde residisse um chefe ou sacerdote supremo; os grandes xamãs tupi-guarani, conhecidos como *karai* ou *karai**ba*, não exerciam uma força centrípeta – eram eles que circulavam pela terra, de aldeia em aldeia, profetizando e curando. Tampouco havia chefes com poder supralocal. A estrutura da chefia era tão difusa e fragmentária quanto a das unidades sociais (...) e as decisões políticas eram tomadas coletivamente por homens adultos<sup>136</sup>” (FAUSTO, 2005, p. 78) .

No que tange à guerra, não havia exércitos comuns, e tampouco os objetivos eram a conquista de territórios. Segundo relatos, a vingança e a captura de prisioneiros, não para escravizá-los, mas para a morte em rituais de devoração em praça pública eram muito mais importantes (ver FAUSTO, 2005, p. 79).

Além disso, os Tupinambá também não tinham mecanismos políticos de acomodação como os indígenas do Alto Xingu e Alto Rio Negro, por exemplo, “capazes de articular povos de diferentes línguas e culturas em um mesmo sistema de interdependência regional” (FAUSTO, 2005, p. 80). Em termos de homogeneidade cultural e potencial unidade política, Fausto afirma que

---

<sup>136</sup> Fausto afirma, porém, que “para os Guarani é possível que a situação fosse algo diferente; alguns cronistas espanhóis os descreveram como divididos em províncias submetidas a um cacique principal e denominara agregados de aldeias como *cacicazgos*”, mas Fausto alerta para a precipitação dos espanhóis em rotularem todas as formas políticas de “províncias” e “cacicados”, e que portanto, tal informação deve ser observada com mais cuidado (FAUSTO, 2005, p. 78).

“o que se sobressai e merece explicação no caso tupi-guarani é a enorme fragmentação em uma população tão homogênea. A guerra não conduzia à subjugação, à escravização ou à extração de tributos por uma elite cada vez mais poderosa, que erguia monumentos consagrando seu próprio poder; ao contrário, produzia um movimento centrífugo, voltado literalmente para o consumo de inimigos – não de sua força de trabalho, mas de suas capacidades subjetivas – sendo que tudo o que deles restava eram bens imateriais: nomes cantos e memória” (FAUSTO, 2005, p. 80)

Do ponto de vista das tipologias sociopolíticas e classificações em geral, especialmente evolucionistas,

“os Tupinambá colocam, enfim, novas dificuldades para os modelos gerais de evolução sociopolítica. (...) O que teria faltado (...) para se erguerem além do ‘nível tribal’, com tal contingente demográfico e explorando ecossistemas tão ricos? Para uns, faltou-lhes tempo; para outros, faltou-lhes espaço: uma maior densidade populacional e circulação ecológica teriam posto a evolução em movimento. Para outros, ainda, eles nutririam um horror ao estado – horror que seria materializado na figura dos grandes xamãs, os *karaíba*, que lideraram movimentos proféticos” (FAUSTO, 2005, pp. 80-81).

Esta última hipótese narrada por Fausto é precisamente o que Pierre Clastres defende, no sentido dos indígenas das florestas tropicais da América do Sul deliberadamente evitarem a instalação de um estado, ou de hierarquia equivalente, como forma de organização social.

Para Clastres, tratava-se de uma opção valorativa do grupo tribal respaldada em uma intuição dos xamãs, como se os profetas conhecessem a “negatividade do estado” por um saber revelativo, e não empírico, pois não há evidências de que tivessem passado por experiências de estado. Se houve a possibilidade de contato cultural com algum cacicado no passado remoto, e as sociedades tribais decidiram descartá-la como formato político socialmente nocivo, não há evidências, apenas especulações.

## ***As descrições de Florestan Fernandes sobre a sociedade Tupinambá***

Analisando profundamente os textos dos cronistas coloniais (FERNANDES, 1989; FERNANDES, 2006), o cientista social Florestan Fernandes publicou obras de enorme relevância para a compreensão desta cultura, utilizando técnicas de interpretação sociológica.

Em uma abordagem funcionalista (diferente de Susan Ramírez, cuja narrativa é de historiadora), as duas principais obras de Fernandes sobre os Tupinambá, *A organização social dos Tupinambá*, sua dissertação de mestrado, e *A função da guerra na sociedade tupinambá*, sua tese de doutorado (ver Apêndice I desta tese) contribuem principalmente com uma “explicação geral para a teoria sociológica da guerra” (LARAIA, in FERNANDES, 2006, p. 14). Esta explicação geral contribui tanto para a problematização de teorias de estado, quanto para o objetivo desta tese, que é a reflexão sobre a questão da legitimidade em organizações políticas.

Fernandes designa o termo *tupinambá* para identificar “o conjunto de grupos tribais descritos sob este nome nas fontes compulsadas. Assim, estão compreendidos neste estudo os grupos tribais Tupi que, na época da colonização do Brasil, entraram em contato com os brancos do Rio de Janeiro e na Bahia, e os grupos tribais Tupi que, depois, povoaram o Maranhão, o Pará e a Ilha de Tupinambarana” (FERNANDES, 1989, p. 19).

Em *A organização social dos Tupinambá* sua primeira obra sobre os Tupinambá (FERNANDES, 1989), observa-se “os sistemas de parentesco, político e econômico, e os deveres deles decorrentes” (LARAIA, in FERNANDES, Prefácio, p. 12, destaque próprio). Como a questão da legitimidade reside nos valores da base social, na qual se encontram as noções de deveres, pode-se observar nas descrições de Fernandes aspectos relevantes para a discussão chave da presente tese. Tais aspectos também aparecem em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (FERNANDES, 2006). É em função disto, portanto, que pode-se observar as obras de Fernandes pela lente do

conceito de legitimidade, e também de algumas categorias weberianas, embora Weber não seja mencionado em seus escritos.

### ***Cenários de ocupação Tupinambá e o contato colonial***

Segundo Fernandes, todos os grupos tribais Tupi constituíam ramos de um tronco comum e provavelmente tiveram um mesmo centro de dispersão<sup>137</sup>. Desta forma, citando Métraux, que estudou “a cultura material dos Tupi e a religião dos Tupinambá”, Fernandes aponta a “evidência da unidade cultural dos antigos Tupi” e considera a cultura dos Tupinambá “como primitiva e original do grupo Tupi”, concluindo que ‘em resumo, os Tupinambá se mostram a nós como um povo cuja civilização se compõe de elementos que têm um caráter homogêneo’” (FERNANDES, 1989, p. 17).

Fernandes trata, portanto, os Tupinambá como uma sociedade considerando sua base cultural comum. Desta forma, cada tribo tem certa independência, mas não é considerada uma sociedade em si. A sociedade Tupinambá define-se assim pela cultura partilhada por tribos que se espalham por todas as áreas acima citadas. Fernandes afirma que os Tupinambás constituem

“grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidamente diferenciados. Mas todos faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais<sup>138</sup>” (FERNANDES, 1989, p. 17).

Como a obra de Fernandes sobre a organização social dos Tupinambá inclui uma série de elementos sociais (como a guerra, o sistema de parentesco, a economia, as

---

<sup>137</sup> As principais obras quinhentistas, principalmente o *Tratado Descritivo do Brasil* de 1587, de autoria de Gabriel Soares de Souza, e as obras de Hans Staden sobre os tupinambás foram fontes de inspiração para Fernandes interpretar a lógica desta sociedade tribal (FERNANDES, 1989, p. 15). Tais obras descreviam os movimentos migratórios desta cultura, que tinha tribos nos atuais estados do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão, Pará e Amazonas.

<sup>138</sup> Fernandes continua: “Doutro lado, localizavam-se nas áreas em que os contatos com os brancos foram mais intensos e regulares, desde o início da colonização” (FERNANDES, 1989, p. 17).

migrações, os conselhos de chefes, entre outros), interessam principalmente para a discussão sobre legitimidade da tese a distribuição espacial desta sociedade antes da colonização (FERNANDES, 1989, p. 24), o conselho de chefes (FERNANDES, 1989, p. 21) e a questão da guerra (FERNANDES, 2006).

Em termos geográficos pré-coloniais, os Tupinambá povoavam amplamente a região do atual Rio de Janeiro, região na qual faziam “fronteiras com vários grupos tribais, com os quais viviam continuamente em guerra<sup>139</sup>,” (FERNANDES, 1989, pp. 25-26). Também ocupavam grande parte da atual Bahia:

“Quando os portugueses iniciaram a colonização da Bahia, os Tupinambá dominava extensas áreas territoriais nesta região. Toda a zona costeira, do São Francisco até junto de Ilhéus, estava sujeita ao domínio dos grupos locais Tupinambá. Também dominavam o interior, pela margem direita do São Francisco, bem como alguns territórios situados ao longo deste rio. (...) alguns documentos atestam que os Tupinambá também povoaram a margem esquerda do São Francisco. (...) Aires de Casal confirma [que] os Tupinambá eram senhores de ambas as adjacências do rio São Francisco” (FERNANDES, 1989, p. 32). [Mas] segundo Gabriel Soares, os portugueses destruíram violentamente as suas povoações. Os principais caciques, apesar de se terem rendido sob palavra, foram executados, enquanto os demais eram reduzidos à escravidão. (...) Nos fins do século XVI, os tupinambá [sobreviventes] ou haviam emigrado<sup>140</sup> ou

---

<sup>139</sup> Fernandes descreve os vizinhos dos Tupinambá da seguinte forma: “ao norte eram seus vizinhos os Guaitacaz, que ficavam a sete léguas do cabo de São Tomé. Ao sul, os grupos tribais vizinhos eram os Tupiniquim ou Guianá, índios aliados dos portugueses. Pelo interior, tinham fronteira com os Carajá, com os Guianá e os Maracajá”. Fernandes afirma que, segundo fontes coloniais, esse último grupo, também aliado aos portugueses, foi eventualmente exterminado pelos Tupinambá (FERNANDES, 1989, p. 25).

<sup>140</sup> Em função das emigrações, os tupinambás, que na região da atual Bahia somavam-se entre 40.000 e 80.000 indivíduos segundo a maioria das fontes coloniais (FERNANDES, 1989, pp. 37-38) se dirigiram para o norte (FERNANDES, 1989, p. 37), e é possível localizar essa cultura nessa região principalmente após o contato colonial com os europeus. “Os moradores nativos das áreas litorâneas que entraram em contato com os colonos como senhores daquele território, tinham sido dizimados de vários modos. Principalmente através de guerras de conquista, de captura ou de punição, movidas contra eles pelos brancos, das epidemias, da participação em expedições militares dos portugueses, etc. Os sobreviventes afastaram-se do litoral e acabaram emigrando para regiões longínquas. (...) Nessa época,

viviam sob o jugo dos brancos: nas aldeias da Companhia de Jesus e, como escravos, nas fazendas e vilas” (FERNANDES, 1989, p. 35).

Nesta região, os Tupinambá também “tinham fronteira com vários grupos tribais inimigos<sup>141</sup>” (FERNANDES, 1989, p. 33). Após a colonização, em função de emigrações em fuga dos europeus<sup>142</sup>, os tupinambás se dirigiam ao Maranhão e ao Pará, e “fixaram-se na região, pois não podiam avançar por causa do Rio Amazonas e do Oceano, nem recuar, por causa dos inimigos” (FERNANDES, 1989, p. 39).

Os principais inimigos dos tupinambás, segundo a leitura que Fernandes faz dos relatos de cronistas, eram os Tapuia e os Tremebé. “Quanto aos brancos, os Tupinambá eram inimigos dos portugueses, favorecendo sempre as pretensões de seus amigos e aliados franceses. No começo do século XVII, estavam no Maranhão as feitorias mais importantes dos franceses. A fácil derrota imposta a estes pelo portugueses deixou os Tupinambá à mercê” (FERNANDES, 1989, p. 44).

Na região norte, ocupada majoritariamente após o contato colonial, os Tupinambá eram pouco numerosos, e é impossível estimar a quantidade de indivíduos pela limitação de fontes, embora Fernandes cite uma estimativa de Abbeville sobre outros indígenas (Caeté, Tapuitapera, Cumá e Ilha), girando em torno de 35.000 indivíduos

---

os Tupinambá já tinham desempenhado completamente seu papel histórico no desenvolvimento da Bahia”(FERNANDES, 1989, p. 39).

<sup>141</sup> Segundo Fernandes (1989, p. 33), os grupos inimigos ao norte eram os Caeté e os Potiguar, à margem do São Francisco, ao sul, havia os Tupiniquim e os Aimoré (ou Botocudos). Pelo sertão, os Tupina e vários grupos Tapuia, além dos Amoipira e dos Ubirajara. “A relação dos Tupinambá com todos esses grupos tribais eram belicosas, de guerra permanente” (FERNANDES, 1989, p. 34).

<sup>142</sup> “Os índios Tupi que povoaram os territórios compreendidos entre a serra do Ipibiaba e o Amazonas procediam provavelmente da Bahia e Pernambuco. Tiveram contatos prolongados com os portugueses e adquiriram um conhecimento íntimo do processo de desenvolvimento da colonização portuguesa. As migrações ocorreram em ondas sucessivas, depois de 1562. Primeiramente o movimento dirigiu-se para o interior; depois tomou a direção do norte, detendo-se na foz do Amazonas. Dela participaram principalmente índios Caeté e Tupinambá, sem que se possa excluir índios de outros grupos tribais, como os Potiguar” (FERNANDES, 1989, p. 43).

(FERNANDES, 1989, p. 45). Após os século XVII, retiraram-se em direção ao sertão e zonas afastadas da orla marítima e dos portugueses (FERNANDES, 1989, p. 46).

A ocupação da ilha fluvial de Tupinambarana, para onde também migraram (localizada a 28 léguas do Rio Madeira), “parece ter ocorrido ao mesmo tempo que o povoamento do Maranhão e do Pará” e também “mantinham relações belicosas com os primitivos povoadores da região” Contudo, ao final do século XVII, também estavam praticamente extintos (FERNANDES, 1989, p. 51).

Em síntese, Fernandes afirma que

“Primeiramente foram desalojados de suas posições na biosfera pelos portugueses. Em conseqüência, abandonaram o litoral e as regiões mais férteis de seu primitivo *habitat*. Mais tarde precisaram tentar migrações mais extensas, abandonando as terras do Rio de Janeiro e da Bahia. Os grupos tribais Tupi que se fixaram no Maranhão e no Pará e na ilha de Tupinambarana, tiveram posteriormente o mesmo destino. Em todos esses lugares, os que persistiram em contato com os brancos foram exterminados lentamente. Ou então recorreram à fuga para o sertão. Por isso, nos meados do século XVIII sobreviviam apenas algumas centenas de Tupinambá em todas as áreas mencionadas, sob domínio dos portugueses” (FERNANDES, 1989, p. 53).

### ***Organização social dos Tupinambá na leitura de Fernandes***

Para se visualizar a sociedade Tupinambá, primeiramente pode-se recorrer à imagem panorâmica de uma “rede com várias nós” (FAUSTO, 2005, p. 80). Cada “nó” corresponderia a uma tribo, e cada tribo seria formada por várias aldeias ou “grupos locais” (FERNANDES, 1989, p. 59).

Cada aldeia ou grupo local, por vez, seria formado por “subunidades vicinais” (FERNANDES, 1989, P. 59), *malocas* ou cabanas (as menores unidades espaciais dos Tupinambá). Fernandes afirma que, segundo Hans Staden, cada aldeia, em geral, “não

tinha mais do que sete cabanas” e que, segundo as fontes de Abbeville, a tribo pode ser comparada a uma federação composta por várias aldeias (FERNANDES 1989, p. 59).

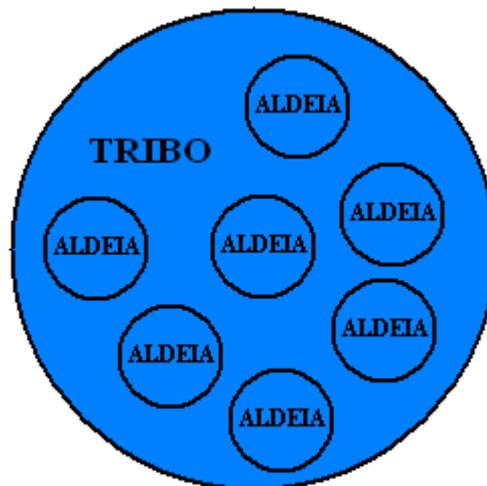


Figura 16: Diagrama ilustrativo da disposição de uma tribo Tupinambá (elaboração própria)

Contudo, no que se refere à “articulação de um grupo local (ou aldeia) em unidades mais amplas, designadas como *tribos* pelos autores quinhentistas e sessentistas (...) as referências de Pe. Abbeville (...) apenas assegura que todos eles eram amigos e aliados, ‘formando uma só nação, uma confederação unida na guerra às demais nações inimigas’. Também frisa que eram muito amistosos no comportamento recíproco, mostrando-se moderados, pacatos e dóceis no tratamento dos membros da mesma tribo”(FERNANDES, 1989, p. 72).

Do ponto de vista das crenças, das hierarquias simbólicas e de saberes espirituais e valorativos, o pajé era figura central na cultura Tupinambá. Segundo Fernandes,

“O pajé desempenhava papel importante dentro da tribo, pois representava um elo através do qual se punham em contato periodicamente os diversos grupos locais Tupinambá. Staden e Evreux fazem referências específicas ao fato de os pajés percorrerem todos os grupos locais, visitando as malocas existentes em cada um. O interessante, porém, é que entre os privilégios do pajé figurava um que poderia se chamar trânsito livre, isto é, liberdade de locomoção. Eles podiam

ultrapassar as fronteiras de sua tribo e penetrar em territórios inimigos com relativa segurança<sup>143</sup>. (...) Gabriel Soares (...) indica claramente que os pajés pertencentes a outras tribos também entravam em contato com grupos locais Tupinambá com relativa segurança. Esse é o único exemplo que conheço, pela literatura compulsada, de intangibilidade da pessoa no contato entre grupos locais pertencentes a tribos distintas e inimigas” (FERNANDES, 1989, pp. 73-74).

Assim, o respeito a uma pessoa como referência espiritual é fundamental para o reconhecimento de uma possível posição de chefia ou de orientação do grupo social ou coletividade. Esse respeito pode ser considerado base de legitimidade de valores lembrados e guardados por essas figuras de certo destaque, e em função desses valores, pode-se especular sobre a possibilidade de existência de legitimidade na sociedade Tupinambá.

Segundo Fernandes, a tribo era, portanto, uma categoria fundamental para o estudo da articulação social da cultura Tupinambá. No que diz respeito à guerra, a tribo é a referência central nas alianças entre aldeias. E a guerra é, como já foi dito, referência primordial na comparação entre sociedades no que diz respeito à existência ou não do monopólio legítimo dos meios de violência, como será visto adiante.

Além das guerras, as viagens de pajés entre aldeias e até entre tribos diferentes ou inimigas também colocam a categoria das *tribos* em evidência como referência política, embora Fernandes afirme que, do ponto de vista sociológico, a *aldeia* seja a unidade de análise mais específica para se estudar a fundo a sociedade Tupinambá: “o grupo local descrito pelos antigos cronistas como *aldeia*, constitui uma unidade social de grande importância analítica quanto aos Tupinambá” (FERNANDES, 1989, p. 55).

---

<sup>143</sup> Segundo Fernandes, Gabriel Soares afirma que os músicos conseguiam “atravessar incólumes o sertão, percorrendo os territórios ocupados por seus inimigos. Mas de acordo com o Pe. Ives d’Evreux, os maiores músicos Tupinambá eram os pajés” (FERNANDES, 1989, p. 73)

Do ponto de vista político, a referência principal de análise da cultura Tupinambá também é provavelmente a aldeia, pois, pelo fato de ser formada por um grupo reduzido de cabanas ou malocas, a aldeia apresenta questões coletivas que demandam decisões comuns de um grupo significativo de pessoas:

[A aldeia] é o grupo social que se coloca entre a menor unidade territorial – a *maloca* – e a unidade territorial inclusiva, a tribo” (FERNANDES, 1989, p. 55).

A maloca caracteriza-se por um local de co-habitação familiar, onde destacam-se principalmente as relações de solidariedade entre os habitantes. A co-habitação na maloca implica um sistema de “entreaajuda econômica”, onde todos partilham víveres e respeitam objetos de propriedade pessoal. As obrigações dependem do *status* dentro da maloca, e os tupinambás adotavam principalmente um sistema de divisão do trabalho por idade e sexo (FERNANDES, 1989, cap. II).

A maior referência de *status* dentro de uma maloca, segundo Fernandes, era que cada uma delas era habitada por um grupo de guerreiros e suas respectivas famílias, e do ponto de vista do parentesco, os guerreiros das malocas eram genros subordinados ao pai da noiva (FERNANDES, 1989, p. 67). Fernandes afirma que

“os laços que prendiam os indivíduos uns aos outros, nos grupos locais, a julgar pelas descrições feitas pelos cronistas, eram muito mais íntimos e fortes entre os membros de uma maloca do que entre membros de malocas diferentes. Em geral, existiam laços co-sanguíneos entre o chefe da maloca e os membros das diversas famílias pequenas a ele subordinadas. (...) Por isso, deve-se definir a maloca como autêntica *comunidade efetiva de vida*” (FERNANDES, 1989, p. 64).

A aldeia pode ser considerada, de certa forma, uma unidade política, porque constitui o ambiente imediato “extra-maloca”. Caracterizando este ambiente, cada aldeia tinha um *conselho de chefes* (que pode ser relativamente comparado a uma estrutura politicamente representativa). Tal conselho de chefes, composto por anciãos, decidia os rumos de migração e instalação dos membros da aldeia, além de julgar o destino de

estrangeiros, inimigos e prisioneiros (que muitas vezes era o sacrifício ritual antropofágico – FERNANDES, 1989, Cap. 5).

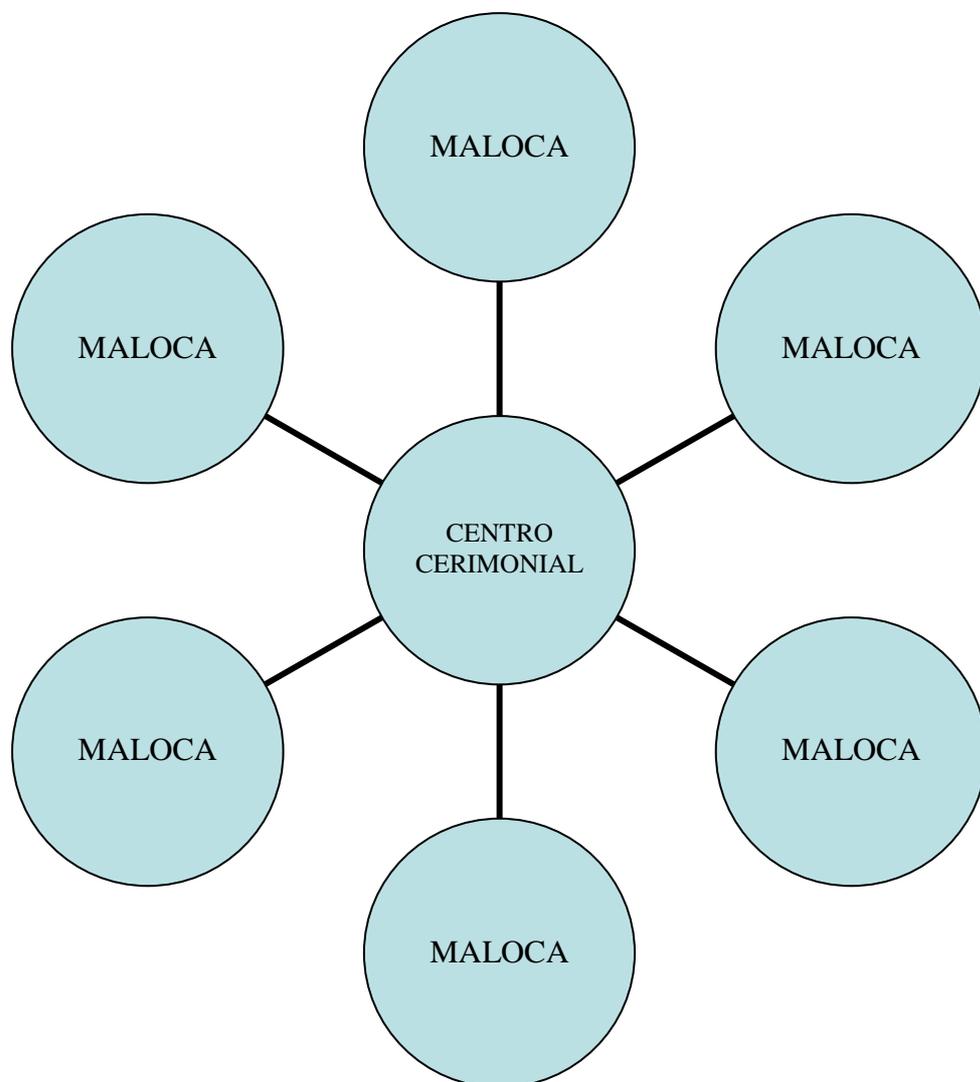


Figura 17: Diagrama ilustrativo da disposição espacial de aldeia Tupinambá I (elaboração própria)

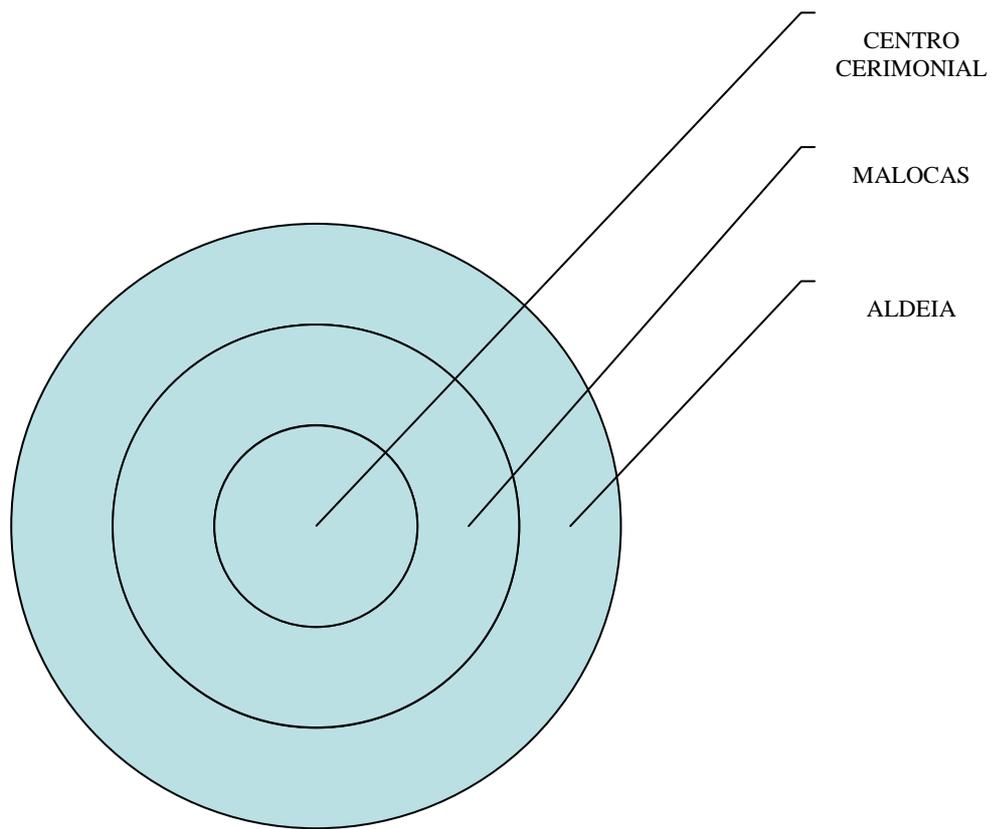


Figura 18: Diagrama ilustrativo da disposição espacial de aldeia Tupinambá II (elaboração própria)

Em termos de relação com o meio ambiente circundante, exceto pelas tendas de campanha, a maloca era também “o único abrigo comum, de ordem cultural, que podia proteger o homem contra variações de temperatura e contra a chuva” (FERNANDES, 1989, p. 65). A localização da maloca era vital para a sobrevivência dos membros, e a localização da aldeia era uma questão coletiva decidida pelo conselho de chefes Tupinambá.

A divisão do trabalho era estabelecida por referências sexuais e etárias, e estruturas de subordinação também existiam na sociedade Tupinambá. Elas eram estritamente reguladas por referências geracionais e de parentesco. No que se refere a estruturas de

chefia dentro das malocas, caracterizavam-se pelo número de guerreiros subordinados (genros) ao chefe de família. Esta era a referência de subordinação na esfera privada e doméstica dos Tupinambá.

No que tange à dimensão da aldeia, que pode ser considerada um grupo social com características políticas, uma vez que cada maloca tinha um chefe, as reuniões dos chefes da maloca eram conhecidas, como já foi dito, pela estrutura do conselho de chefes:

“A existência de laços sociais que transcendiam os limites envolvidos pelas relações congeniais, de parentesco e de co-habitação na maloca se evidencia, por exemplo, no funcionamento do *conselho de chefes*. Nesse conselho eram tratados, discutidos publicamente e resolvidos os principais problemas comuns dos membros do grupo local. As questões que determinavam a reunião do conselho, como discussão das atividades diárias, apreciação dos relatos feitos pelos hóspedes estranhos, discussão da conveniência de mudança do grupo local para outra área de sua nova localização, resolução de novas expedições guerreiras, etc. caíam fora da autoridade exclusiva dos chefes de família ou de maloca. Eram assuntos que diziam respeito ao compartilhamento de um conjunto de problemas, criados através de *luta em comum pela sobrevivência e pela garantia dos meios de subsistência, e pela conservação de toda uma ordem existencial*, recebida dos antepassados” (FERNANDES, 1989, p. 69, destaque próprio).

Esta passagem do texto de Fernandes explicita claramente o que pode ser considerada uma dimensão política da sociedade Tupinambá, manifesta neste conselho. Tanto o âmbito material da esfera política (sobrevivência física do grupo) quanto o âmbito imaterial (crença na influência dos antepassados sobre a coletividade) estão presentes nesta afirmação.

Contudo, é importante ressaltar que trata-se de uma “esfera decisória” coletiva, e não individual, e tampouco caracterizada pelo monopólio legítimo dos meios de violência. A guerra na sociedade Tupinambá não era institucionalizada no sentido militar ou político, e caracterizava-se mais por um sistema de “entrejuda” coletiva entre aldeias

do que por fiscalização e dominação dos membros da sociedade (FERNANDES, 1989, p. 70), conforme o trecho abaixo:

“Quando os ataques inesperados dos inimigos punham um grupo local e a vida de seus moradores em perigo extremo, mensageiros eram enviados aos grupos locais circunvizinhos em busca de auxílio. Gabriel Soares considerava os Tupinambá muito exímios no emprego desta técnica. (...) Essas situações punham os grupos locais (...) em contatos frequentes e íntimos, e por sua vez contribuía para o desenvolvimento de formas intergrupais de controle social. (...) Tudo isso traduz a existência de um certo *esprit de corps* ou de uma consciência social comum aos membros de um grupo local, individualizando-o. Simbolicamente, essa individualização dos grupos locais ocorria pela atribuição de um nome. Assim, cada grupo local era designado por um nome próprio. Este nome não era associado a acidentes do ambiente geográfico. Por isso conservava-se, apesar das constantes migrações dos grupos locais, de uma área para outra” (FERNANDES, 1989, p. 70).

Este nome atribuído ao grupo local é fonte de identidade social para seus membros, e sendo considerado um dos elementos de suposta dimensão política da organização social Tupinambá, Fernandes continua sua análise afirmando que

“Essas conclusões permitem encarar uma série de contatos interindividuais e intrafamiliares, como contatos entre membros de grupos locais diferentes. A participação de sacrifícios rituais ou de operações guerreiras são exemplos de relações características entre grupos locais circunvizinhos” (FERNANDES, 1989, p. 71)

Desta forma, o formato da sociedade Tupinambá como “rede” implica contatos interindividuais que “provocam comunicação entre grupos locais tupinambás” (FERNANDES, 1989, p. 71) e assim constroem uma coletividade com laços comuns de solidariedade entre aldeias. Tais contatos viabilizavam-se principalmente, segundo as pesquisas de Fernandes, entre parentes e amigos de grupos locais e pelas viagens de pajés (FERNANDES, 1989, p. 71).

Fernandes afirma também que existiam numerosas aldeias Tupinambá nas regiões ocupadas por esta cultura, em especial na área entre Cabo Frio e o Rio São Francisco (onde provavelmente distanciavam-se entre 9 e 13 quilômetros uns dos outros). Na região do Maranhão as distâncias eram provavelmente menores, segundo as fontes (FERNANDES, 1989, p. 74). Muitas delas apontam uma superabundância de recursos naturais, mas outras apontam certa escassez, mas na leitura de Fernandes,

“nenhum das zonas povoadas pelos Tupinambá poderia constituir (...) um *habitat* inadequado ou hostil. Todas elas apresentam as condições necessárias ao cultivo dos principais alimentos vegetais da dieta Tupinambá. E todas elas dispunham de extensas áreas férteis, dotadas de bosques extensos e de zonas piscosas” (FERNANDES, 1989, p. 75).

Desta maneira, os Tupinambás confiavam que a terra e a natureza lhes proviria de bens materiais suficientes para sobreviverem. Fernandes considera que, em função disso, pode-se considerar a economia Tupinambá uma espécie de “unidade uniforme”:

“embora fosse uma economia estreitamente aderida ao meio físico e dele dependente, as variações regionais do meio natural circundante não provocaram mudanças cultural e socialmente significativas. (...) Cada grupo local dispunha de uma área territorial mais ou menos determinada e outras informações evidenciam a exclusividade dessa área territorial. Os componentes do grupo local deveriam extrair, nela, os meios de subsistência dos quais precisavam. Deste ponto de vista, cada grupo local constituía uma unidade econômica, independente e auto-suficiente. Dispunha de recursos naturais limitados e contava com um raio de ação mais ou menos definido” (FERNANDES, 1989, p. 75).

A economia dos Tupinambá caracterizava-se pela extração de recursos naturais e produção agrícola de consumo imediato. Era, portanto, uma economia de caráter misto, pois além de caçadores e pescadores, eram coletores de frutos e praticavam a horticultura.

Além desta economia de subsistência, também produziam alguns objetos de certo valor econômico, mas segundo Fernandes, “quando não estavam em guerra, passavam boa parte do tempo em ócio, mas as atividades econômicas limitavam-se à satisfação de necessidades imediatas, (...) e suas atividades eram realizadas mais para alimentar-se e distrair-se do que para juntar riquezas (...) e a domesticação [de animais] era pouco significativa do ponto de vista econômico” (FERNANDES, 1989, p. 76; p. 82).

As migrações Tupinambá antes da colonização portuguesa eram principalmente associadas à sobrevivência e ao tipo de exploração econômica da terra, basicamente caracterizada pela exaustão do solo. Segundo Fernandes, tratava-se de

“[uma forma de] exploração dos recursos naturais que não prevê nenhuma espécie de *restituição*, geralmente definida pelo termo *ocupação destrutiva*. (...) O esgotamento relativo dos recursos naturais, em virtude da ocupação destrutiva, constituía um dos principais fatores do nomadismo Tupinambá. A superabundância de terras e de recursos naturais tornava-o uma solução satisfatória das sucessivas rupturas do equilíbrio biótico” (FERNANDES, 1989, p. 88, destaques no original).

Além de grandes caminhantes (os guerreiros e mensageiros percorriam longas distâncias para atacar inimigos, muitas vezes em expedições que formavam verdadeiros exércitos que “chegavam a reunir doze mil homens, com suas mulheres” - FERNANDES, 1989, p. 89), os Tupinambá eram também exímios navegadores, com equipamentos e técnicas surpreendentes, o que auxiliava nas migrações. As motivações de deslocamento coletivo eram tanto econômicas quanto religiosas, como será visto a seguir.

### ***A Questão Migratória***

A cultura Tupinambá caracteriza-se por um sistema de crenças que influenciavam seus comportamentos e permitem que se explique seu tipo de organização social e valores coletivos, destacados pela análise de Fernandes: “a eficiência de um complexo sistema guerreiro ofensivo e defensivo assegurava, quando necessário, o bom êxito das

tentativas de migração. A principal fonte do êxito dessas empresas, contudo, parecia residir nas sanções morais que as sublinhavam” (FERNANDES, 1989, pp. 90-91).

Tal sanção moral é associada à reverência e ao respeito aos antepassados, cristalizando uma tradição que pode ser associada ao sentido weberiano de *ação social segundo costumes* (WEBER, 1989, p. 51). As justificativas dos Tupinambás para este comportamento é apontada por Fernandes como uma “inconsciência dos fatores reais de migração” (FERNANDES, 1989, p. 91), descritos acima como fatores de relação com a biosfera e sobrevivência material.

A crença dos Tupinambá para justificar seu comportamento coletivo migratório é apontada por Fernandes como uma consciência muito viva de que “deveriam migrar periodicamente, perpetuando uma solução tradicional e eficiente. Se lhe perguntamos por que migravam tão frequentemente, respondem apenas que passam melhor trocando de ares e que se fizessem o contrário de seus avós, morreriam depressa.

Na observação estrita do comportamento dos antepassados achavam pois a sanção moral e a explicação racional de seus atos. “(...) Parece que o êxito dessas migrações dependia estreitamente de sua conexão com fatores religiosos” (FERNANDES, 1989, p. 91). Do ponto de vista das categorias weberianas, o termo *racional* utilizado por Fernandes pode ser substituído pela idéia de uma lógica tradicional que dá sentido à ação do grupo.

A justificativa para descrever a motivação do comportamento tupinambá, no entanto, oferece elementos para se observar a dimensão das crenças e da legitimidade. Esse valor tradicional pode ser revelado ao conselho de chefes e considerado uma diretriz “legítima” para a coletividade, sem necessidade de relações coercitivas de mando e obediência, ou de dominação entre indivíduos no que se refere a questões de coletividade fora do âmbito das malocas.

As fontes coloniais pesquisadas por Fernandes afirmam que a crença de alcançar o paraíso caracteriza boa parte das culturas Tupi, “procurando a *terra sem males*, que estaria situada no centro da superfície terrestre” (FERNANDES, 1989, p. 91). Alguns textos sugerem que a tradição mítica e os movimentos migratórios estavam de fato

ligados à busca da terra sem males, e os caminho de acesso a esse lugar mítico era revelado através do pajé. Alguns elementos da tradição mítica seriam:

“A crença na reencarnação do pajé, a dança como meio de aquisição de poderes mágicos e o papel do pajé, pois o espírito encarnado tornou-se um pajé e desempenhou as atividades deste, como líder carismático. Além disso, indica consciência clara das condições insatisfatórias de vida; o movimento messiânico emergiu dessas condições, e contra elas, como um meio de redenção coletiva. (...) o movimento descrito por Abbeville, com seu caráter mágico-religioso, constitui uma resposta autenticamente aborígine à situação. Em última análise, ele não representa somente uma resposta ao branco: mas primariamente, as próprias condições insuportáveis de vida. Deve-se admitir, em vista disso, que aconteceria a mesma coisa em outras situações da vida tribal, sem intervenção do branco; entre outras, quando o equilíbrio biótico se rompesse de modo muito desconfortável. (...) Situando os fatores religiosos e as sanções morais correspondentes como fonte de uma forma específica de controle do comportamento [e] recebendo um caráter religioso, o movimento comunicava aos indivíduos um estado de tensão emocional permanente e dava-lhes uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio de cerimônias mágico-religiosas” (FERNANDES, 1989, p. 92).

Assim, motivações espirituais eram força motriz para questões coletivas dentre os Tupinambá. O que pode-se caracterizar como “dimensão política” nesta sociedade (questões que transcendem os limites da maloca e são comuns à aldeia, à tribo ou à cultura) cotidianamente recebia justificativas valorativas de natureza espiritual, mas não era associada a meios coercitivos nas relações entre membros do grupo. Caso houvesse destaque no sentido espiritual de algum membro em relação aos demais, no que tange à condução valorativa de assuntos coletivos, aparentemente não era pela via da força, mas pela via de saberes revelativos religiosos:

“A aplicação das forças daí resultantes e a direção coletiva que esta aplicação devia receber dependiam em parte do líder carismático. É fácil compreender que tais movimentos, do ponto de vista da ação coletiva e da consecução dos fins visados, adquiria uma força especial. Transformavam-se em irresistíveis aludes

humanos capazes de destruir os obstáculos mais sérios, colocando entre eles os objetivos comuns, pela natureza ou por grupos tribais inimigos. Isso talvez explique a formidável força de expansão dos Tupinambá, ainda durante os princípios dos quinhentos, admirada com espanto até os nossos dias” (FERNANDES, 1989, p. 93).

Em termos de motivações sócio-culturais ou de crença, portanto, os Tupinambá migravam conscientemente, na leitura de Fernandes, em função de inimigos e na busca da terra sem males (embora Fernandes mencione a exaustão do solo que provocavam, considera que este fator econômico não habitava a consciência do sujeitos com a mesma força que os inimigos e a terra sem males, embora os cronistas a apontem como principal fator de migração):

“Em síntese, os movimentos migratórios dos Tupinambá podem ser discriminados em vista de suas finalidades e proporções. Os dois tipos de movimentos migratórios (...) emergem em consequência de perturbações ocorridas nas condições normais de vida. A consciência das causas imediatas das migrações não é a mesma nos dois casos, mas em ambos, um conjunto de sanções e de controle sociais atuam especificamente sobre o comportamento dos indivíduos, garantindo unanimidade de atitude e coesão interna. O alvo porventura mais essencial dos dois tipos de movimentos migratórios, de modo *diverso* em cada um, é óbvio, reside na consecução das condições que tendem a garantir o estado de euforia socialmente desejado” (FERNANDES, 1989, p. 93).

Segundo as fontes coloniais, a periodicidade das migrações Tupinambá variava de cinco a seis meses a cinco a seis anos, mas Fernandes considera que o padrão deveria ser entre três e quatro anos (FERNANDES, 1989, p. 95). As guerras podiam ser motivo de migrações quando os inimigos ateassem fogo nas malocas, mas esta prática era realizada também pelos próprios habitantes quando migravam (“as malocas deviam ser destruídas pelo fogo de qualquer modo. Ao abandonar um lugar, incendiavam primeiro suas malocas”- FERNANDES, 1989, p. 95). Ao chegar a novos territórios, os Tupinambá podiam invadir áreas de antigos povoadores, provocando guerra se fosse necessário.

## *A Questão da Guerra*

Citando Radcliffe-Brown, Fernandes destaca a seguinte afirmação: “lidando com sistemas políticos, (...) ocupamo-nos com o direito, de um lado, e com a guerra, de outro. Mas existem certas instituições, como a vingança regulamentada, que ficam entre as duas” (FERNANDES, 1989, p. 261).

Segundo Fernandes, a integração dos Tupinambá ao meio natural é maior do que as categorias de pensamento européias tendem a perceber. Segundo ele, as tecnologias de caça e guerra eram usadas como formas de conservar, otimizar ou aumentar “os recursos naturais sujeitos ao domínio tribal” (FERNANDES, 1989, p. 97). As diferenças entre caçador e guerreiro eram também menos profundas do que se imagina, principalmente do ponto de vista simbólico:

“O caçador que matava uma onça devia submeter-se às regras e abstenções observadas por um guerreiro, quando matava um inimigo, e recebia as honras equivalentes. (...) O pescador, o caçador e o guerreiro coexistiam na mesma pessoa” (FERNANDES, 1989, pp. 98-99)

Fernandes aponta que as fontes coloniais priorizaram a questão da guerra em detrimento de possíveis descrições sobre caça e pesca, e lamenta esta lacuna por impedir que se verifique “em que medida a interdependência dos Tupinambá em face aos perigos naturais comuns deu origem a atividades socialmente regulamentadas, e em segundo lugar, como estas repercutiam na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal, e provavelmente, intratribal” (FERNANDES, 1989, p. 99).

No que tange às motivações de guerra, os Tupinambá buscavam conservar seus territórios, mas não necessariamente expandi-los (“consumado o ataque, retornavam com presteza ao ponto de partida” – FERNANDES, 1989, p. 100). No nível tribal, os ataques a inimigos vizinhos contribuía para “manter o equilíbrio biótico comunitário” (FERNANDES, 1989, p. 100), mas essa não era uma motivação explícita da cultura, e sim uma consequência dos processos migratórios.

Segundo as fontes pesquisadas por Fernandes, a guerra era o principal fator de mortalidade antes da chegada dos portugueses (“se não fosse a guerra, o país seria muito povoado” – FERNANDES, 1989, p. 101). Como as taxas de natalidade eram aparentemente altas, “a guerra era o desaguadouro ordinário de tanta multidão, sem a qual já não caberiam naquela terra” (FERNANDES, 1989, p. 101). Os rituais de guerra eram ajustados a conjunturas propícias, “quando os trabalhos agrícolas já estavam prontos ou em conexão com os movimentos da estação. As atividades sociais concentravam-se, então, nos preparativos da guerra” (FERNANDES, 1989, p. 102).

No que tange ao seu “objetivo expresso”, porém, Fernandes afirma que “nenhum autor descreve expedições de pilhagem dos Tupinambá ou de outros grupos Tupi” (FERNANDES, 1989, p. 103) e caso ocorressem, tinham caráter ocasional, pois os pertences e a própria pessoa do prisioneiro vencido automaticamente passavam a ser direito do senhor ou senhores vencedores (FERNANDES, 1989, p. 103).

Assim, dentro de sua abordagem funcionalista, a guerra Tupinambá para Fernandes tinha, “no nível ecológico, a função de (...) preservar ou estabelecer o equilíbrio biótico, (...) através da conservação dos territórios e da regulamentação restritiva do crescimento demográfico, ou pela conquista a novas posições na biosfera. [Além disso], a guerra entre comunidades que competiam em áreas espaciais contíguas não visava fontes suplementares de recursos naturais” (FERNANDES, 1989, p. 103).

O motivo manifesto da guerra, segundo as fontes pesquisadas por este autor, não era de natureza material, como pilhagem de bens inimigos ou suprimento regular de recursos naturais. A guerra Tupinambá, pelo que as fontes indicam, tinha origem no âmbito dos sentimentos, como prática de vingança para fazer justiça a males cometidos contra indivíduos específicos, que se tornavam injúria contra a família e o grupo local.



Figura 19: Cena de combate corpo a corpo, gravura de Jean de Léry (imagem extraída da obra *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, FERNANDES, 2006)

Assim, a guerra Tupinambá tinha como finalidades principais o aprisionamento do inimigo para sacrifício ritual e a antropofagia cerimonial para “anular” o mal cometido contra um dos seus, utilizando a vingança como forma de neutralizar o conflito “proporcionalmente” (FERNANDES, 1989, p. 103):

“As práticas antropofágicas tinham por função a punição da injúria e da profanação do caráter sagrado do nós coletivo. Por isso, no meio das práticas antropofágicas, os Tupinambá procuravam: a) intimidar os inimigos pela autoafirmação do próprio poderio; b) por em ação o sistema tribal de compromissos recíprocos de assistência mútua; c) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si vários grupos locais. O consumo de carne humana assumia, pois, um caráter simbólico” (FERNANDES, 1989, p. 237).

A vingança de parentes e antepassados mortos era a grande motivação da guerra e do ritual antropofágico – uma forma Tupinambá de se fazer justiça<sup>144</sup>. Embora o matador adotasse o nome do inimigo sacrificado e não consumisse sua carne (distribuída entre os membros da aldeia ou tribo, mas considerada tabu para o matador). O sacrifício ritual “ligava-se às obrigações dos vivos em relação aos mortos e às necessidades de reestabelecimento ou de conservação do equilíbrio de relações sociais” (FERNANDES, 1989, p. 237).

Os Tupinambá acreditavam que, ao reconhecer a importância dos mortos pelo sentimento de pesar e ao se vingarem da morte violenta, adquiriam forças sobrenaturais “recebidas graças ao tipo de relações estabelecidas com os parentes falecidos e com os antepassados em geral” (FERNANDES, 1989, p. 237).

Como um dos valores mais caros à cultura Tupinambá, segundo as fontes coloniais, é a *proporcionalidade das trocas* sociais, ou seja, devolver proporcionalmente o que se recebe, este princípio de “retaliação e reciprocidade” (FERNANDES, 1989, p. 262) se aplica tanto as atitudes e bens favoráveis quanto desfavoráveis<sup>145</sup>. Este princípio, no âmbito da guerra, era altamente ritualizado e dotado de simbologias complexas.

A captura de prisioneiros, um dos principais motivos da guerra tupinambá segundo os cronistas, envolvia uma “noção tribal de eunomia e as conexões do sacrifício ritual e da antropologia cerimonial com a guerra” (FERNANDES, 1989, p. 263). Contudo, Fernandes afirma que esta idéia é superestimada pelos escritos coloniais, e dentro de uma perspectiva funcionalista, defende que “a captura constituía a finalidade da guerra

---

<sup>144</sup> Esta questão de vingança e justiça realizada pelos parentes de vítimas, que levam à perpetuação de ciclos de guerra, é precisamente o que caracteriza o estado de natureza lockeano em *O Segundo tratado sobre o Governo Civil*. Locke sugere que apenas um governo civil racional, que ofereça à sociedade “árbitros neutros” porque não são partes envolvidas no conflito, é capaz de preservar a paz e a vida nas sociedades (LOCKE, 2005, Livro II, cap. VII). Um possível desdobramento desta questão está indicado no Apêndice IV desta tese.

<sup>145</sup> Fernandes fornece muitos exemplos de troca de presentes e injúrias ou mutilações, que devem ser “devolvidas” proporcionalmente (FERNANDES, 1989, cap. V). Um pedido, por exemplo, não deve nunca ser negado, e se o for, configura um insulto a ser legitimamente retaliado pelo ofendido (FERNANDES, 1989, p. 262).

somente à medida que os prisioneiros significavam ou proporcionavam a solução de “distúrbio do equilíbrio social” e que “em significativa coerência com sua função ecológica, a guerra constituía, na sociedade tupinambá, uma condição de equilíbrio social” (FERNANDES, 1989, p. 104).

O que pode ser considerado um “distúrbio no equilíbrio social”? Para Fernandes, uma das principais fontes seria o “derramamento de sangue com êxito fatal” de um membro do grupo local:

“Em virtude de combates singulares, das incursões guerreiras ou das guerras de invasão. Qualquer que fosse a situação, a responsabilidade da ocorrência era atribuída ao grupo local a que pertencia o autor (ou autores) da morte. A *revindita* tornava-se inevitável e devia ser dirigida contra os responsáveis pelo ato (*inimigos*). Somente a consumação da revindita poderia restabelecer o estado de euforia social e anormalidade da vida tribal” (FERNANDES, 1989, p. 104).

O que Fernandes denomina *revindita* é um fenômeno que abarca três fenômenos distintos, a saber:

- 1) redefinir as relações do grupo com o morto, atribuindo-lhe “condição compatível com seu novo *status*” no mundo dos ancestrais, e como havia entre o morto e sua nova posição espiritual uma perturbação pela morte violenta (“ofensa cruel”), o grupo precisava “neutralizá-lo, destruindo o motivo da ofensa”, E assim, “os membros do grupo local responsável e os outros grupos locais a ele solidários deveriam pagar, indistintamente, pelo derramamento de sangue” (FERNANDES, 1989, p. 105);
- 2) renovar as “anormalidades acarretadas pelo desaparecimento de um membro” e assim, “o morto deveria ser substituído e o seu grupo social compensado pela perda de um membro. (...) Os prisioneiros eram adotados socialmente pelo grupo, após certas cerimônias, sendo-lhes dadas as viúvas inatingíveis” antes do sacrifício ritual, e assim, a vingança tinha uma etapa compensatória (FERNANDES, 1989, p. 106);
- 3) restabelecer “laços intragrupais e intratribais de compromissos recíprocos e de solidariedade social” pela remoção da comoção social causada pela perda de um membro. Este “reatamento de laços de confiança recíproca, através

das práticas antropofágicas, contribuía para restaurar o moral coletivo e a segurança psíquica dos indivíduos<sup>146</sup>” (FERNANDES, 1989, p. 106).

A *revindita*, por integrar a esfera dos valores dentre os tupinambá, pode servir de discurso justificativo para práticas coletivas, permeando uma possível dimensão política desta cultura, e assim, fornecendo bases para uma possível existência do fenômeno da legitimidade nas formas de coesão social dos Tupinambá.

No sentido das crenças e da chamada solidariedade tribal, Fernandes destaca mais três aspectos psíquicos distintos, que configuram tentativas de afirmar valores e defender-se de grupos inimigos externos. Tais aspectos são úteis para a análise da dimensão considerada política dos Tupinambá:

- 1) intimidação de inimigos, para “causar temos aos vivos”; (FERNANDES, 1989, p. 107);
- 2) cumprir deveres de justiça em relação aos mortos por violência;
- 3) a coesão tribal se fortalece na medida em que se reconhece um “outro hostil”, pois “sacrifícios rituais e práticas antropofágicas galvanizam laços intratribais de solidariedade e fixam de modo permanente a posição relativa recíproca dos grupos locais estranhos” (FERNANDES, 1989, p. 107).

Desta forma, a guerra seria, portanto, um “fato social” (FERNANDES, 2006, p. 21), especialmente “no sentido restrito de existir como uma das instituições sociais incorporadas às sociedades constituídas” (LARAIA in FERNANDES, 2006, Prefácio, p. 14). Observando a obra de Fernandes sobre a função da guerra na sociedade Tupinambá, Laraia afirma que se tratava antes de um fenômeno mágico-religioso, retomando a discussão de interfaces entre guerra e religião: “com frequência as

---

<sup>146</sup> Fernandes acrescenta que “é preciso frisar que o número de pessoas não alterava o desenvolvimento dos rituais. Cada participante tinha assegurado seu pedaço de carne moqueada” (FERNANDES, 1989, p. 106).

atividades bélicas justificavam-se através de um discurso religioso”<sup>147</sup> (LARAIA in FERNANDES, 2006, *Prefácio*, p. 14).

Assim, a obra específica de Fernandes sobre os Tupinambá e a questão da guerra (FERNANDES, 2006) observa tal condição em dois aspectos fundamentais:

1. efeitos da guerra no plano da competição por territórios e dos recursos naturais correspondentes, como parte do sistema tecnológico tupinambá (FERNANDES, 2006, p. 17);
2. e como técnica social com uma função própria na estrutura social, especificamente “como a guerra intervinha de várias maneiras na conformação da vida psíquica e social” dos Tupinambá (FERNANDES, 2006, p. 18).

No que tange à legitimidade, interessa o segundo aspecto, especificado por Fernandes como algo que preenche certas necessidades sociais. Para tanto, Fernandes faz uma série de perguntas, tais como: “Quais os valores e ideais que tornavam a guerra psicologicamente desejável?” (FERNANDES, 2006, p. 24) e “Que função desempenhavam os valores guerreiros na vida psíquica de seres como os Tupinambá, que associavam vingança ao sacrifício sangrento dos inimigos e ao canibalismo?” (FERNANDES, 2006, p. 24) e “Porque os ‘inimigos’ eram destruídos por meios mágico-religiosos, e não simplesmente por meios físicos?” (FERNANDES, 2006, p. 25).

As respostas fornecidas pelas pesquisas de Fernandes para tais perguntas são também de abordagem funcionalista. Os valores e ideais que tornavam a guerra um fenômeno desejável para os Tupinambá seriam que a guerra “prolongava-se” do âmbito estritamente militar e transbordava para a sociedade por meio do sacrifício sangrento e do ritual antropofágico, com a função de “preservar a estabilidade da ordem social vigente” (FERNANDES, 2006, p. 27), onde todos participam da dinâmica social em seus papéis determinados.

---

<sup>147</sup> Tal abordagem, inerente ao funcionalismo, permite que se aproxime as leituras de Fernandes sobre os Tupinambá mais a Durkheim do que de Max Weber. Tal possibilidade abre espaço para futuros estudos comparativos entre esses dois autores clássicos e a empiria fornecida por Fernandes.

Uma vez que “a guerra se subordinava ao sistema mágico-religioso tribal” (FERNANDES, 2006, p. 28), justificava-se por valores de natureza privada, como um senso de justiça por meio da vingança a injúrias cometidas, ou seja no âmbito dos sentimentos. Os Tupinambá consideravam que tal ordem não deveria necessariamente ser transcendida ou alterada, não havendo, portanto, necessidade de instituições que impedissem a guerra, ou que se especializassem nela, no sentido de sobrepor tal atividade ao membros da esfera das decisões públicas e solução de conflitos externos por meio das palavras, exclusivamente.

Pode-se indicar que as justificativas para práticas coletivas como a guerra e os sacrifícios rituais são, precisamente, o que é capaz de conferir legitimidade a tipos específicos de organização social como a sociedade Tupinambá. Desprovidos de uma esfera estatal, de uma instituição especializada de poder, não deixavam de ter valores de agregação coletiva que identificava a “comunidade política”, delimitando fronteiras e designando papéis sociais e deveres comuns.

Assim, os “fundamentos sociais (...) nos quais repousava o comportamento coletivo” eram mágico-religiosos, e apenas na presença de uma entidade sobrenatural, era possível realmente destruir a vítima (FERNANDES, 2006, p. 24).

A guerra dentre os Tupinambá, portanto, não era episódica e tampouco era algo a ser evitado naquele imaginário. Tratava-se de algo intrínseco à cultura, e na interpretação de Fernandes (FERNANDES, 2006, Livro III, Parte III), não de uma situação disfuncional ou patológica no sentido durkheimiano do termo (ver DURKHEIM, 1995, cap. III). Tratava-se antes de um

“estado de guerra [que] não cessava com os rituais de integração do cativo à comunidade de captadores; ao contrário, eles tinham por objeto criar as condições que permitiam conduzir a guerra ao seu desfecho normal: o sacrifício humano [e] a destruição do inimigo se processava como um empreendimento coletivo através de situações sociais (...) de luta. Como acontecia com as demais atividades guerreiras, as ações e as relações agonísticas que então se desenrolavam não se confinavam ao mundo profano, mas se desenvolviam por meio dos humanos graças à intervenção do sobrenatural (estado de participação).

Sob este aspecto, o sacrifício ritual constituía uma técnica para resolver os problemas criados pela captura e pela retenção da pessoa do inimigo ou do estranho. Contudo, como a destruição da pessoa da vítima não podia ser total, as ações praticadas contra ela estavam sujeitas a represálias, , que deviam ser evitadas ou conjuradas, quer elo espírito sobrenatural beneficiário do sacrifício, quer pela atualização das práticas mágicas” (FERNANDES, 2006, p. 367).

Desta forma, a vingança na cultura Tupinambá deve ser reinterpretada e observada “no sentido subjetivo limite que possuía para os agentes das ações guerreiras” (FERNANDES, 2006, p.368). Fernandes a definiu como um “preconceito mecanicista” definido como represália ou “ação de caráter punitivo contraposta a outra ação de natureza ofensiva, e motivada por ela” (FERNANDES, 2006, p.368).

Mas a destruição do inimigo nos rituais tupinambás é muito mais complexa dos que meras relações de causa e efeito, na visão de Fernandes. Sua interpretação é que a noção de “vingança” dentre os Tupinambá era apenas um dos motivos de sacrifício humano, sempre relacionado a relações familiares onde os parentes vitimados pelo ofensor o sacrificavam. Outros motivos, segundo os cronistas, eram quando “algum *espírito* queria comer carne humana” ou algum parente morria de doença ou velhice (FERNANDES, 2006, p. 369).

No caso de reparação de danos feitos a parentes mortos, o sangue do inimigo ajudava o espírito do morto a encontrar o mundo sobrenatural dos antepassados: “desta forma, o sacrifício da vítima fazia parte das cerimônias funerárias devidas àquele parente, e ao invés de ser uma consequência do imperativo de vingança, era sua causa” (FERNANDES, 2006, p. 369).

A existência de uma ofensa, portanto, segundo Fernandes, não era suficiente para justificar expedições guerreiras. A idéia de vingança teria sido exagerada pelos cronistas e não constitui a causa principal das expedições guerreiras e nem dos sacrifícios (muitas vezes ligados a xamanismo, doenças e velhice).

Assim, os rituais sacrificiais eram mais complexos do que a vingança pura e simples (FERNANDES, 2006, p. 372). Dentro do que Fernandes chama de “interpretação

reconstrutiva” (FERNANDES, 2006, p. 373), “a guerra nascia de motivos rituais, de ordem mágico-religiosa” e como a vítima não podia sair do “nosso grupo” e deveria ser alguém de fora dele, a “localização do *inimigo*” no grupo hostil possibilitava rituais de fechamento de ciclos com a “recuperação mística” pelo massacre do crânio (considerado tabu para sacrifício dentro do grupo) e finalizado pela antropofagia (FERNANDES, 2006, p. 379).

O valor da guerra dentre os Tupinambá, portanto, era de promoção da coesão social, mas não se trata de um fenômeno que engendrou a instituição de um estado de qualquer natureza.

### ***Divisões Sociais e Sistemas de Hierarquia***

Como a guerra diz respeito principalmente a relações externas a aldeias e tribos, no que se refere à organização interna, havia mecanismos de controle das relações sociais de modo a organizar seus membros em papéis específicos, e aceitos de forma “natural” e sem geração de conflitos. Assim, os Tupinambá adotavam divisões intragrupois por critérios biológicos para designar papéis sociais aos seus membros (especificamente, universais de diversidade biológica de sexo e idade).

Dependendo do sexo e da faixa etária do membro da aldeia, havia uma atribuição econômica, e um direito de ocupar posições simbólicas no grupo. O critério de parentesco também existia, dependendo da genealogia do membro, ele tinha mais ou menos prestígio dentro do grupo social.

Assim, a estratificação por sistemas de parentesco, a divisão por sexo e a divisão por idade eram os três critérios de hierarquia dos Tupinambá. Segundo Fernandes, as divisões de sexo e idade tinham mais importância econômica, e o parentesco, sobreposto a questões de sexo e idade, tinha mais importância simbólica e valorativa (FERNANDES, 1989, p. 266).

Na esfera econômica, homens eram responsáveis por atividades de caça, pesca e derrubamento de árvores para agricultura, além da confecção de armas e ornamentos em geral. Às mulheres cabia o plantio e a colheita de plantas e raízes domesticadas, o preparo dos alimentos, a limpeza das malocas, a confecção de utensílios e a mastigação do *cauim* (bebida típica sagrada, usada em rituais), dentre outras atividades (FERNANDES, 1989, cap. V).

Neste sentido, existia um sistema de entreatajuda econômica baseado em sexo e idade que já estabelecia “naturalmente” as divisões sociais básicas, e tornava homens e mulheres dependentes entre si por seus papéis “reciprocamente complementares” na exploração de recursos naturais (FERNANDES, 1989, p. 121).

No que tange às “decisões coletivizadas”, os Tupinambá adotavam o sistema de *conselho de chefes*, anteriormente mencionado, para lidar com questões que transcendiam o âmbito da maloca, sendo esta possivelmente a estrutura mais “política” dentre eles. O que pode ser considerado uma esfera política Tupinambá, segundo Fernandes, é um sistema de ajustamentos e controles tribais que referem-se a “relações com grupos tribais circunvizinhos e inimigos (guerra); punição de ofensas e homicídios (retaliação, geralmente restrita à esfera estritamente doméstica); e formas tribais de dominação (gerontocracia)” (FERNANDES, 1989, p. 261).

O conselho de chefes seria, portanto, uma esfera decisória na qual

“os anciãos exerciam a autoridade política e resolviam questões tribais, transcendendo os limites dos grupos familiares, e tinha um caráter permanente. (...) funcionava como instituição capaz de promover o ajustamento dos indivíduos como membros de certo grupo local ou como membros de uma confederação de grupos locais, (...) em uma unidade social mais ampla e inclusiva que o círculo de parentesco. (...) Por isso, pode-se admitir (...) que o conselho de chefes constituía uma instituição política básica da sociedade Tupinambá” (FERNANDES, 1989, p. 261).

Os valores pelos quais os conselhos de chefes zelavam pareciam ser especificamente ligados aos “tratamento recíproco equivalente”. As ações de retaliação e reciprocidade

eram o centro gravitacional ao redor dos quais as decisões eram tomadas, e as indicações de que atitude tomar diante de cada circunstância baseava-se nisso. A idéia de fazer justiça às injúrias parecia ser o norte valorativo da sociedade Tupinambá (FERNANDES, 1989, p. 263), e possivelmente, a maior referência de práticas sociais “legítimas”.

Havia um sistema de *status* na sociedade Tupinambá, no qual a honra era revelada por talentos em tarefas cotidianas. O *status* era também baseado em posições de destaque como bons guerreiros, pajés e chefes de família, e “os cronistas observam que apenas alguns indivíduos eram encarados pelos Tupinambá como altamente representativos”, quando demonstravam energias e aptidões desiguais (leia-se *superiores*), e isso “reflete-se forçosamente nas energias e aptidões desiguais de cada um” (FERNANDES, 1989, p. 265).

Os indivíduos que destacavam-se pela oratória (ou pela música, que em geral era atributo dos pajés – FERNANDES, 1989, p. 264) potencialmente poderiam constituir-se em lideranças carismáticas em momentos críticos ou líderes em ações coletivas, mas não se tratava propriamente de uma instituição de caráter político, como era o caso do conselho de chefes.

Contudo, pode-se observar explicitamente que as estruturas de autoridade tribal não se sobrepunham nos membros que detinham aparato militar, e portanto, não havia uma instituição política especializada, destacada do restante da sociedade e detentora do monopólio legítimo dos meios de violência.

### ***Considerações sobre o capítulo***

A partir das leituras realizadas sobre as duas principais obras de Fernandes sobre a sociedade Tupinambá, pode-se indicar que a legitimidade da guerra nesta cultura ancora-se no âmbito dos sentimentos - especificamente, na *vingança* (FERNANDES, 2006, p. 366). O sujeito a ser punido ou era escravizado por um período determinado de

tempo, ou era executado em rituais mágico-religiosos com finalidade de destruir tanto seu corpo quanto sua alma e assim reestabelecer o equilíbrio rompido pela atitude de ofensa.

A guerra dentre os Tupinambá, mais do que algo socialmente “natural” ou “normal”, era socialmente *funcional* na concepção de Fernandes, pois continha elementos mágico-religiosos que tanto ampliavam seu significado para a comunidade, quanto promoviam a participação coletiva nos processos, integrando o grupo e reforçando a identidade das tribos e aldeias dentro da cultura.

No que tange à legitimidade, Fernandes menciona “o fundamento *emocional* (etnológico) e a justificativa *racional* (no sentido de ideológica) das ações e das atividades guerreiras do Tupinambá” (FERNANDES, 2006, p. 367-368). Expressando-se pela citação de Marcel Mauss: “a guerra pode ser um fenômeno inteiramente religioso” (FERNANDES, 2006, p. 368), se observada pelas categorias weberianas, a guerra tupinambá pode ser associada à legitimidade de uma ordenamento social tradicional e ações sociais segundo costumes, sem a instituição de estado ou de relações institucionais de mando e obediência.

Dentro das categorias weberianas, desta forma, a ação social de natureza afetiva pode estar no ponto de partida que desencadeia a atividade de guerra, mas os procedimentos e rituais são metodicamente calculados por uma lógica tradicional que pode, inclusive, também ser associada à ação social racional segundo valores (de natureza mágico-religiosa).

*Uma teoria de poder esvazia-se de conteúdo se não levar em consideração  
a relação entre poder e valor.*

**Mariza Peirano**

## **CAPÍTULO 5 – MODELOS RACIONAIS-LEGAIS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA, TAHUANTINSUYU E SOCIEDADE TUPINAMBÁ EM PERSPECTIVA COMPARADA**

### *Considerações Preliminares*

Este capítulo trata das questões referentes à legitimidade dentro dos objetos analisados nos três capítulos anteriores (a racional-legalidade de modelos europeus de estado civil, o *Tahuantinsuyu* inca e a sociedade Tupinambá). Além disso, este capítulo aprofunda-se no conceito de *império* como referencial dentro do qual se pode comparar diferentes formas menos abrangentes de organização política, e também em duas questões fundamentais: a guerra e a hierarquia.

Cada objeto descrito como individualidade histórica (ou teórica) é observado especificamente no que diz respeito às bases políticas valorativas de suas organizações políticas, se é que o conceito de legitimidade procede em todas elas. A legitimidade, como justificativa de estabilidade social dentro de estruturas de mando e obediência, ou de estruturas que escapam à divisão institucional entre governantes e governados, consolida-se neste capítulo como o eixo fundamental de onde partem as comparações dos objetos desta tese.

Se, segundo os antropólogos Warner e Lunt, “uma organização social (...) inclui as formas de inter-relação que constituem o sistema organizatório, o reconhecimento conceitual dessas formas (lógica secular) e as sanções usadas pelos indivíduos no sistema para regular o comportamento rotineiro dos membros” (FERNANDES, 1989, p. 19, citando WARNER e LUNT, 1945), esses critérios serão usados para comparar os tipos de sociedade em questão no sentido de: 1) seus formatos políticos; e 2) se a idéia de legitimidade procede ou não.

Tanto o *reconhecimento conceitual*, atribuído à lógica secular, quanto as *sanções que regulam os comportamentos*, geralmente encaradas como universais em todas as culturas, são consideradas neste capítulo como formas específicas de se definir legitimidade.

Assim, em uma perspectiva de relações hierárquicas entre seres humanos, ou seja, de dominação, ou entre pessoas e valores, ou seja, de hierarquia subjetiva, é possível verificar se há exercício de poder e autoridade. Em caso positivo, pode-se perguntar *quem* exerce o poder (minorias, maiorias ou a totalidade da população) e *como* ele é exercido (por imposição, consentimento, monopólio legítimo dos meios de violência ou não).

### ***Estado, império e questões geográfico-populacionais***

Em termos de definição das dimensões espaciais e das estruturas políticas, pode-se afirmar que as três realidades europeias de cidades, estados e impérios contém um centro de poder organizado, hierarquizado e centralizador (TILLY, 1993, Cap. 1). Por contraste, ao observar formatos políticos pré-colombianos, os estudos tendem a focar tipologias que diferenciam *tribos*, *clãs*, *cacicados* e *estados* (SERVICE, 1962; DIAMOND, 2005), sendo que os cacicados e os estados caracterizavam-se pela existência de centros urbanos, e os estados compreendiam, simultaneamente, a idéia de império.

Nos mundos ameríndios pré-coloniais, as tribos e os clãs que tendiam ao nomadismo são consideradas menos complexas do ponto de vista político e econômico. Os cacicados e estados/impérios são considerados organizações sociais mais complexas dentre esses quatro grupos sociais, pelo adensamento populacional, assentamento em territórios, produção em larga escala de tecnologia de guerra e alimentos, e pela urbanização.

As cidades encontradas no Novo Mundo, portanto, são caracterizadas como *centros de estados*, e o fator da urbanização é também tematizado como um elemento fundamental para definir tanto estados quanto impérios nas Américas.

Retomando a Europa como cenário, o modelo clássico de império ocidental, especificamente o império romano, baseava-se em estruturas de controle que agregavam regiões e culturas sob o comando militar e tributário de um centro político hegemônico. Assim definido, *império* pode ser concebido, *latu sensu*, como *uma unidade política de grande extensão territorial, ou o vínculo entre vários territórios ou nações, sob a égide do governo de uma única autoridade* (ENCICLOPAEDIA BRITANNICA, 1990).

A autoridade unificada e as grandes dimensões territoriais que caracterizam fundamentalmente os impérios existem, em geral, com grande pluralidade interna em termos de grupos sociais e culturais subjugados a esse centro de poder<sup>148</sup>.

Se pensarmos, contudo, não na idéia de império, mas sim na definição valorativa de despotismo pelos critérios de Montesquieu, caracterizada pelo medo de punições sobrenaturais como fonte de legitimidade, o *Tahuantinsuyu* pode, neste sentido, aproximar-se de tal modelo, mas pode também, guardadas as devidas proporções, ter um discurso de legitimidade que se aproxima da idéia de honra dos governantes em monarquias antigas. Isso significaria, na metodologia de Weber, caso o despotismo e a monarquia de Montesquieu fossem tratados como tipos ideais que se permeiam, pode-se verificar a presença dos dois modelos nos discursos de legitimidade do *Tahuantinsuyu*.

Um contraponto a este tipo de valor nas Américas é apontado por Susan Ramírez ao descrever a diferença de mentalidades entre espanhóis e ameríndios no início do contato colonial, no século XVI. Os europeus também tinham um sistema de prestígio, mas concomitantemente, havia a questão da propriedade como fonte de valor e identidade, que possivelmente não estava presente, pelo menos não com a mesma intensidade e no mesmo sistema valorativo, nas culturas ameríndias:

---

<sup>148</sup> Tal definição, grosso modo, em nada destoa das linhas gerais do império inca, pelo menos de um ponto de vista formal. O que haveria de diferente entre o *Tahuantinsuyu* e tal concepção abrangente de império seriam as formas de relação social entre os membros da coletividade em questão. As intensidades e formas de atuação da força militar, por exemplo, eram diferentes (as tecnologias de armas Européias tinham muito mais poder de destruição), bem como as formas de tributação (por moeda no império romano, por força de trabalho no império andino). Mas possivelmente o que mais destoa seria o tipo de crença que permitia que tais organizações políticas existissem.

“A maioria dos espanhóis não entendia que um indicativo de poder de chefia, prestígio e riqueza era o número de seguidores que um senhor tinha, e não a soma total de ouro e prata que ele conseguiu acumular” (RAMÍREZ, 1996, p. 4).

A posse de terras, ainda que presente na mentalidade inca, era secundária, e as expansões territoriais tinham como critério de poder o número de seguidores, muito mais do que a posse de bens.

No campo acadêmico, o conceito de *império* vem sendo reformulado ao longo da história e designa diferentes realidades ao longo do tempo, e é compatível tanto com uma idéia de governo tirânico quanto de governo consentido.

Para Hardt e Negri, no que tange aos impérios, alguns centros serão hegemônicos e outras soberanias serão subjugadas em âmbito global. Contemporaneamente, um estado nacional hegemônico é simplesmente o centro de poder que subjuga os demais (HARDT e NEGRI, 2000, p. 9), após uma luta entre vários centros de poder que almejam a posição de comando:

“É importante ressaltar que o que antes eram conflitos ou competição entre vários poderes imperialistas tem sido, em aspectos importantes, substituídos pela idéia de um único poder que se sobressai a todos eles, estruturando-os de forma unívona e os trata de forma homogênea de acordo com uma noção compartilhada de direito que é notadamente pós-colonial e pós-imperialista.” (HARDT e NEGRI, 2000, p. 9)

A proposta desses dois autores marxistas é formular um conceito de império estruturado principalmente em bases ideológicas (ênfaticam, portanto, a dimensão das crenças para explicar fenômenos políticos de grande porte). Tais bases seriam questões jurídicas racionais-legais que surgem a partir do século XX e após as duas grandes guerras mundiais, onde há, no cenário bipolarizado, uma unidade central de regulação tanto do mercado global quanto das relações entre os poderes políticos (também chamada de *rule of law*)<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Contudo, existem muitas variações culturais que podem expandir ou depurar o conceito de império, e algumas modalidades do mundo extra-europeu foram de fato observadas, de forma eurocêntrica, pela teoria política moderna e contemporânea. As teorias políticas modernas, que claramente tinham

Autores como Hardt e Negri, ao analisarem impérios, afirmam que a criação de tais estruturas em âmbito político e de monopólios em âmbito econômico é a tendência de qualquer estado, e o estado nacional de origem européia em particular não seria uma exceção. Essa visão defende que estados ou impérios têm uma natureza expansionista, sendo a soberania de estados nacionais nada mais do que uma etapa processual típica da Europa, com a clara função de consolidar um centro referencial de poder que subjuga as demais autonomias (HARDT e NEGRI, 2000).

Tais conclusões podem até se aplicar, de certa forma, ao formato e ao comportamento expansionista do *Tahuantinsuyu*, mas no que tange às motivações de expansão os impérios precisam ser situados em seus mundos culturais para serem analisados de forma mais específica. Se a motivação européia é principalmente a busca de propriedade e exploração de recursos materiais para sofisticação tecnológica e conforto físico, pelo menos na leitura de Ramírez existe um componente bastante diferente no expansionismo inca, que por ser religioso, inclui principalmente a dimensão espiritual e familiar do *Tahuantinsuyu* e o mundo imaterial (que determina o mundo material naquele universo de crenças).

Observando assim a dimensão das crenças em relação a formatos políticos, Montesquieu denominou, no século XVIII, realidades do leste europeu como Rússia, localidades na Ásia, em especial a China, e do Oriente Médio, em especial a Índia e o império persa, como impérios com formas despóticas de governo, sendo os três últimos denominados também por Karl Marx de “despotismos orientais”<sup>150</sup>.

Em sua abordagem européia de observação das formas de governo de outras culturas, *despotismo* seria, para Montesquieu, o equivalente de império sem restrições legais, onde as vastas extensões territoriais tinham como natureza apenas um governante que não se subordina a limites de leis morais ou positivas. A base da obediência teria como

---

pretensões de universalidade, não tinham condições nem pretensões científicas de verificação empírica para validar suas propostas e conclusões. Seria um anacronismo exigir tal postura da maioria dos autores citados, em especial no que tange à análise de contextos. A contribuição deles para a tese é teórica e de longo alcance, com enfoque em valores políticos a serem defendidos ou criticados.

<sup>150</sup> Ver artigo *A Dominação Britânica na Índia*, publicado pelo autor no jornal *The New York Daily*, em junho de 1853 (MARX, 1853).

princípio o medo dos subordinados a este poder central que emana da vontade do déspota, e a obediência a uma figura “invisível” (fisicamente ausente na maior parte das localidades que domina) só seria possível pela subjetividade dos sentimentos de temor por parte dos governados<sup>151</sup>.

Referências mais recentes de história contemporânea podem incluir, como ilustração de império, um grupo de países sob o governo de uma única pessoa ou estado soberano (ENCICLOPAEDIA BRITANNICA, 1990). Esse talvez fosse, idealmente para as matrizes colonizadoras européias, um modelo de relacionamento econômico e político com suas ex-colônias após a conquista de certa autonomia local, sem abrir mão das relações de subjugação.

Neste sentido, o centro do poder de um império pode ser um estado nacional hegemônico (como foi para grande parte dos países europeus em relação a suas colônias, entre os séculos XV e XVIII). Pode ser também uma monarquia que segue o “império da lei”, um despotismo (nos termos de Montesquieu ou não), uma república de corpos legislativos onde há vários tomadores de decisões políticas (como ocorre em assembleias), ou mesmo uma família na qual vivos e mortos estão permanentemente conectados e os mortos têm ingerência sobre o mundo material dos vivos (como no caso do *Tahuantinsuyu*).

Do ponto de vista da abrangência conceitual, ainda que tais exemplos para definir impérios sejam de inspiração européia, é possível que os povos ameríndios da América Central e dos Andes tenham vivenciado, por um curto período de tempo, o que pode ser denominado “império de etnias”, como os Incas no Peru, e os Maias, Astecas e Olmecas na América Central e México.

Contudo, pelo menos no caso específico da leitura de Ramírez sobre os incas, não se tratava de um “império” caracterizado majoritariamente por sua natureza militar e tributária, e sim de culto imperial profundamente religioso e de integração de etnias por

---

<sup>151</sup> Esta é, no entanto, uma interpretação muito específica de como criar e manter estabilidade em áreas de dimensões continentais com vastas populações, além de refletir o pensamento europeu de uma época na qual os estados nacionais e o constitucionalismo ainda estão se consolidando, em contraste com formas mais antigas de organização política.

meio de reconhecimento místico das divindades étnicas e pelos vínculos de sangue e parentesco (RAMÍREZ, 2008). Autores como María Rostworowski, como já foi mencionado no capítulo 3 desta tese, afirmam categoricamente que o termo império é excessivamente eurocêntrico e que não serve para designar a organização política dos incas (ROSTWOROWSKI, 1988).

Para esta tese, entre outros objetivos, interessa comparar alguns dos conceitos de império de inspiração européia como referência teórica, ao *Tahuantinsuyu*, denominado “império” Inca, que por alguns poucos séculos dominou praticamente todo o território andino, salvo exceções como os Mapuche na região entre os atuais Chile e Argentina e tribos amazônicas fronteiriças a norte e a leste dos atuais Peru e Equador, onde atualmente estão a Colômbia, parte do Peru e o Brasil (FAVRE, 2004, cap.2 )<sup>152</sup>.

A recente tipologia elaborada por Kalypso Nicolaïdis e Dimitri Nicolaïdis afirma que é impossível para uma cultura distanciar-se de um passado imperial, independente de sua posição no império (como cultura dominante ou cultura dominada).

Segundo esses dois autores, existem três tipos básicos de império: *universalista*, que almeja uma maior homogeneidade entre os territórios e culturas agregados, em terras contínuas, no estilo da Roma Antiga; *multicultural*, que permite uma maior autonomia entre as culturas agregadas, no estilo do Império Otomano; e *modernos coloniais*, como empreendimento dos estados nacionais recém-formados na Europa dos séculos XV e XVI, abarcando terras longínquas (NICOLAÏDIS e NICOLAÏDIS, 2007)<sup>153</sup>.

Dentre esses modelos, o que possivelmente mais se aproximaria da descrição das estruturas fundamentais do *Tahuantinsuyu* dos Incas é o império multicultural, ainda que narrativas de vários autores como Murra (1984), Gibson (1948) e Favre (2004),

---

<sup>152</sup> Tais concepções de império serão, junto à idéia de estado nacional, também comparadas a outras formas de organização política menos extensas, denominadas nesta tese de grupos caçadores-coletores, tribos agricultoras em território fixo, e cacicados complexos. Estas denominações são inspiradas nos trabalhos de Fausto e Carneiro da Cunha (FAUSTO, 2004; CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

<sup>153</sup> Os autores mencionam apenas exemplos na Europa ou suas terras mais ou menos contínuas para ilustrar suas tipologias, mas o exercício de observar a pertinência das categorias em realidades ameríndias pode ser bastante fecundo.

expostos no capítulo 3 possam indicar uma tendência para o império natureza universalista<sup>154</sup>.

Os impérios ibéricos seriam exemplos concretos do último tipo de império descrito por Nicolaïdis e Nicolaïdis, o *império moderno colonial*, ao entrarem em contato com as culturas da América do Sul por contato colonial a partir dos séculos XV e XVI.

Ações colonizadoras e imperiais de estados nacionais ibéricos constituem individualidades históricas capazes de ilustrar uma das formas de comportamento dos estados nacionais europeus (que Max Weber denominou “capitalismo politicamente orientado”, praticado pelos ibéricos e contraposto ao “capitalismo economicamente orientado” empreendido pelos anglo-saxões – WEBER, 2004b, *Introdução*), mas uma vez que não são objetos desta tese, não serão aprofundados.

Ao descrever suas pesquisas sobre as culturas dos Andes antes e após a colonização espanhola, Ramírez se refere à organização política dos Incas como *estado*, e não como império, relativizando uma série de conclusões preliminares de estudos clássicos anteriores (PEASE, 1995; PORRAS BARRENCHEA, 1961). Ramírez as considera inadequadas para esclarecer sobre o que era de fato a individualidade histórica dos incas – descrito por esta autora como um culto estatal. O *Tahuantinsuyu* seria, portanto,

“caracterizado por um personagem central, como manifestação do divino fundador, que se deslocava por distintos centros de peregrinação nos quais ele, ou seus representantes, negociavam os termos de participação no ‘culto’. Essa imagem não corresponde à de uma organização altamente centralizada e onipotente, e sim uma entidade à qual os grupos étnicos se associavam ou subscreviam, em diferentes medidas, a um conjunto central de mandatos” (RAMÍREZ, 2008, p. 6, *tradução própria*).

A tese de Ramírez, ao longo de vários anos de trabalho, tem sistematicamente afirmado que o “império Inca” baseava-se mais em flexibilidade e compromisso do que em

---

<sup>154</sup> Outros tipos de organização política extra-européias consideradas imperiais pela literatura, como o império Mali na Costa ocidental africana, por exemplo, também não são considerados na tipologia dos autores.

conflitos armados ou velados, e que a interpretação do *Tahuantinsuyu* como organização eminentemente militar (apesar da origem guerreira da etnia Inca) é mais uma influência do imaginário europeu aplicado às realidades andinas do que uma narrativa mais próxima à realidade daquela individualidade histórica. Tal abordagem baseia-se mais em relatos históricos e arqueológicos de grupos étnicos submetidos pelos Incas<sup>155</sup>, cuja imagem dos incas como opressores pode legitimar a presença espanhola como algo melhor do que a realidade pré-colonial anterior (ver crítica de Gibson, em GIBSON, 1948), e menos nos grupos aliados e negociadores, que oferecem uma nova forma de se observar o *Tahuantinsuyu*.

Os incas nessa visão menos maniqueísta eram vistos como uma *etnia governante*, termo usado por Ramírez como sinônimo de *comunidade*. Por *etnia governante* entende-se *um grupo de pessoas cuja identidade se baseava na existência de um ancestral comum* (RAMÍREZ, 2008, p. 7). A comunidade, portanto, não se forma exclusivamente pela vontade, adesão voluntária, ou “por contrato” (no sentido grego antigo, ou europeu moderno e secular).

No caso andino, os termos de adesão estão nos laços biológicos, que podem tanto justificar a legitimidade como ação social por costume, ou mais ambiciosamente, associando a tipologia weberiana à tese de Ramírez, ações sociais racionais segundo valores *de parentesco*. Esta seria a crença que teria promovido a adesão de tantas etnias ao *Tahuantinsuyu*.

A estratégia dos incas era justamente não criar este tipo de dilema, pois os laços de pertencimento são de lealdade religiosa e familiar, e buscavam uniões matrimoniais crescentes com a meta de vincular todas as tribos e etnias ao sangue do *Sapa Inca*, ou “Imperador”, ou seja, ao sangue do Deus Sol.

Especialmente no que diz respeito à expansão dos incas dentro do que foi classificado pela literatura de inspiração européia como *império*, é importante notar as palavras de

---

<sup>155</sup> A versão da história por parte de grupos submetidos, que enfatiza o consentimento em obedecer como fruto da vontade dos subjugados, é também narrada por Manuela Carneiro da Cunha ao analisar a relação entre indígenas brasileiros e os portugueses, como será observado no capítulo 3 da presente tese.

Boas ao descrever o fenômeno da *difusão*. No caso dos incas, a difusão proposta por Boas pode ter sido conseqüência da expansão de um poder pretensamente hegemônico:

“No âmbito da cultura, pensamentos, instituições e atividades humanas podem espalhar-se de uma unidade social para outra. No momento em que dois grupos sociais entram em contato constante, seus traços culturais serão disseminados de um para o outro.” (BOAS, 1966, p. 251)

No que tange às diferenças entre estados e impérios, se um estado caracteriza-se, *latu sensu*, pelo monopólio legítimo dos meios de violência dentro de fronteiras rigidamente delimitadas, e um império caracteriza-se principalmente pela prática da *expansão*, ou mesmo da *difusão* preconizada por Boas, os dois conceitos podem ou não andar juntos.

O estado nacional, por vez, é um *formato* de origem européia, caracterizado por elementos como *povo* (sobreposto a população de média ou larga escala que formam uma “área de igualdade” afetiva nacional, formal ou racional-legal), *território* (delimitação de fronteiras terrestres, aéreas e aquáticas), *soberania* (poder supremo da coletividade sobre si mesma, em geral mediada por leis impessoais e sistemas de representação secular racional-legal, em função da escala populacional), *monopólio legítimo dos meios de violência* (armas e leis positivas), tributos, *regras racionais-legais de sucessão por representação* (conexão entre as vontades de governados e práticas dos governantes) e *identidade cultural* (que idealmente equivale à homogeneidade de uma identidade nacional).

Este formato do estado nacional pode ser exportado para outras culturas, onde será preenchido por conteúdos específicos fornecidos pelos novos cenários (espaço geográfico, dimensão populacional, cultura, formatos econômicos e tempo histórico). Os seus elementos históricos “inovadores”, derivados especificamente da trajetória histórica européia, são a noção de *nacionalidade* (porte populacional de média ou larga escala com tendência à homogeneidade lingüística e sentimento de pertencimento) e mecanismos *seculares* de perpetuação (representação política, arcabouço racional legal das leis positivas, das regras de sucessão, da tributação e do monopólio dos meios de violência).

Contudo, o modelo histórico de estado nacional racional-legal é uma das possíveis formas de organização política da humanidade, que caracteriza-se pela existência de populações agregadas por cultura partilhada (identidade de grupo por linguagem, valores e tecnologia), mas necessariamente com território fixo e divisão entre governantes e governados que aceitam este formato voluntariamente, por justificativas racionais-legais.

Se, segundo Tilly, estados nascem da guerra, a partir de 1490 os estados nacionais europeus consolidados passam a expandir-se em ações imperialistas. (TILLY, 1993, p. 163). Esta tese não procura responder à “dupla pergunta” fundamental de Tilly, que quer saber por que existe uma grande variedade de tipos de estados que prevaleceram na Europa ao longo do tempo desde 990 d. C., e por que os estados europeus eventualmente consolidaram-se em diferentes variedades do estado nacional (TILLY, 1993, p. 5).

Ao contrário, o intuito de análises conceituais é buscar elementos “invariáveis” ou denominadores comuns das diferentes formas de estado como individualidades históricas na Europa e em realidades culturalmente distintas desse tipo de estado, afim de verificar o alcance do conceito de legitimidade (independente de seus conteúdos justificativos).

Estado e império, sem adjetivos, podem ser portanto considerados categorias mais gerais, que podem ser adjetivadas para descrever individualidades históricas em culturas diferentes. O *Tahuantinsuyu* pode, *latu sensu*, ser categorizado tanto como estado quanto como império, ou especificamente, como estado imperial teocrático, cuja legitimidade está baseada na crença na superioridade dos governantes, e é, desta forma, compatível com o conceito de dominação, adequando-se às tipologias weberianas sobre relações de mando e obediência.

Os estados nacionais, embora nasçam com uma natureza diferente do império romano ocidental e em contraposição ao “império religioso” católico que pairava sobre as unidades feudais européias, pode ser categorizado como estado expansionista imperial em função de suas práticas de colonização. Dentre os objetos analisados, porém, a sociedade tupinambá em rede tribal não se encaixa em modelos de estado e império, e

tampouco de relações explícitas de dominação. São, portanto, um forte contraponto empírico a eles, principalmente pelo formato de rede cultural sem centro hegemônico.

### ***Considerações sobre o Tahuantinsuyu***

Partindo do pressuposto de que relações de poder e manutenção de governantes em posições de comando realizam-se tanto por meio do conflito (por ameaça de uso da força ou por seu uso efetivo, como é o caso das tiranias) quanto do consenso, os Incas eram uma etnia que se mantinha no poder utilizando tanto um quanto o outro.

Como foi descrito no capítulo 3 desta tese, uma parte significativa dos autores mais recentes que estudam a realidade dos Incas aponta para a força dos motivos para expansão e incorporação de territórios e populações serem também de caráter religioso e espiritual, com base em laços de parentesco e culto a antepassados (ROSTWOROWSKI, 1986, 1988; RAMIREZ, 1996, 2008; FAVRE, 2004;).

Susan Ramírez, ao buscar as principais motivações por trás da expansão inca, localiza uma forte conexão entre o sistema de crenças e a construção de um estado extenso multiétnico (RAMIREZ, 2008), o que permite associar a sua interpretação sobre o *Tahuantinsuyu* à pertinência do conceito de legitimidade no estudo de organizações políticas culturalmente diversas.

Arnold e Hastorf, por outro lado, narram da força da religião nas culturas andinas realçando o peso do simbolismo na ação bélica dos Incas. Segundo essas autoras, a ação militar não necessariamente rivalizaria com motivações de natureza religiosa (ARNOLD e HASTORF, 2009). As autoras apontam para o peso das questões espirituais, místicas e simbólicas nos movimentos militares dos incas, argumentando que a maioria das ações de guerra eram acompanhadas de simbolismos espirituais importantes<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> O livro de Arnold e Hastorf é especificamente sobre o papel das cabeças e dos crânios na cultura inca e nos grupos étnicos eu os antecederam e conviveram com eles no mundo andino. O livro explica longamente o papel dos crânios em rituais e dos cabelos de guerreiros utilizados como símbolos e troféus de guerra, e muitas vezes os cabelos das cabeças decepadas eram usados para confeccionar os *quipus*, que significam “nós” em quéchuá. Os *quipus* eram cordas feitas de diversos materiais, inclusive cabelos de

Duas questões merecem destaque: primeiramente, os Incas e as tribos incorporadas tendiam a acreditar que o poder da comunidade era resultado de uma relação vertical entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Muitos rituais eram realizados para garantir que a energia dos mortos trabalhasse a favor da comunidade, e não contra ela. O culto ao Deus Sol, portanto, seria um desdobramento em maiores dimensões desta lógica, agregando um maior número de pessoas em torno de um ancestral comum.

O segundo aspecto, mais complexo e de natureza bélica, é a crença de que era possível ampliar a energia do próprio grupo pela incorporação da energia de grupos rivais. Isso ocorria pela captura e morte de guerreiros de tais grupos externos, fortalecendo assim o poder da comunidade vencedora. Os Tupinambá, em seu complexo mecanismo de guerra e rituais antropofágicos, também acreditavam que a energia destrutiva de grupos rivais poderia ser neutralizada pelo ritual e o nome do inimigo, incorporado por seu captor, tinha um papel de “honra estamental” nas crenças desta cultura.

No que se refere aos Incas, isso explicaria, parcialmente, a ação de expansão do *Tahuantinsuyu* e a possível necessidade de batalhas e derramamento de sangue dos membros de grupos exteriores, como alternativa negativa à incorporação de novas tribos e etnias. Este seria também um argumento legitimador das atividades de guerra.

Definido por Max Weber como instituição que detém o monopólio legítimo dos meios de violência, o conceito de estado pode, em certos aspectos, ser aplicado à individualidade histórica do *Tahuantinsuyu*, pois havia de fato uma diferença entre os estratos armados da população e os camponeses, por exemplo. A família real Inca não monopolizava os meios de violência, mas os influenciava e fiscalizava. Pode-se, portanto, inferir que forjaram, dentro de uma “religião do estado”, discursos legitimadores que justificavam o uso das armas para fins institucionais.

A obediência das etnias que aderiam aos Incas era garantida por uma justificativa lógica e negociada, e não “automática” como nos sistemas tribais, por meio de valores que

---

inimigos mortos em guerras, onde nós eram dados e usados como instrumento de contagem decimal dos membros da sociedade sob a égide do poder dos incas (ARNOLD e HASTORF, 2009).

legitimavam uso da força física não de forma racional-legal, e sim de pertencimento espiritual e biológico ao *Tahuantinsuyu*.

Contudo, um dos aspectos fundamentais da dimensão racional-legal, como a existência de organização sistemática, registros escritos e controle da comunidade política podem ter paralelos com a realidade do *Tahuantinsuyu*, ainda que não na forma de cultura escrita e nem de recrutamento de corpo administrativo mediante critérios de nivelamento (WEBER, 1999b, Seção 2, p. 198). Os *quipus*, descritos no capítulo 3 desta tese, eram instrumentos de controle e registro que possivelmente continham uma linguagem muito mais profunda do que se imagina, ainda não decifrada pelas atuais pesquisas (URTON, 2002; 2003).

Nas categorias de Weber, observa-se que a relação de dominação tradicional pode basear-se em uma estrutura puramente patriarcal de administração (WEBER, 2006, p. 132) ou em uma estrutura estamental (WEBER, 2006, p. 132).

Os funcionários reais hierarquicamente subjugados ao inca, embora semelhantes à sociedade de corte européia, tampouco podem ser considerados uma burocracia, mas podem estar mais próximos, em vários aspectos, do tipo ideal de patrimonialismo patriarcal proposto por Weber :

“O patrimonialismo patriarcal é a dominação das massas por um indivíduo. Em regra, ele precisa de ‘funcionários’, como órgãos da dominação (...). O patrimonialismo patriarcal, desde que não se apóie em exércitos patrimoniais que se encontram no exterior, depende, em alto grau, da boa vontade dos súditos (...). contra as aspirações dos estamentos privilegiados , eventualmente perigosos para ele, o patriarcalismo serve-se das massas, que por toda parte são seus partidários indicados. Não o herói, mas o príncipe ‘bondoso’, é por toda parte o ideal glorificado na lenda das massas. Por isso, o patrimonialismo patriarcal tem que legitimar-se diante de si mesmo e dos súditos como protetor do bem-estar desses últimos. O ‘Estado providente’ é a lenda do patrimonialismo, que não brota da livre camaradagem baseada no juramento de fidelidade, mas sim de uma relação autoritária entre pai e filhos: o “pai do povo” é o ideal dos Estados patrimoniais (WEBER, 1999b, Seção 4, p. 321)

É possível, até certo ponto e em certos aspectos, utilizar esta descrição de Weber para analisar o *Tahuantinsuyu*, pois a figura do Deus Sol diretamente relacionada ao *Sapa Inca*, que provê de forma sobrenatural as necessidades materiais no mundo dos vivos, pode ter conotações patriarcais.

A intenção de construir um patrimonialismo patriarcal por parte dos incas poderia até existir, e alguns elementos poderiam também estar presentes principalmente na relação entre *El Cuzco* e os quadros administrativos reais, mas os chefes locais e as etnias não se enquadram na categoria de “massa” subordinada.

A identidade étnica de vários grupos andinos, inclusive de origem aimará, e não quéchua, disputaria fortemente com a transformação dos membros do império em uma massa homogênea (ainda hoje há forte contraste entre as etnias quéchua e aimará – ver Apêndice III da presente tese). A identidade com os antepassados que partilhavam os templos de culto ao sol permaceu forte, e a presença dos chefes locais e caciques não foi eliminada.

Possivelmente, a maior diferença entre os valores do *Tahuantinsuyu* e comunidades unificadas por valores racionais-legais é a existência de uma megalinhagem sangüínea com um único centro de referência, e não a adesão pela suficiência da vontade, ou exclusivamente “contratual”. A vontade de aderir está presente, era elemento necessário para as negociações, mas não pode ser considerada suficiente para explicar a legitimidade do *Tahuantinsuyu*.

A formação de um povo unificado pela mesma origem, tanto espiritual quanto sangüínea, portanto, era a principal estratégia imperial dos incas. A conquista de hegemonia ocorreu por vias militares, mas as sucessivas expansões que buscavam unificação, apesar da presença dos elementos coercitivos, eram geralmente negociadas com as etnias por meio da partilha de valores místico e familiares.

As tribos e os cacicados que não aderiram a esse formato político eram considerados insubordinados e resistiram ao *Tahuantinsuyu* pela força, como foi o caso dos cacicados Araucanianos ao sul do rio Maule (Mapuche) e das tribos amazônicas a leste dos Andes.

Contudo, tanto as narrativas detalhada de conflitos nas localidades de resistência étnica local dos Mapuche no sul andino<sup>157</sup>, quanto estudos contemporâneos que comparam o *Tahuantinsuyu* e o império romano, mostram exemplos concretos de demarcação de fronteiras e estruturas de integração e comando centralizado por parte dos Incas, que podem ser materialmente comparados ao que existia na Europa (em alguns casos de arquitetura, estradas e pontes, havia estruturas inclusive superiores às do império romano<sup>158</sup>).

Para Renfrew e Bahn, estados também caracterizam-se por sistemas de defesas de fronteira e sistemas de estradas. Nesses dois critérios, o incário adequa-se perfeitamente. No que tange às defesas, Favre afirma que

“a vocação imperialista dos incas originou-se do sucesso que obtiveram nas guerras que lhes foram largamente impostas pelas populações circundantes” (FAVRE, 2004, p. 25).

Após a formação do *Tahuantinsuyu*, a posição dos incas passou a ser mais de ataque do que propriamente da necessidade de defender-se, mas a defesa nunca deixou de ser importante. E neste sentido, também, o exemplo dos Incas confirma, de certa forma, a proposição de Tilly de que estados nascem da guerra, e vice-versa:

“A inesperada vitória de Pachacuti sobre os [Hanan] Chanca rompera o precário equilíbrio político dos Andes. De um lado, essa vitória colocara Cuzco em posição hegemônica. De outro lado, porém, devia também cristalizar contra tal hegemonia a hostilidade das etnias vizinhas que se julgavam ameaçadas e cujas sucessivas derrotas só poderiam ampliar cada vez mais o poder cuzquenho” (FAVRE, 2004, p. 25).

Um último aspecto da definição de estados de Renfrew e Bahn era a arquitetura feita de palácios, templos e outras construções públicas. Segundo eles, a cidade tem um papel

---

<sup>157</sup> Ver CIEZA DE LÉON, 1945, Parte I, cap. 89.

<sup>158</sup> Ver MACCORMACK, 2007, pp. 209-211.

importante, geralmente abrigando não menos do que cinco mil habitantes no caso dos estados antigos. Nessa categoria, enquadram-se, segundo os autores, todas as civilizações antigas na Mesopotâmia, no Peru, no Oriente Médio, na Índia, na China e em Roma, e atualmente, todos os estados modernos (RENFREW e BAHN, 2004, pp. 179-180). Os Incas, mencionados como exemplo no Peru, estariam certamente nesta categoria.

Desta forma, dentro de tipologias gerais de estado, o *Tahuantinsuyu* pode ser exemplo de vários aspectos, mas não necessariamente de outros – especificamente, diferencia-se como individualidade histórica no que se refere às motivações de mando e obediência e à esfera dos valores. Materialmente, existia território fixo, tributação (ainda que por força de trabalho e não por cessão de bens, em moeda ou espécie) e hegemonia (não necessariamente monopólio) relativa aos meios de violência, pela força militar dos “exércitos” dos Incas.

Institucionalmente, também existiam regras de sucessão e quadro (ou segmento) administrativo. Embora não existisse cultura escrita, havia registros e controle documental pelo uso dos *quipus*. Em termos de crenças e valores, porém, o vínculo entre os membros era mais visceral do que exigem sociedades “por contrato”, que são fruto da adesão pela vontade.

Os vínculos entre o Cuzco e a população eram profundos, porque eram biológicos, além de haver uma conseqüente dimensão espiritual que justificava as relações entre governante e governados.

A negociação com chefes locais e os acordos matrimoniais promoviam laços entre todos os membros do incário, de forma “inquestionável” pelos valores daquela sociedade, porque era uma condição dada de existência material (biológica, por meio do sangue e dos antepassados, mortos que tinham poder sobre os vivos) e não construída de forma abstrata (ou racional-legal). Nesse aspecto do parentesco que determina os laços sociais, o *Tahuantinsuyu*, por mais que fosse uma sociedade com estado, assemelha-se à lógica de vínculos sociais das sociedades tribais ou primitivas.

## ***Sociedades sem estado, a idéia racional-legal de república e a sociedade tupinambá***

Em outras regiões da América do Sul, porém, são encontrados formatos diferentes de organização política, que se apresentavam das mais variadas formas. Nas áreas que atualmente correspondem ao território do Brasil, por exemplo, havia diferentes etnias e agrupamentos sociais em seus formatos pré-colombianos com outras formas de organização coletiva. O capítulo 4 descreveu as realidades dessas regiões, com o intuito de desenvolver uma comparação por contraste tanto em relação ao modelo de estado nacional europeu, quanto em relação ao *Tahuantinsuyu*.

Segundo Clastres, as sociedades sem estado geralmente eram analisadas exclusivamente por relações de parentesco, sem muita ênfase aos valores por trás de suas organizações propriamente políticas. Tais sociedades caracterizam-se também pela inexistência de uma esfera política de comando, onde os meios militares se concentram, respaldam e efetivam decisões públicas tomadas pelos governantes.

Assim, inadequadamente, se apenas o critério de parentesco prevalecesse, o *Tahuantinsuyu* poderia também ser considerado uma sociedade sem estado, já que todos os membros, de um jeito ou de outro, eram parentes diretos ou indiretos do Cuzco.

A relação contínua de mando e obediência, que implica a existência legítima de governantes com poder coercitivo e governados que aceitam esta ordem, está presente tanto na cultura ameríndia dos Incas quanto no pensamento europeu de Hobbes, por exemplo, mas não procede no modelo racional-legal de Rousseau e tampouco em sociedades tribais como a Tupinambá.

Isso não impede, porém, que o conceito de legitimidade possa ser usado em sociedades que não tenham relações explícitas de dominação, desde que seja possível verificar alguma hierarquia de valores que respalde a condução da sociedade e permita certos tipos de liderança, como o hipotético Grande Legislador rousseauiano, ou os xamãs e chefes de sociedades tribais.

Valores de doação individual da vida privada do governante em nome da coletividade, que deve inclusive ser desprovido de bens materiais para ser respeitado, podem ser verificado no critério de generosidade dos chefes Tupinambá descritos por Fausto (FAUSTO, 1992, p. 345). Tais chefes permitem que seus bens sejam periodicamente pilhados pelos membros da tribo e dedicam boa parte de seu tempo para confeccionar artefatos para os demais indivíduos, que legitimamente pilham esses bens posteriormente, como forma de testar e constatar a generosidade do chefe.

### ***Elementos comuns entre a racional-legalidade européia, o Tahuantinsuyu e sociedades tribais tupinambás***

Se uma sociedade ou um grupo social sobrevive politicamente, ou seja, adquire sua estabilidade e de sua capacidade de perdurar no tempo e no espaço por meio da perpetuação biológica e cultural de sua população (e em muitos casos, também de seu território), quando estruturas de estados surgem, geralmente justificam suas existências fundados no argumento de que são os únicos capazes de garantir a sobrevivência da sociedade de forma pacífica e duradoura.

Assim, os governados das sociedades conduzidas por estados como monopólio do poder coercitivo obedecem-no e aceitam-no pelo sentimento de garantia de sobrevivência, além do pertencimento ao grupo, do reconhecimento mútuo de laços entre os membros<sup>159</sup>, e do reconhecimento desta identidade por atores externos (que é, inclusive, um dos critérios das teorias políticas modernas para se definir legitimidade – reconhecimento mútuo entre soberanias).

Em populações de larga escala, as dificuldades para se efetivar ideais de pertencimento individual são maiores do que em contextos tribais. Estados com poder coercitivo e impérios são, portanto, comparados por contraste a tribos, com o intuito de analisar como as organizações políticas sobrevivem em diferentes tamanhos populacionais e

---

<sup>159</sup> Estes são, também critérios definidores de etnia, embora de forma mais específica. Ver CARNEIRO DA CUNHA, 1986, pp. 113-118, e CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978.

territoriais, e até que ponto o governante ou chefe atua e detém sua posição apenas no plano imaterial dos valores, ou transforma-se em monopólio do poder coercitivo.

No caso da região andina, havia muitas etnias na forma de cacicado, especialmente ao norte, além de tribos agricultoras e de pastoreio. Quando os incas instituíram-se como referência militar e política, e fundaram o *Tahuantinsuyu* por meio de acordo com chefes locais e caciques. Havia também várias etnias e vários idiomas que não deixaram de existir, mesmo na presença do império inca nos Andes.

Os cacicados, familiarizados com as práticas de “confederações” (alianças políticas de aglomerados de maior porte demográfico, proporcionalmente maiores, mas assemelhados aos conselhos de chefes no nível das aldeias tribais), usavam a mesma lógica federativa e negociavam o poder com *El Cuzco*. Contudo, a grande diferença é que tal prática diferencia-se das redes de tribos da cultura Tupinambá, que não possuíam um “centro nevrálgico” de poder (FAUSTO, 2005).

A idéia de coletividade agregada por sentimentos de *pertencimento* e por práticas de *reconhecimento* é um universal em todas as culturas, e além de existir como ideal de nação nos estados europeus, estava presente também dentre os Incas e os Tupinambá. Contudo, o tipo de pertencimento e reconhecimento varia de acordo com a região e a época de cada grupo social como individualidade histórica.

Como o termo *território* está em geral vinculado à noção de propriedade nas culturas européias, e em outras culturas como a Inca, existe uma idéia de pertencimento e arbítrio do “imperador” sobre a terra – inclusive, e em certo sentido, principalmente, dos *Sapa Incas* mortos - algumas observações de Marx e Engels sobre sociedades diferentes da européia podem ser relevantes no que se refere a relação entre sociedade e os recursos materiais do solo.

Ainda que não tenham desenvolvido teorias e abstrações conceituais mais elaboradas sobre as Américas (exceto sobre questões sobre colonização<sup>160</sup>), Marx e Engels

---

<sup>160</sup> Edward Said, em *Orientalism*, contribuiu para fundar e influenciar bastante a corrente de pensamento teórico político pós-moderno do pós-colonialismo (FANON, 1963; SAID, 1978; SPIVAK, 1988, 1990), com base, entre outros elementos, nos critérios marxistas de modo de produção asiático. A idéia principal

caracterizam o “modo de produção asiático” como algo que pode ser aplicada a outras culturas (a Rússia, por exemplo, era considerada “semi-asiática” por eles), e Mariátegui chegou a mencionar uma idéia de “comunismo incaico” em seus manuscritos (MARIÁTEGUI, 1982)<sup>161</sup>.

Descartadas as implicações eurocêntricas e evolucionistas sobre “estagnação” e “atraso” que Marx e Engels mencionam, segundo Bottomore, suas análises dizem que

“a ausência de propriedade privada, notadamente da propriedade privada da terra, nas sociedades asiáticas, era a causa básica da estagnação social, (...) porque a propriedade da terra e a organização das atividades agrícolas continuavam nas mãos do Estado, que era o verdadeiro proprietário da terra. A natureza estática da sociedade asiática apoiava-se igualmente na consistência da velha comunidade de aldeia que, combinando agricultura e artesanato, era economicamente auto-suficiente. Tais comunidades eram, por motivos geográficos e climáticos, dependentes da irrigação, que por sua vez, exigia um aparelho administrativo centralizado para coordenar e desenvolver obras hidráulicas de grande escala. O despotismo e a estagnação explicavam-se, dessa forma, pelo papel dominante do Estado no que diz respeito às obras públicas e pela auto-suficiência e isolamento das comunidades aldeãs” (BOTTOMORE, 1988, pp. 348-349).

Embora não faça sentido sobrepor uma descrição sobre sociedades asiáticas, interpretadas à luz do pensamento ocidental condicionado por sua própria história, é possível localizar algumas generalidades mencionadas na descrição de Bottomore no que se refere a sociedades com estado e a sociedades tribais na América do Sul. No que tange ao caso particular dos Incas, por exemplo, o fato da propriedade da terra ser de exclusividade de *El Cuzco*, e mais do que do Cuzco vivo, dos imperadores anteriores

---

de Said (muito criticada pelo excesso de generalização) é que o termo “oriental” ou “orientalismo” é uma universalização ideológica européia que incorpora toda a diversidade de outras culturas e economias em um único “outro” homogêneo (SAID, 1978).

<sup>161</sup> Em *Contribuição à crítica da economia política* (MARX, 2007), Marx menciona o modo de produção asiático como uma das etapas no desenvolvimento econômico das sociedades. Engels não faça referência a ele em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (BOTTOMORE, 1988, p. 349).

que já morreram, é uma das justificativas de expansão territorial e agregação de outras populações e etnias.

Quanto aos Tupinambá, no que diz respeito à relação entre a autonomia das aldeias e a propriedade, verifica-se, pelo menos em tese, que a propriedade está em função dos sentimentos humanos, e serve, por exemplo, para testar a generosidade do chefe.

### ***Situações de guerra e meios de violência física***

Segundo Turney-High (TURNERY-HIGH, 1991), a forma de se diferenciar sociedades civilizadas de sociedades primitivas é mais precisa quando se diferencia guerras tecnológicas de guerras primitivas, e segundo este autor, isto se faz pela observação do tipo de organização social. Turney-High diferencia o guerreiro do soldado, e o exército disciplinado de sociedades com estado (segmento treinado e exclusivamente militar) da guerra primitiva de sociedades sem estado (circunstancial, sem planejamento e sem função militar exclusiva).

Jared Diamond, ao avaliar por que os espanhóis venceram os incas em Cajamarca, apesar do número de soldados andinos ter sido muito maior do que o dos espanhóis, aponta para as doenças, a tecnologia marítima e as tecnologias de guerra européias, em especial cavalos, armas, escudos e capacetes de metal (muito mais resistentes do que as proteções de tecido e novelo dos incas), além das armas de fogo (mesmo que os espanhóis fossem ainda inábeis com esse tipo de tecnologia, além de possuírem poucas unidades).

Mas principalmente, a logística que estados europeus centralizados possuíam em situações de guerra era inquestionável, e um dos aspectos mais importantes para este desenvolvimento era a existência de cultura escrita (DIAMOND, 2003, p. 80).

Interessa para esta tese, contudo, observar as motivações humanas para o uso dos meios de violência. Enquanto para os Incas a violência era utilizada como defesa e posteriormente (dentro do pensamento de Ramírez) como último recurso de coerção

para adesão ao *Tahuantinsuyu*, para os Tupinambá era algo que fazia sentido para a existência social da tribo, e também para o senso de identidade de guerreiros e chefes.

Embora tanto os Incas quanto os Tupinambá considerassem o mundo dos vivos e o mundo dos mortos dentro da mesma esfera, ou seja, não eram mundos separados, e sim integrados, para os Tupinambá, segundo Fernandes, “a guerra era uma esfera de comunicação com o sagrado” (FERNANDES, 2006, p. 404).

Assim, o sentido “ritual” de destruição dos corpos de inimigos era tanto uma forma de estabelecer vínculos sociais dentre os membros da aldeia e da tribo Tupinambá, como uma forma de harmonizar o mundo dos vivos e dos mortos (e aparentemente não havia esta divisão explícita no imaginário Tupinambá). A guerra, portanto, não era algo a ser eliminado ou evitado. Fazia parte da própria razão de ser da cultura e, dentro do pensamento de Fernandes, constituía um importante meio de sobrevivência da sociedade como tal (FERNANDES, 2006; FAUSTO, 1992; CLASTRES, 2007, capítulos 1, 2, 10 e 11).

No caso dos estados racionais-legais, porém, a destruição de corpos humanos é sempre considerada uma violência, e a justificativa para isso só poderia existir quando dizia respeito à preservação da vida de membros ameaçados, ou de suas liberdades, ou ambos.

Os membros da sociedade nacional são preservados, salvaguardados e defendidos da morte violenta que vem de ataques externos na própria lógica do monopólio dos meios de violência, além dos ataques da guerra civil, interna, de uns contra os outros em seu próprio local de subsistência. Autores como Maquiavel, Hobbes e Weber, bem como os modelos empíricos de estados históricos, situam-se nesta linha de justificativa.

Em Rousseau, porém, o modelo de novo contrato social defende a plena realização da liberdade através de leis estabelecidas pela manifestação da vontade geral, e o uso dos meios de violência não é o centro que caracteriza a organização política, praticamente não fazendo sentido diante da razão que prevalece pelo uso da palavra.

Assim, o monopólio dos meios de violência verificado em estados que dividem governantes e governados, utiliza a violência de forma sistemática e coercitiva com o discurso de manter a sociedade agregada, e capaz de fornecer bens para manter os governantes e seus quadros administrativos. Esta idéia, portanto, confirma a tese de Tilly de que estados nascem e vivem da guerra.

Por que os seres humanos entram em guerra? A resposta de Turney-High é que a guerra é um padrão de comportamento institucionalizado em praticamente todas as culturas, e que não existe motivação única para explicá-la, mas que em geral, é possivelmente a forma mais eficaz de se liberar tensões e frustrações com as limitações da vida.

Uma vez que liberar essas tensões sobre membros do próprio grupo social é intolerável na maioria das culturas, a guerra contra membros externos, ou o “outro”. Segundo este autor, lutas pessoais são comuns em sociedades pouco populosas e com “vínculos mais soltos”, mas em geral, uma vez que as sociedades buscam manter-se coesas para sobreviver no tempo, a tendência é dirigir a agressividade para grupos externos (TURNERY-HIGH, 1991, p. 141).

Se para Turney-High a agressividade é um universal da condição humana, Fernandes, por outro lado, em sua abordagem funcionalista, discorda desta explicação (FERNANDES, 2006, *Introdução*). A guerra seria em si um fato social, algo inerente a certas sociedades, e não à agressividade universal de seres humanos. A causa primordial das situações de guerra seria o tipo de acordo coletivo que determinados grupos fazem em função de suas culturas (FERNANDES, 2006, pp. 27-28).

Segundo Clastres, as sociedades primitivas caracterizam-se pela inexistência de estado, ou seja, são os grupos sociais que não possuem uma instância política especializada e separada das demais esferas da sociedade (CLASTRES, 1994, cap. 1).

Se na maior parte do imaginário de origem européia é impossível pensar chefia e poder coercitivo separadamente, uma vez que o monopólio dos meios de violência estão sobrepostos na mesma instituição que decide os rumos da sociedade, nas sociedades primitivas, definidas justamente como “sociedades sem estado”, a chefia diz respeito ao

reconhecimento de uma pessoa que relembra, esclarece e reafirma os valores mais elevados daquele grupo cultural, usando as palavras como instrumento, e não as armas.

No que tange às armas, elas seriam originalmente, segundo Clastres e Fernandes, tecnologias de caça, que sutilmente enveredam para o mundo da guerra e gradualmente transformam caçadores em guerreiros (CLASTRES, 1994, p. 143; Fernandes, 1989, p. 98). Este processo é denominado por Clastres de “assimilação sutil” (CLASTRES, 1994, p. 144), e a partir dele, pode-se verificar que guerreiros, como portadores de armas, possuem os meios para exercer poder político sobre a comunidade em benefício próprio (CLASTRES, 1994, p. 144).

Segundo este raciocínio de Clastres, portanto, a guerra é uma herança de comportamento agressivo que vem das atividades de caça, originada na necessidade de sobrevivência física.

Ao citar o pesquisador Leroi-Gourhan, Clastres afirma que “de forma prosaica, a guerra é a caça de seres humanos” (CLASTRES citando LEROI-GOURHAN, 1994, p. 144). Mas se a finalidade da caça é adquirir alimentos, os meios para tal atividade são agressivos não como causa da ação, mas como restrição inevitável dos escassos meios materiais.

Os meios agressivos de aquisição de alimentos, ademais, não são exclusivos dos seres humanos, pois também ocorre, ainda que em grande maioria sem instrumentos tecnológicos, na luta por alimentos dentre animais (e inclusive plantas. O abate do corpo de outro ser vivo para fins alimentares, segundo Clastres, não tem motivação agressiva ou subjetiva, ainda que ocorra por meio de ações “destrutivas”).

A caça não tem natureza agressiva nos argumentos de Clastres, e a agressividade, portanto, é algo exclusivo da guerra. Se a guerra, por vez, é pura agressividade e não está fundamentada em saciar apetites biológicos de sobrevivência, aí está a diferença que permite comparações entre as duas atividades (CLASTRES, 1994, p. 145).

O que legitimaria, então, a atividade de guerra? A associação entre esses dois fenômenos pode ser encontrada principalmente nos valores que fundamentam e

justificam as ações. Os valores que podem justificar ações bélicas entre seres humanos a ponto de serem aceitas ou não formam a dimensão das crenças sobre esse assunto nos membros das sociedades, e integram, em grande parte, a base da legitimidade de suas organizações políticas.

No caso dos estados racionais-legais com monopólio legítimo dos meios de violência (como é o modelo hobbesiano, por exemplo), a atividade bélica como consequência para domar e impedir a capacidade destrutiva das paixões humanas é a causa que leva ao pacto social e à criação do Leviatã como autoridade suprema, na forma de estado absoluto. A partir da criação da sociedade civil, a atividade bélica só é legítima quando empreendida pelo estado para defender a vida e os bens dos membros da sociedade contra ataques externos e contra o descontrole das paixões naturais dentre os membros.

Já no caso de estados civis baseados principalmente nas leis e nas palavras, como propõe o modelo de Rousseau, as armas podem ser usadas para defender a vida e os bens dos membros da sociedade, mas nunca na iniciativa de matar ou escravizar outros seres humanos.

No que tange às sociedades indígenas analisadas, a legitimidade pode ser associada à guerra e à coerção pela crença na ligação entre todos os membros da sociedade pelo sangue ancestral que coordenava as forças da natureza, e caso alguém fosse contra os valores e rituais do incário, poderia ser legitimamente punido. Segundo Ramírez, porém, o *Tahuantinsuyu* foi principalmente construído por negociações e incorporações, sendo a questão bélica, além de mais “natural” dentre as culturas ameríndias da época, uma manifestação de honra e favorecimento espiritual aos guerreiros que poderiam vir a se tornar chefes.

No caso dos Tupinambá, por vez, o termo *legitimidade* só pode ser usado em um sentido que transcende a idéia de poder social e dominação intra-tribal, ou de mando e obediência em cenários externos à maloca, dizendo respeito especificamente a valores que orientam a sociedade e são reafirmados por figuras de chefia. Desta forma, se a guerra e a antropofagia de inimigos são consideradas práticas valorativas que dialogam com o sagrado, a legitimidade no contexto tupinambá não é incompatível com a atividade de guerra.

O fato de não haver sobreposição entre chefia e detenção dos meios de violência dentre os Tupinambá faz com que a legitimidade seja associada exclusivamente ao reconhecimento de determinados valores e à aceitação de guias, mas não de obediência no sentido de submissão à coerção, direito de mando e dever de obediência, ou criação de hierarquia política entre indivíduos (embora existisse hierarquia no sentido geracional, intra-maloca, mas não havia “hierarquia contratual” em cenários externos à maloca).

Desta forma, na leitura de Clastres, a guerra em sociedades primitivas é parte integrante do todo social (CLASTRES, 1994, p. 149; p. 158). Citando teorias generalizadoras de Lévi-Strauss sobre os ameríndios, Clastres afirma que a própria violência nas sociedades primitivas não constitui uma esfera autônoma, e que na visão de Lévi-Strauss, a relação entre guerra e sociedade está muito mais vinculada a trocas e comércio. Assim, supõem-se que há sempre guerra iminente nessas relações, e se forem resolvidas pacificamente ou não, são encaradas mais ou menos com a mesma naturalidade:

“As relações entre comunidades em sociedades primitivas são primeiramente comerciais, e dependendo do sucesso ou fracasso de tais empreendimentos, haverá paz ou guerra entre tribos. Não apenas a guerra e o comércio devem ser pensados de forma conjunta, como o comércio tem prioridade sobre a guerra, um tipo de prioridade ontológica que tem seu lugar no próprio coração do ser social” (CLASTRES, 1994, p, 150, *tradução própria*)

Clastres também critica a abordagem hobbesiana que exclui sociedades primitivas ou selvagens da própria concepção de sociedade, pois para ele, guerra e sociedade são incompatíveis, enquanto para Clastres, é a própria função e o sentido da guerra que definem sociedades essencialmente. Esta seria, também, a postura de Fernandes (FERNANDES, 2006, *Introdução*).

Clastres conclui que a guerra não é uma especificidade biológica, eliminando assim as analogias da guerra com a caça e a luta por alimentos (situação de vida que humanos

partilham com todo o mundo vivo, especialmente o animal<sup>162</sup>). E se a guerra é fruto da agressividade, e é também inerentemente social e humana, ela tampouco está em função de trocas, sendo uma exceção ao comércio e às negociações pacíficas.

Nas sociedades primitivas, o estado de guerra é permanente porque ele define o próprio ser dessas sociedades. A “guerra externa” teria assim uma função conservadora de afirmação de identidade, e esta seria a dimensão essencialmente política da guerra, que no fundo, a legitima, pois reafirma cada comunidade em sua respectiva particularidade e diferença (CLASTRES, 1994, p. 163).

Desta maneira, para Clastres, a lógica das sociedades primitivas, diferentemente da sociedade Inca e dos modelos de estado racional-legal, seria uma *lógica centrífuga*, de separação em vários pequenos centros sociais (CLASTRES, 1994, p. 164). Tal lógica centrífuga serviria para manter a independência política de cada comunidade em si mesma.

Esta lógica da multiplicidade enfrenta a força contrária da lógica de unidade, que seria *centrípeta* e forja sociedades centralizadas com clara divisão entre governantes e súditos (CLASTRES, 1994, p. 165). Se o estado traz em si uma divisão social que separa a sociedade de um órgão específico de poder político, ela a divide entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem. Nessa estrutura que separa governantes de governados, a sociedade, nos argumentos de Clastres, não seria uma totalidade, um “nós” indiscriminado.

Para que uma sociedade politicamente mais homogênea, sem divisões internas profundas exista, é necessária a figura do inimigo externo para dar a referência de “outro” ao grupo. Este tipo de sociedade, por vez, não pode alcançar níveis demográficos muito elevados, uma vez que fundamenta-se em dispersão e não em adensamento ou concentração, e por isso, tendem à atomização.

---

<sup>162</sup> Clastres, no entanto, não aprofunda outra semelhança entre seres humanos e animais, que é a disputa por fêmeas, a não ser para criticar a questão da troca em Lévi-Strauss.

Nesse sentido, é possível ressaltar algumas questões importantes nos objetos observados nesta tese. A lógica expansionista não precisa ser, necessariamente, uma lógica imperial centralizada, e tampouco uma lógica de poder e dominação. Embora a expansão inca siga este modelo, as migrações da cultura Tupi, onde se situam os tupinambás, pode ser considerada expansionista, mas no sentido centrífugo, como aponta Clastres.

Além disso, tanto os modelos de estado nacional quanto o *Tahuantinsuyu*, apesar de dividirem a sociedade em governantes e governados, buscam forjar crenças de unidade no imaginário de todos os membros. No caso de estados nacionais, é a legitimidade racional-legal que justifica o monopólio dos meios de violência pela idéia de contrato e adesão voluntária, atribuindo aos governantes um *status* de representantes do povo. E o *Tahuantinsuyu*, em sua natureza expansionista, também buscava uma lógica de unidade por parentesco e culto a antepassados comuns em sua estratégia de simultânea expansão e unificação.

O modelo republicano de Rousseau, por vez, busca autonomia e a maior homogeneidade política possível do grupo, mas não é dispersivo como as sociedades tribais centrífugas descritas por Clastres ao pesquisar ameríndios da América do Sul. Além disso, o modelo de Rousseau tem natureza essencialmente assembleísta, o que o difere bastante da interpretação que Clastres faz das sociedades primitivas.

### ***Semelhanças entre as organizações políticas analisadas: gerenciamento de diferenças***

Embora dentro do pensamento político realista da Europa continental Maquiavel já mencionasse a questão das diferenças (tanto do ponto de vista cultural, especialmente lingüístico, quanto de disputas entre estratos econômicos) como elemento relevante para o estudo de instituições políticas de governos civis europeus (MAQUIAVEL, 1996, cap. IX), o estudo da história de formatos políticos ameríndios que deixaram de existir após a colonização podem contribuir para se observar as limitações da concepção racional-legal de indivíduo.

De acordo com tal concepção, os processos de socialização pressupõem que as sociedades só se formam por agregação voluntária (racional e contratual) e que têm o intuito de evitar a guerra entre indivíduos universalmente iguais, sem considerar diferenças valorativas e materiais de outras culturas.

Se apenas a idéia de “capacidade de gerenciamento das diferenças” for recortada como aspecto a ser discutido, porém, pode-se observar que este é um fenômeno político comum tanto na figura de um possível “bom governante” dentro de um estado representativo europeu, quanto do ideal de *Sapa Inca* no *Tahuantinsuyu*, quanto no que se espera de chefes e xamãs Tupinambá (que não eram governantes, mas guias ou referências de liderança que colaboravam para a paz interna do grupo, por buscar conciliar as diferenças através de conselhos e discursos públicos – CLASTRES, 2003).

Para Maquiavel, portanto, a tarefa de gerenciamento de interesses em conflito dos grupos governados é precisamente o que mede a “competência” de governantes (MAQUIAVEL, 1996), e isto pode ser ampliado também para as posições de chefia em sociedades sem estado, guardadas as diferenças de escala populacional entre tribos, sociedades nacionais e impérios.

As regras que regem as sociedades também podem medir esta qualidade, sem que haja, necessariamente, divisão entre governantes e governados e relações de poder e dominação (CLASTRES, 2003), desde que as sociedades sejam de pequeno porte (CLASTRES, 2003; ROUSSEAU, 1996b). Guardadas as devidas diferenças de cenário, tal fenômeno pode, de fato, ser encontrado dentre as sociedades tribais e estados/impérios na América do sul.

### ***Coletividade, Pertencimento e Reconhecimento***

Conceitualmente, a homogeneidade da comunidade política contida no estado nacional é fundamental para sua estabilidade. Contudo, ela é, no máximo, capaz de criar o ideal

de estado-nação nos estados nacionais (TILLY, 1993), mas difere da realidade plural da grande maioria dos estados nacionais europeus.

Tal ideal de homogeneidade difere também do modelo de alianças do *Tahuantinsuyu* e das redes tribais dos Tupinambá, tanto em termos de formato quanto em termos de valores. Os Incas tentaram criar uma homogeneidade valorativa e uma base comum biológica (não necessariamente lingüística) a ser partilhada pelas diferentes tribos e culturas dos Andes, havendo, portanto, um laço comum de pertencimento que co-existia em meio às diferenças dos associados/agregados ao *Tahuantinsuyu*.

No caso dos Tupinambá, a antropofagia incorporava o inimigo ao guerreiro e promovia um vínculo, ou unidade, entre diferentes e harmonizava o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, afirmando vencedores e vencidos como forma de fortalecer a identidade da tribo do vencedor e um senso de justiça diante de ditames espirituais específicos.

Uma vez que as formas de organização das coletividades podem variar bastante quanto aos seus mecanismos e princípios, por meio da análise comparativa é possível observar que diferentes realidades na América do sul, tanto antes quanto após o contato com culturas européias, podem contribuir para a compreensão teórica dos modelos políticos e de organização social, ainda que sejam elaborados pelo pensamento de origem européia. Tal conhecimento deve ser amparado em individualidades históricas, mais do que em generalizações apriorísticas, para se verificar a pertinência e o alcance de certos conceitos como potenciais instrumentos analíticos com pretensões universais.

Max Weber afirma em várias de suas obras que a estabilidade política de muitas sociedades se constrói pela relação de mando e obediência, e embora tenha estudado uma multiplicidade de culturas ao oriente da Europa, não propunha necessariamente a existência de pluralidades culturais como meta de vida coletiva, e sim como realidades da vida social, considerados pontos de partida para análise, e que, ao descrever determinadas realidades, podem ou não ser alterá-las depois.

Alguns exemplos, no caso dos Incas, são os vínculos que mantinham a coletividade coesa, centralizados na figura das divindades, principalmente *Inti*, a divindade solar,

manifestada tanto na figura central do *Sapa Inca*, quanto outras forças da natureza e antepassados importantes.

Os centros urbanos de peregrinação (entre eles a atual cidade de Cuzco, que existiam principalmente em função da união entre cultos familiares locais e o culto ao Deus Sol), que com a visita itinerante do *Sapa Inca* se sobrepunham ao centro ou umbigo do mundo (RAMÍREZ, 2005, cap. 1), contribuía para o fortalecimento dos laços que uniam os membros do *Tahuantinsuyu* ao centro espiritual do império, além de reafirmarem o parentesco entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O sangue partilhado entre as famílias de caciques, seus seguidores e os parentes do *Sapa Inca* idealmente promovia um sentido de identidade e pertencimento reconhecido por todos os membros do *Tahuantinsuyu*.

No caso dos Tupinambá, os rituais de sacrifício do inimigo em praça pública periodicamente reafirmavam a identidade de cada tribo e harmonizavam os mundos material e espiritual. O sacrifício do “outro significativo” unia todos os membros da tribo pelo derramamento do seu sangue, e contribuía para fortalecer o reconhecimento de membros guerreiros, sem, contudo, haver uma centralização na figura de um chefe.

O inimigo tornava-se sagrado pela incorporação de seu nome ao guerreiro que o capturou e conduziu ao ritual de sacrifício, estabelecendo um vínculo eterno entre eles. Por tratar-se de uma sociedade em rede, onde cada tribo pode ser analogamente associada a um nó, segundo a imagem proposta por Fausto (FAUSTO, 2005, p. 80), essa rede partilhava tais valores, que permitiam a convivência em um território determinado e culturalmente caracterizado por essas práticas.

### ***Semelhanças e diferenças entre Incas e Tupinambás***

Embora o expansionismo inca fosse incorporador e centralizador, e o expansionismo Tupinambá fosse migratório e centrífugo, a lógica de coesão por parentesco é provavelmente o fator de semelhança de maior destaque entre Incas e Tupinambás.

Embora o *Tahuantinsuyu* tenha sido uma estrutura centralizada que abarcava cerca de dez milhões de indivíduos sob sua égide, a estratégia para integrar esses grupos sociais ao *Cuzco* era por meio da promoção do parentesco entre etnias próximas ou longínquas, por casamentos e vínculos de sangue. Tais vínculos resultavam em reverência de antepassados que passam a se tornar comuns e associados ao poder do mundo dos mortos das forças da natureza.

Como no *Tahuantinsuyu*, a lógica valorativa que dava sentido ao que pode ser chamado de “dimensão política” dentre os Tupinambá (questões comuns fora da maloca) também era de devoção de jamais desafiar os caminhos percorridos e indicados por antepassados e forças espirituais.

Assim, como forma de garantir a sobrevivência material das sociedades Inca e Tupinambá, os laços de parentesco e a crença na força dos antepassados, associadas às forças da natureza, dão o tom das crenças políticas das duas culturas. Era importante contemplar e “fazer justiça” aos mortos, tanto por vingança quanto por culto.

Como a vingança é a justificativa final, ou primordial, para todo o complexo de guerras, rituais funerários e execuções dos Tupinambá, não parecia haver, pelas descrições de Fernandes, um outro valor “concorrente” que justificasse que essas práticas fossem questionadas ou abolidas. Além disso, pela interpretação de Clastres, do ponto de vista político, não havia interesse na existência de um estado nas sociedades tribais ameríndias sul-americanas em geral, sendo que elas seriam, em tese, caracterizadas por forças centrífugas, dispersivas, ou pela aversão à centralização.

Os Incas se diferenciam desta descrição principalmente no sentido de não buscarem tanto a eliminação de diferentes ou inimigos, e sim por agirem no sentido de promoverem a incorporação de novas etnias e grupos sociais à sociedade como um todo, por negociação ou subjugação. Na leitura de Favre, os incas buscavam uma “centralização de paz” (FAVRE, 2004, p. 25).

A interpretação de Ramírez, por outro lado, atribui menos objetivos inspirados no imaginário europeu, e interpreta este fato como uma idéia de controle de populações *strictu sensu*. Tal controle ocorreria principalmente por mecanismos de se reafirmar e forjar crenças, com o agrado aos antepassados comuns e forças da natureza que atingem a todos (RAMÍREZ, 2005, cap. 1).

### ***Legitimidade em estados e governos racional-legais, no Tahuantinsuyu e dentre os Tupinambá***

Em certos aspectos, a supremacia dos incas no *Tahuantinsuyu* e a autoridade absoluta do estado soberano proposta por Hobbes são semelhantes pela divisão explícita entre governantes e governados e pela instituição de estruturas de autoridade política inquestionável e centralizada nas figuras dos governantes, que levam à legitimação do monopólio ou detenção majoritária (no caso dos Incas) do poder coercitivo.

Contudo, há diferenças profundas no sistema de crenças que justificam essas duas estruturas, pois o estado Inca era altamente espiritualizado e respaldado em laços de parentesco e mitos ligados à natureza e aos antepassados, enquanto o modelo hobbesiano é laico, baseado na vontade dos indivíduos vivos que criam esfera política exclusivamente no mundo material, de forma absolutamente racional.

Os outros dois principais modelos de organização política observados nesta tese, o modelo rousseauiniano e a sociedade tupinambá têm em comum a inexistência da divisão entre governantes e governados com monopólio legítimo dos meios de violência. Contudo, novamente as motivações de laços racionais-legais instituídos pela vontade geral no modelo rousseauiniano diferem fundamentalmente da lógica de parentesco das tribos tupinambás, além das diferenças valorativas que existem entre os dois modelos no que diz respeito à guerra e à destruição física de corpos humanos.

Renfrew e Bahn (que também definem estados pelo monopólio legítimo dos meios de violência) afirmam que, onde há estados, as sociedades são baseadas em tributação,

taxação e leis, e há também a presença do que denominam “burocracia centralizada”, cuja principal função é arrecadar tributos e distribuí-los entre o governo, o exército e os artesãos especializados para mantê-los. Tal “burocracia” habitaria a “capital central”, pois os estados, na visão dos dois autores, são organizações urbanas.

Pelos critérios weberianos, porém, os Incas não tinham propriamente uma burocracia<sup>163</sup>, pois este termo é historicamente situado e designa um quadro administrativo racional sem vínculos pessoais com a autoridade governante (que é, em situações com presença de burocracia, também formal, e não pessoal), o termo “quadro administrativo”, usado por Weber e aprofundado por Merquior (MERCHIOR, 1990) pode ser usado para designar este segmento organizativo.

Possivelmente, o tipo ideal weberiano que mais se adequaria a tal estrato intermediário seria ligado aos conceitos de dominação patriarcal e dominação patrimonial, como o *funcionalismo patrimonial*, por exemplo<sup>164</sup> (WEBER, 1999b, Seção 3), mas ainda assim deve ser usado com restrições, pois “assuntos coletivos” não são necessariamente “assuntos pessoais do senhor”, pois no Tahuantinsuyu, as questões reais envolviam a todos em função do partilhamento dos laços de sangue dos membros da sociedade e do *Sapa Inca* (ou seja, o que diz respeito ao senhor diz respeito a todos, vivos e mortos, dentro do império).

Possivelmente, o *Tahuantinsuyu* aproximava-se mais de um poder ancorado no que Weber denomina “princípios estruturais pré-burocráticos”, patriarcais ou patrimoniais (WEBER, 1999b, p. 234), com clara existência de quadro administrativo.

### ***Legitimidade, dominação, igualdade e hierarquia***

---

<sup>163</sup> O burocrata tem, para Weber, o “dever de servir a determinada ‘finalidade’ objetiva e impessoal e na obediência a normas abstratas”, diferente da motivação dos Incas, que era espiritual, familiar e pessoal (WEBER, 1999b, p. 234).

<sup>164</sup> Ao cargo patrimonial falta sobretudo a distinção burocrática entre a esfera privada e a oficial. Pois também a administração política é tratada como assunto puramente pessoal do senhor (WEBER, 1999b, p. 253).

Para Hobbes o medo, a esperança ou a fé nas leis positivas respaldam a crença na legitimidade do estado nacional racional-legal europeu como monopólio legítimo dos meios de violência, e motiva os membros da sociedade a obedecerem à autoridade estatal, possibilitando assim a convivência harmônica entre os membros da sociedade (HOBBS, 2008, Parte III).

Rousseau, por vez, não nega este diagnóstico, mas não caracteriza a instituição do estado nacional pelo monopólio dos meios de violência como referência fundamental (ROUSSEAU, 2006, Livro I, cap. VIII). Para este autor, o uso dos meios de violência aprofunda relações de poder e guerra pela divisão institucional de membros das sociedades em governantes e governados, e em contraposição a isso, propõe um modelo de estado civil diferente, cuja legitimidade reside na vontade geral manifesta em um órgão que permite a criação de leis civis (poder legislativo – ver ROUSSEAU, Livro III, cap. I) e execução de tais leis (poder executivo – ver ROUSSEAU, Livro III, cap. I).

Por isso, sua proposta de organização política racional-legal não é a criação de um novo tipo de um estado que detém meios de violência, e sim uma forma igualitária de governo onde todos os cidadãos são, ao mesmo tempo, senhores e súditos de si mesmos (ROUSSEAU, 2006, Livro I, cap. VII e Livro II, cap. III).

No caso dos incas, embora a base da legitimidade do *Sapa Inca* e do *Tahuantinsuyu* não tenha sido racional-legal, segundo Favre (FRAVRE 2004, p. 25) e Ramírez (RAMÍREZ, 1996), este pressuposto de discurso que busca a paz por meio de uma autoridade soberana inquestionável também pode ser uma fonte de interpretação.

No que tange à leitura de Ramírez sobre os incas, ainda que seus argumentos não sejam baseados nas categorias weberianas de dominação tradicional ou carismática, elas podem ser verificadas tanto na sucessão de *Sapa Incas*, que precisam demonstrar mérito individual por habilidades guerreiras, de superioridade extra-cotidiana (dominação carismática), quanto na valorização de antepassados e laços de parentesco que ligam todos os membros do *Tahuantinsuyu* por meio do sangue da família real (dominação tradicional).

Dentre os tupinambás, porém, pode-se verificar o maior contraste com os demais modelos analisados. Dentro das categorias weberianas, se a idéia de legitimidade aplica-se em geral a relações de dominação entre indivíduos, o exemplo dos Tupinambá nos força a ampliar a categoria e a desvinculá-la de uma necessária presença de relações de mando e obediência. A chefia tupinambá, dentro das leituras realizadas nesta tese, pode ser considerada legítima, mas não no sentido de dominação entre indivíduos.

Embora as sociedades tribais não tenham uma instituição especializada de poder político, em um primeiro momento, os ditames de regulação social da sociedade Tupinambá tampouco podem ser imediatamente associados a um sentido de vontade geral racional-legal proposto por Rousseau (que depende de deliberação racional dos membros socialmente iguais entre si, e é fruto de suas vontades criativas<sup>165</sup>, e não de valores tradicionais pré-existentes).

Além disso, para os Tupinambá, a referência de paz interna não se dá pela eliminação da guerra – ao contrário. Segundo Fernandes, é a “naturalidade” da guerra física contra membros de outras sociedades tribais, a consciência da inimizade em relação a outros grupos e a busca e eliminação ritual de inimigos que, segundo Fernandes e Fausto, em muitos aspectos mantém a sociedade coesa (FERNANDES, 2006; FAUSTO, 1992).

No caso dos objetos comparados nesta tese, pode-se afirmar que a legitimidade de algum valor socialmente reconhecido como “guia coletivo”, partilhado por todos, que mantém grupos sociais tão distintos internamente coesos.

*Latu sensu*, em termos estritamente valorativos, portanto, é possível que a legitimidade, como conceito a ser aplicado tanto a modelos históricos ou teóricos de estados racionais-legais quanto ao *Tahuantinsuyu* e aos tupinambás não se refira primeiramente à superioridade da pessoa (carisma dos chefes tribais de conselhos de anciãos, ou do *Sapa Inca*, ou de um monarca europeu virtuoso), nem da posição de comando por direito (tradição), mas de um *valor coletivo* (DUMONT, 1997, p.68) revelado ou resguardado pelas figuras de governo, chefia ou conselho.

---

<sup>165</sup> Ver ROUSSEAU, 2003, p.29.

A legitimidade, portanto não seria necessariamente um fenômeno que deriva de relações de dominação entre indivíduos, ou do chamado poder social, seja ele pessoal (como na dominação carismática e na dominação tradicional) ou representativo (no caso da dominação racional-legal), mas sim um fenômeno social estrutural baseado na superioridade de valores que guiam a sociedade sem necessariamente estabelecer desigualdades políticas.

As bases de legitimidade que indicam esses valores podem ser a existência de leis civis e postulados racionais-legais nos casos europeus (tanto no sentido hobbesiano quanto no sentido rousseauiano); a existência física do imperador representando as divindades e os antepassados de todo o *Tahuantinsuyu* no caso dos incas; ou as palavras inspiradas de chefes sem poder coercitivo em sociedades tribais Tupinambá. Tais valores alimentam as crenças que motivam e justificam comportamentos e formas de organização social em todos esses modelos.

As diferenças básicas entre os modelos históricos e teóricos europeus e a duas sociedades indígenas empíricas em questão são, portanto, a existência de poder coercitivo para garantir a coesão social (no caso dos estados nacionais empíricos, do modelo hobbesiano e do *Tahuantinsuyu*) e a ausência de poder coercitivo politicamente institucionalizado e concentrado em uma pessoa ou minoria numérica, onde a legitimidade de quem orienta decisões sobre conflitos e sobrevivência do grupo social reside em figuras respeitadas, ou carismáticas (xamãs ou chefes no caso dos tupinambás<sup>166</sup>, ou o grande legislador descrito por Rousseau em *Do Contrato Social* – ROUSSEAU, 2006, Livro II, cap. VII).

Segundo Clastres, os indígenas de sociedades tribais da América do Sul, embora sequer tenham passado pela experiência do poder político coercitivo, evitaram o formato que separa governantes de governados, principalmente um único governante e uma maioria de governados, intermediados por um quadro administrativo.

---

<sup>166</sup> No caso de várias sociedades tribais indígenas do atual território brasileiro, a sociedade não é defendida um chefe político e militar, e sim por guerreiros que não detém poder de mando sobre a tribo (FERNANDES, 1970; CLASTRES, 2003; FAUSTO, 2005). Na proposta de Rousseau, o grande legislador sequer tem poder de decisão, e é apenas reconhecido por sua sabedoria e conhecimento superiores e tem posições consultiva, e não decisória, dentro da sociedade imaginada pelo autor (ROUSSEAU, 2006, Livro II, cap. VII).

Assim, de acordo com Clastres, esta é uma escolha deste tipo de sociedade, justamente pela intuição de que tal formato político fere a liberdade e a igualdade política entre seus membros<sup>167</sup> (CLASTRES, 2007, caps. 1 e 2).

A comparação por contraste entre a *legitimidade associada a formas de dominação* e a *legitimidade associada a valores superiores sem criar hierarquia política entre seres humanos* realça os diferentes tipos de crença que adjetivam a legitimidade ou a deixam sem adjetivos (quando não há relações de dominação dentro de formatos políticos observados).

No que se refere ao contraste entre hierarquia e igualitarismo, ao refletir sobre a idéia de *Homo Aequalis*, o que seria, em tese, o oposto do *Homo Hierarquicus*, Dumont afirma que:

“O que se pode ser extraído, no final das contas, de um estudo que intitulei *Homo Hierarquicus*, com a finalidade de ressaltar dois aspectos: primeiro, que as verdadeiras variedades de homens que podem ser distintas no interior da espécie são variedades *sociais*<sup>168</sup> e, em seguida, que a variedade correspondente à sociedade de castas é caracterizada, essencialmente, por sua submissão à hierarquia como valor supremo, exatamente o oposto do igualitarismo que reina, como um dos valores cardeais, em nossas sociedades de tipo moderno” (DUMONT, 2000, p. 14).

O valor igualitário, ou de eunomia (igualdade de todos diante da lei) é típico do *ethos* racional-legal. Levado às últimas conseqüências, este *ethos* produz instituições

---

<sup>167</sup> É possível, contudo, que a interpretação de Clastres seja excessivamente permeada por valores contestatários europeus, atribuindo aos indígenas um tipo de questionamento típico do imaginário racional-legal das culturas européias. Ela pode ser considerada um fecundo ponto de partida para estudos empíricos, ou históricos, sobre sociedades tribais sul-americanas.

<sup>168</sup> Rousseau afirmou algo parecido, sem a empiria da antropologia social da qual Dumont dispôs em seu tempo, em Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens e Do Contrato Social, em especial por meio do conceito de perfecibilidade (ROUSSEAU, 2003, p. 29). Contudo, Rousseau admitia “desigualdades naturais” dentre os homens, e para sua teoria política, interessa principalmente o fato de alguns seres humanos serem espiritualmente mais elevados que outros, capazes de enxergar a “vontade geral” com mais clareza a nitidez – estes seriam os grandes legisladores (ROUSSEAU, 2006, cap. VII).

republicanas assembleístas, que não permitem sequer a diferença entre governantes e governados. Mas a hierarquia do valor em relação ao mundo social não deixa de existir por meio da obediência à lei civil e a uma possível idéia de representação política estritamente no nível executivo-administrativo (não como posição social permanente, mas como aplicação de ditames e valores da lei).

A igualdade como valor político não parece ter o mesmo tipo de importância em culturas como a Tupinambá, apesar das interpretações de Clastres. Do ponto de vista sócio-econômico, divisões biológicas são transpostas à divisão social do trabalho, talentos e capacidades são revelados na vida cotidiana da execução de tarefas, e certos atributos superiores são considerados naturais e legítimos para construção de hierarquias baseadas em parentesco e ancestralidade.

O reconhecimento de superioridades, portanto, existe tanto na vida doméstica quanto na divisão social do trabalho, na vida econômica e na vida política (Conselho de anciãos em relação ao restante da sociedade), ainda que não se adote um sistema político de institucionalização de governantes e governados e monopólio dos meios de violência com um estado separado da sociedade.

### ***Considerações Finais***

Como foi dito no capítulo 1 desta tese, para Merquior, que considera a teoria weberiana de legitimidade “demasiado governocêntrica” (MERQUIOR, 1990, p. 149), existem três estratos que legitimam uma relação de dominação: *aqueles que mandam*, o *quadro administrativo de adeptos*, e *aqueles que obedecem*. Comparando à proposta de Elias, tal quadro administrativo pode corresponder à denominada sociedade de corte de monarquias absoluta. Isto pode também, respeitadas as especificidades, ser comparado ao quadro administrativo de estados antigos, inclusive ameríndios, como o *Tahuantinsuyu* dos Incas.

Clastres cita as afirmações de Hobbes no que diz respeito ao conceito de sociedade: a ausência de um estado permite a generalização da guerra e torna impossível a existência de uma sociedade. As sociedades tribais ameríndias, portanto, não poderiam ser consideradas “sociedades” no vocabulário hobbesiano, pela ausência de estado e pela belicosidade intrínseca dos membros do grupo.

A leitura de Clastres defende que sociedades primitivas recusam leis externas e principalmente, relações de submissão, argumentando que não precisam passar pela experiência de estado para rejeitar sua possibilidade. A definição de sociedade primitiva para Clastres, portanto, é uma multiplicidade de comunidades sem divisão interna, que obedecem uma lógica centrífuga.

A instituição que permite que essa lógica exista e se perpetue é a guerra permanente – é ela que relaciona as comunidades entre si e promove a dispersão e a pluralidade de tribos. A guerra é, portanto, o motor da força social do mundo primitivo, pois quanto mais guerra houver, menos unificação haverá:

“o inimigo mais eficiente do estado é a guerra, e (...) a sociedade primitiva é uma sociedade contra o estado no sentido de que é uma sociedade voltada para a guerra” (CLASTRES, 1994, p. 166).

Tais formatos podem ser considerados “conservadores” no sentido de que não querem sair deste estado de fragmentação centrífuga, e tampouco querem extinguir a guerra da vida social, posto que a guerra é a própria força motriz de suas comunidades tais como as conhecem, criam, vivem e perpetuam.

Nesse sentido interpretativo, portanto, Clastres concorda com as constatações de Hobbes, de que no fundo, a guerra impede a existência de estados, e estados impedem a existência de guerras, embora refute a premissa hobbesiana de que o estado de guerra é incompatível com a existência de sociedades.

As sociedades primitivas mostram que existem como tais justamente porque se configuram mediante guerras permanentes. Clastres também discorda dos desdobramentos hobbesianos sobre a melhor solução para a humanidade, que seria

instituir um estado racional soberano e absoluto, capaz de conter a guerra de todos contra todos.

Para Clastres, é um equívoco assumir que qualquer modelo de estado seja a melhor forma de se viver a condição humana, e principalmente, que o estado de guerra é um estado natural, e não social (CLASTRES, 1994, cap.11). No fundo, o objetivo de Clastres é inverter a lógica de Hobbes, na qual o estado é contra a guerra, e afirmar que no mundo das sociedades primitivas, a guerra é contra o estado (CLASTRES, 1994, p. 167).

Estas constatações de incompatibilidade entre estado e guerra, porém, fogem parcialmente à interpretação histórico-sociológica de Tilly, que afirma que estados nascem das guerras e que as perpetuam em vez de eliminá-la. É neste ponto que o conceito de legitimidade racional-legal faz-se útil na explicação de fenômenos, como monopólio legítimo dos meios de violência. A idéia de Tilly, portanto, seria compatível apenas com a proposta hobbesiana, mas não com a de Clastres.

No que se refere à legitimidade, por fim, a dimensão das crenças e a perspectiva weberiana são pertinentes na análise em todos os objetos analisados. No caso dos Tupinambá, ainda que Fernandes descreva certas atitudes como “inconscientes” de sua motivação material<sup>169</sup> (por exemplo, quando afirma que migrações eram motivadas pela crença na terra sem males e pela obediência à tradição de seus antepassados, sem considerar que suas práticas agrícolas exauriam o solo e por isso precisam buscar territórios novos), não descarta e inclusive enfatiza a importância das crenças dentro das organizações sociais, essencialmente no que tange à justificativa de comportamentos coletivos.

O caso dos Incas, por vez, mostra-se relevante para a análise da legitimidade por conter tanto aspectos que os associam a relações explícitas de centralização e dominação, quanto aspectos de adesão valorativa por sentimentos de pertencimento coletivo biológico e ancestral, que contrastam com a cultura racional-legal européia.

---

<sup>169</sup> Esta interpretação de Fernandes faz sentido dentro do conceito clássico de ideologia marxista, mas não é desenvolvido em sua narrativa funcionalista sobre os Tupinambá (EAGLETON, 1996, *Introdução*).

Por mais que legitimidade seja um conceito formulado no imaginário acadêmico e político europeu, ele não necessariamente engessa os fenômenos em uma lógica racional-legal. É justamente este ponto que Susan Ramírez critica em sua última obra (RAMÍREZ, 2005), finalizando o livro com a seguinte afirmação:

“Por muitos anos as visões e interpretações de europeus e estrangeiros em relação aos andinos e suas culturas coincidiram, parcialmente, com minha própria imaginação e meus próprios filtros ocidentais. Em função disso, eu não os questionava. Mas a partir de agora, isso não procede mais” (RAMÍREZ, 2005, p. 234).

Pelo estudo comparativo de modelos centralizadores e coletivistas, portanto, uma concepção ampla de legitimidade pode ser destacada. Tal concepção ampla associa a legitimidade às *justificativas de determinadas ordens sociais*<sup>170</sup>, que podem ou não ser relações de dominação.

Ainda que também possa abarcar tais relações, a legitimidade pode ser considerada mais ampla do que elas, inserida nas práticas sociais guiadas por valores coletivos que não necessariamente conhecem ou aceitam o monopólio justificado dos meios de violência para garantir obediência, e assim vivenciam outras formas de adesão ao grupo social, como por exemplo, o reconhecimento de saberes revelados ou lembrados por parte de determinados membros do grupo, ou rituais, ainda que sejam ligados à guerra e à destruição física, para afirmar tais valores coletivos.

---

<sup>170</sup> Para observar como Weber associa legitimidade e ordem, ver WEBER, 1999a, p. 19: “toda ação, especialmente a ação social, e por sua vez, particularmente a relação social podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela representação da existência de uma ordem legítima”.

## CONCLUSÃO

As categorias usadas como ferramentas de análise nesta tese têm o intuito de especificar os conceitos, verificar seu alcance teórico e até que ponto eles servem para explicar as realidades políticas dos objetos em questão. Algumas categorias são universais à vida social, como *poder* em seu sentido amplo. Buscou-se demonstrar nesta tese que a legitimidade tem um alcance que ultrapassa relações de dominação, e é capaz de explicar fenômenos que incluem e podem ultrapassar tais relações de dominação diante de individualidades históricas diversas.

Se o estudo da política é mais amplo do que o estudo sobre o estado, e o estado é geralmente associado ao monopólio (legítimo ou não) dos meios de violência (exceto em propostas como as assembléias republicanas de Rousseau, por exemplo) e a uma lógica de conflito, guerra e poder, o estudo de sociedades ameríndias pode ampliar as possibilidades de pesquisas sobre o conceito de legitimidade e outras formas de organização política.

Relembrando os objetivos específicos da tese, que eram: 1) observar a pertinência da categoria *legitimidade* diante do *ethos* racional-legal moderno europeu e das sociedades inca e tupinambá; 2) observar como e se os tipos puros de dominação legítima weberianos procedem na teoria política moderna sobre legitimidade e nos mundos ameríndios Inca e Tupinambá descritos por Ramírez e Fernandes; 3) observar como a ameaça ou o uso da força e a destruição física são tratados nos objetos analisados, pode-se concluir que a categoria de legitimidade tem alcance amplo o suficiente para ser aplicada a todos os tipos ideais analisados na tese.

Contudo, ela se sobrepõe a relações de dominação apenas em modelos racionais-legais monárquicos como o hobbesiano e ao modelo teocrático do *Tahuantinsuyu*, desvinculando-se da idéia de dominação em modelos racionais-legais assembleístas como o de Rousseau e a sociedades tribais como a Tupinambá.

Com a finalidade de observar realidades ameríndias em contraste com dois elementos principais do tipo ideal de estado nacional europeu (*monopólio dos meios de violência*

legitimados por *valores racionais-legais*), esta tese concentrou-se nos quatro modelos básicos de organização política considerando-os como dois tipos ideais teóricos (modelos europeu de estado nacional monárquico e republicano assembleísta) e dois tipos ideais empíricos (o estado/império teocrático do *Tahuantinsuyu* inca, interpretado por Ramírez, e as sociedades tribais sem estado dos Tupinambá, interpretada por Fernandes).

Assim, o objetivo geral teórico da tese foi *problematizar a capacidade de abrangência das concepções weberianas*, observando até que ponto certas características gerais procedem independente das culturas analisadas. Secundariamente, observou-se *quais são os elementos da legitimidade especificamente ligados a relações de dominação* na comparação entre modelos racionais-legais europeus e duas sociedades ameríndias, analisadas por meio dos pensamentos de Ramírez e Fernandes.

Supondo-se que *estado*, de um ponto de vista empírico, caracterize-se pelo monopólio legítimo dos meios de violência, duas realidades analisadas não correspondem a esta idéia (a proposta racional-legal de Rousseau, que caracteriza o estado como estrutura democrática que sobrepõe governantes e governados, revelando, manifestando e concretizando a vontade geral por meio da palavra; e a sociedade tupinambá, considerada uma *sociedade sem estado*).

A primeira conclusão que se pode chegar nesta tese é, portanto, que o conceito de legitimidade é de fato inescapável a algum tipo de hierarquia, mas não implica necessariamente uma situação de dominação ou mesmo de *representação* entre indivíduos. *Dominação*, no sentido adotado na tese, é considerada uma relação de poder social no sentido weberiano ou foucauldiano, ou seja, de hierarquias *entre pessoas* em posições de mando e obediência, e não de valores em posição de regência e pessoas em situação de adesão a esses valores superiores.

Algumas categorias weberianas servem, portanto, para se observar os objetos da tese – especificamente, a existência de legitimidade em algum nível e determinados tipos de ação social. Contudo, os tipos puros de dominação legítima, por referirem-se a poder social e hierarquia *entre indivíduos*, faz sentido apenas em modelos que dividem

governantes e governados<sup>171</sup>, como o Leviatã hobbesiano e o *Tahuantinsuyu*, mas escapa à lógica de legitimidade de modelos como o de Rousseau e a sociedade Tupinambá.

O *Tahuantinsuyu*, assim como o estado nacional europeu e diferente das sociedades tribais dos Tupinambás, possui elementos que podem ser considerados de representação (ainda que não no sentido secular da representação política de origem europeia) e desenvolveu de fato uma idéia de “legitimidade” sobreposta a relações de dominação (ou seja, configura-se em um cenário de possibilidade de “dominação legítima”).

Tanto nos estados nacionais monárquicos ou representativos europeus, quanto no *Tahuantinsuyu*, por haver divisão entre governantes e governados, há também um discurso que promove e defende a existência de uma unidade entre os dois segmentos, justificando essa diferença e promovendo a legitimidade dos dois modelos.

A grande diferença, em termos deste discurso que promove a crença legitimadora entre o “estado inca” e o estado representativo europeu é que, enquanto a crença e a aceitação do poder coercitivo do estado baseiam-se, em tese, na vontade e na adesão por contrato por parte dos governados nos casos europeus, no *Tahuantinsuyu* a unidade entre todos os membros do grupo é familiar, e os vínculos de sangue promovem uma unidade não apenas de forma valorativa, mas também biológica.

Assim, o “império Inca”, apesar de suas dimensões e estratificações políticas e econômicas, ainda estrutura-se em uma lógica de parentesco típica das sociedades tribais. A interpretação de Ramírez é que o fato da pessoa do Inca/*El Cuzco*/ “Imperador” e algumas cidades sagradas pelas quais ele se movimentava serem considerados “centros nevrálgicos” sobrepostos de uma grande civilização unificada cria um “ser político” biológico que incorpora antepassados e é simultaneamente material/corporal e espiritual.

---

<sup>171</sup> No caso do modelo liberal clássico de Locke, em tese, do ponto de vista teórico e das justificativas, pode-se inferir que a relação de dominação pode ser verificada no vetor da sociedade em relação ao governo, no sentido que Hannah Pitkin descreve a representação política por *accountability*. Estudos mais elaborados sobre a relação entre dominação weberiana, o modelo de Locke e a representação política por *accountability* descrita por Pitkin podem ser desenvolvidos no futuro.

Desta forma, os governados não são o que se quer ou escolhe ser politicamente, como nos modelos contratuais, mas são parte da sociedade com seus próprios corpos. Como nos modelos familiares, trata-se de uma lógica de pertencimento com formato material “inescapável”, a não ser que ocorressem mudanças culturais que alterassem profundamente o imaginário dos grupos que formavam o *Tahuantinsuyu*.

Se, desta forma, o estado inca era também um culto (como defende Ramírez – RAMIREZ, 2005;2009), isso não é incompatível com a idéia de monopólio legítimo dos meios de violência, mas o adjetivo “legítimo” é o termos mais importante da definição e os meios de violência uma consequência. Além disso, a legitimidade do *Tahuantinsuyu* tem conteúdo familiar, religioso e espiritual, e não racional segundo valores, como no caso estado racional-legal europeu.

No máximo, um terreno conceitual em comum poder ser a legitimidade ligada à busca da paz (FRAVRE, 2004, p. 25) e possivelmente de controle (HOBBS, 2008) de forças destrutivas, mas não necessariamente da destruição mútua entre indivíduos vivos, e sim de comandos espirituais e forças da natureza, que não caracterizam crenças racionais-legais.

Assim, a tentativa de homogeneidade social promovida pelo *Tahuantinsuyu*, de integrar centenas de etnias pelo mesmo sangue e o parentesco com a família do *Sapa Inca*, em tese forja um pertencimento material que ancora crenças “indiscutíveis” e evita questionamento do poder, e tal configuração sócio-política pode ser associada à dominação tradicional descrita por Max Weber. Quando chegavam os momentos de sucessão, por vez, havia momentos de luta e imprevisibilidade, e pode-se inferir que as provas de heroísmo e agradecimento dos deuses seria mais próxima a uma situação de liderança e posterior dominação carismática (WEBER, 1999b, p. 324).

Tal lógica e tal formato político não ocorreram na sociedade Tupinambá, e em nenhuma sociedade tribal do atual território brasileiro (FERNANDES, 1989). Na interpretação de Clastres, esta situação foi profundamente (e deliberadamente) evitada pelos indígenas de sociedades tribais da América do Sul, que não criaram um centro de poder hierárquico e mantiveram-se vinculadas, partilhando a mesma cultura homogênea, na

forma de redes com vários “nós” que correspondem as tribos e grupos sociais menores (FAUSTO, 1992;2005).

Os motivos que podem explicar o fato de uma estrutura mais ampla e unificada de poder não ter emergido nessas sociedades ainda não são claras, embora especule-se sobre a amplidão dos espaços geográficos (o adensamento teria levado à hierarquização, segundo Fausto - FAUSTO, 2005, p. 81), as hostilidades geográficas e climáticas, e mesmo a falta de vontade dos indígenas em se organizarem por meio de poderes hierárquicos e coercitivos, em função de uma “aversão ao estado” (CLASTRES, 2003, *Entrevista*; FAUSTO, 2005, p. 81).

Assim, dentro das categorias weberianas, a dominação racional-legal majoritariamente caracteriza o estado nacional moderno, e está principalmente associada a ações sociais racionais segundo valores seculares, podendo existir em modelos que dividem governantes e governados ou em formato assembleísta.

No caso do *Tahuantinsuyu*, por vez, pode-se observar a possibilidade de dominação tradicional sobreposta a dominação carismática, mas no caso dos tupinambás, possivelmente a situação de dominação não procede no âmbito político (extra-maloca), pois o Conselho de Chefes não detinha o monopólio das armas e os chefes individuais eram cotidianamente questionados. É possível que tal situação de destaque pessoal em relação aos demais seja mais adequadamente observada dentro das categorias weberianas como uma *situação de carisma* e manifestação de *liderança carismática* (que antecede a cristalização da dominação).

Assim, se segundo Bendix, Weber observa a vida social por meio das três dimensões sobrepostas - autoridade, interesse material e orientação valorativa (BENDIX, 1977, p. 286), e se essas três dimensões subjetivas atuam sobre o mundo material, a legitimidade estaria primeira e necessariamente ligada à orientação valorativa (que convive com questionamentos permanentes) e pode explicitar-se à medida que se aproxima de relações de dominação ou autoridade (que cristaliza crenças e minimiza questionamentos).

A associação entre laços de sangue (considerados “laços de parentesco” na linguagem antropológica, e “vínculos familiares” na linguagem da filosofia política clássica) e pertencimento territorial permitem principalmente que se observe a especificidade das culturas como individualidades históricas. Nesse sentido, é possível questionar a “assepsia” do *ethos* racional-legal europeu em observar membros da sociedade como indivíduos atomizados.

Além disso, a “universalidade da vontade” na criação de instituições que priorizam a coletividade não necessariamente procede em culturas não-européias. A “vontade” não cria as configurações políticas conscientemente, mas submete-se a forças externas maiores que os humanos vivos, como forças da natureza e antepassados.

Esta pode ser uma forma, ainda que anacrônica, de apontar limitações na teoria política moderna, que concebe indivíduos de forma indiscriminada e descontextualizada, desprovidos de cultura e de diversidade individual, étnica e grupal. Embora existam longas discussões sobre o fato de se atribuir a idéia de “estado de natureza” a sociedades ameríndias recém-descobertas pelos colonizadores europeus, tal percepção do “outro” é generalizada em uma idéia de natureza humana universal, que sofre uma transição para uma lógica racional-legal.

Segundo Clastres, não existem sociedades sem poder e sem política, mas existem, sim, sociedades sem poder coercitivo e sem hierarquia. O poder é intrínseco à vida social (definida fundamentalmente ou por laços de sangue, ou por classes sociais, segundo Clastres – 2003, p. 37), mas não faz parte da natureza humana, não é um elemento intrínseco a cada indivíduo, e sim um universal, como é o âmbito político, imanente à vida em sociedade.

Para Clastres, o poder se realiza de dois modos: 1) poder coercitivo (onde há tensão e conflito de interesses) e 2) poder não-coercitivo (onde reside a obediência por crença, e portanto, a legitimidade).

Para analisar as sociedades do ponto de vista das motivações, dentro das categorias weberianas, as ações sociais segundo fins podem descrever, em linhas gerais, as relações de poder coercitivo, que pode também ter a obediência garantida pelas ações

sociais segundo costumes. As ações sociais racional segundo valores e afetiva, contudo, são mais próximas à idéia de poder não-coercitivo (sendo a ação social por costumes também possível nesta dimensão).

Clastres afirma que o poder não é uma necessidade inerente à natureza humana e sim à vida social, (CLASTRES, 2003, p. 38) e que ele não precisa ser necessariamente coercitivo. Quando o é, porém, o poder divide a sociedade entre governantes e governados, criando relações de dominação, promovendo uma desigualdade hierárquica e conferindo aos governantes o monopólio, legítimo ou não, dos meios de violência (“poder como violência, em sua forma última, é o estado centralizado”– CLASTRES, 2003, p. 39).

Merquior parece sobrepor a idéia de legitimidade à idéia de dominação ao analisar o pensamento de Max Weber, por afirmar que existe uma carência democrática na teoria de legitimidade weberiana. Além disso, Merquior afirma que Rousseau foi o “homem que fundou o moderno democratismo, e desta forma o moderno princípio de legitimidade” (MERQUIOR, 1990, *Prefácio à edição brasileira*).

Tal interpretação de Merquior se deve ao fato de que Weber associa o conceito de legitimidade a posições de mando (autoridade) e obediência em suas categorias de dominação, enquanto Rousseau estabelece a idéia de legitimidade como princípio que funde as duas posições em uma só (todos são senhores e súditos de si mesmos) e não trabalha com a idéia de legitimidade como algo relacional, e sim ontológico (um princípio que pode ser aplicado, também no âmbito político, a sociedades sem estado).

*Legitimidade* como conceito essencialmente político, geralmente está associado a autoridade, poder e dominação. No que se refere, portanto, à esfera política, modelos de estado racional-legal europeu e formatos políticos ameríndios Inca e Tupinambá oferecem possibilidades de se observar o conceito de legitimidade e de, por meio dele, destacar um âmbito ou esfera política em sociedades ameríndias pré-coloniais, associando-o ou não à idéia de dominação.

Assim, a semelhança mais profunda entre modelos racionais-legais de estado com monopólio legítimo dos meios de violência em relação ao *Tahuantinsuyu* é

possivelmente a divisão da sociedade entre governantes e governados, na qual uma elite comanda e uma maioria é comandada. O modelo de estado nacional histórico europeu, o modelo hobbesiano e o *Tahuantinsuyu* encaixam-se nesta divisão geral, que expressa um universo de poder centralizado e institucionalizado.

Contudo, se a política pode ser definida em termos mais gerais, como “organização de coletividades” e “decisões públicas”, o poder centralizado não necessariamente define a dimensão política das sociedades. Elas podem ser tomadas por conselhos ou coletivamente, dependendo do modelo de organização social que se analisa (a proposta rousseauiana de contrato, por exemplo, ou a sociedade Tupinambá, seriam exemplos disso).

De toda sorte, quando vastos territórios e densas populações estão em jogo, a diferença entre governantes e governados parece mais difícil de ser evitada. Segundo Fausto, o adensamento populacional tende à concentração, centralização e institucionalização de uma esfera política especializada de poder (FAUSTO, 2005). Mesmo autores como Rousseau na filosofia política contratualista democrática (ROUSSEAU, 2006) e Clastres na antropologia política empírica (CLASTRES, 2003) apontam o fato da ausência de poder só ser possível, ou verificável, em sociedades de pequeno porte.

Atualmente, é possível pensar que após o contato colonial dos europeus nas Américas, a presença e formação de estados modernos cria territórios e características populacionais de nacionalidade, baseadas em noções racionais-legais, e fundamentalmente, de valorização da propriedade privada (e da terra como tal propriedade, de indivíduos privados ou estados). Tal herança ideológica se consolidou com os princípios do liberalismo e caracteriza, em boa parte o *ethos* racional segundo valores das leis positivas de estados nacionais modernos.

Contudo, a valorização da propriedade como uma das maiores fontes de identidade das sociedades nacionais, que não se restringe apenas a bens materiais privados, mas fundamenta em grande parte a noção de território, e conseqüentemente, de soberania, pode colocar em xeque a valorização da pluralidade, a diferença cultural e do usufruto do mesmo espaço por vários grupos sociais.

Ou então, dependendo dos graus de resistência dos povos, o *ethos* racional-legal pode pender mais para o lado igualitário-formal da balança (também uma herança liberal clássica), e respeitar a legitimidade e soberania de culturas não-européias em função de princípios de reconhecimento igualitário de direitos (ver Apêndice III, sobre questões indígenas atuais).

Muito das populações indígenas mencionadas na tese foram extintas, mas outras seguem existindo atualmente apesar da imensa alteração demográfica de seus nativos após o contato colonial (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, cap. 5 e cap. 7).

Neste sentido, conviver em meio às diferenças sem eliminá-las física ou culturalmente é um desafio para a teoria política, e os estudos da presente tese podem inspirar futuros trabalhos em teoria política e política comparada pela observação da atualidade de autores clássicos e objetos históricos.

A partir da segunda metade do século XX, surge um recente *ethos* intelectual que relativiza a igualdade ideal do liberalismo. Possivelmente tal postura acadêmica já tenha começado com autores que tematizam os direitos de minorias, como John Stuart Mill e Tocqueville.

Tais autores podem ir desde John Rawls e teóricos do direito contemporâneo que defendem o princípio de *rule of law* (DWORKIN, 2007; BIRKINSHAW, 2005), que se aproximam mais do liberalismo clássico, até correntes contemporâneas de inspiração liberal como constitucionalismo pluralista (WALKER, 2002), multiculturalismo (TAYLOR, 1992; KYMLICKA, 1995), alguns aspectos do comunitarismo (TAYLOR, 2006; MCINTYRE, 2007) e defensores de direitos humanos universais (SEN, 2001; NUSSBAUM, 2006).

Todas essas correntes tentam resgatar caminhos inspirados no liberalismo clássico, contextualizando diferenças sem estabelecer desigualdades, além de proteger essas diferenças legalmente. Algumas correntes como multiculturalismo e comunitarismo enfatizam o pluralismo e a afirmação de diferenças culturais, e outras, como constitucionalismo, *rule of law* e direitos humanos, defendem tanto as diferenças

grupais e coletivas quanto individuais (para outras propostas de estudo possíveis a partir desta tese, ver Apêndice IV).

Em uma análise contemporânea mais ampla, sem a ambição de constituir uma teoria política de legitimidade do estado, Mario Stoppinno diria que pessoas podem conviver em meio às diferenças e se submeter a um poder organizador motivadas tanto por medo da violência física, quanto por interesses materiais, quanto por crenças partilhadas sobre o que é melhor para cada indivíduo e para a vida coletiva (STOPPINNO, 2004).

Como é nas dimensões das crenças que a legitimidade reside, a defesa da racional-legalidade é enfatizada principalmente por modelos republicanos e pelo estado nacional europeu. No *Tahuantinsuyu*, por vez, justifica-se a centralização pela busca de bem-estar, utilizando a agregação de famílias e a construção de laços comuns capazes de “agradar” antepassados, forças da natureza e divindades como mecanismo.

Para os Tupinambás, o bem comum está em dar sentido à vida pela harmonização de conflitos, e uma das formas de se alcançar este objetivo é a eliminação e incorporação ritual do inimigo, como meio de fortalecer a identidade coletiva da aldeia ou tribo.

O denominador comum entre essas formas de organização política é que nenhuma delas deixa de ser um modo de legitimação e de aceitação do exercício do poder. Contudo, o tipo de poder exercido varia em cada uma das unidades de análise estudadas. O monopólio dos meios de violência, portanto, é uma dentre várias opções de organização política, e ele pode ser legítimo ou não.

Além disso, o conteúdo da legitimidade em sociedades hierárquicas que adotam este monopólio pode ou não ser racional-legal (o *Tahuantinsuyu* tinha elementos tanto carismáticos quanto tradicionais, mas não racionais-legais). Em sociedades tribais sem hierarquia como vários exemplos na América pré-colonial, a chefia é destituída de poder coercitivo físico, e de algum modo, o chefe é também prisioneiro do grupo, que possui mecanismos de compensação para posições de destaque, buscando manter por procedimentos “compensatórios”, relativa igualdade valorativa entre membros da tribo ou aldeia. O termo legitimidade da chefia é incompatível com a idéia de poder neste tipo

de organização social, e só o fato dela ser mencionada ou ameaçar existir retira do chefe o respeito do grupo tribal.

Pode-se concluir, portanto, com a observação das sociedades ameríndias analisadas, que o alcance da definição de estado como *monopólio legítimo dos meios de violência* faz sentido para sociedades *hierarquizadas*, e que ele não precisa, necessariamente, ser racional-legal para existir. Além disso, a racional-legalidade pode ser observada pelo menos idealmente, no modelo de Rousseau, que não centra a definição de estado civil no monopólio dos meios de violência, e sim na vontade geral legitimada pelo uso da palavra.

A legitimidade racional-legal de fato é uma individualidade histórica típica da Europa, universalizada por processos de colonização e/ou imperialismo, mas principalmente, a existência de estados e/ou sociedades hierarquizadas não é um universal em todas as culturas, sendo possível a existência de sociedades organizadas politicamente sem a presença de relações de poder.

Em algumas culturas, portanto, muitas vezes o medo da morte violenta sequer existe como algo a ser evitado ou como motivo para se estabelecer instituições de autoridade e poder coercitivo. Ao contrário, pode até dar sentido à vida de guerreiros e de tribos inteiras, como mostra a interpretação de Fernandes sobre a questão da guerra dentre os Tupinambá. A morte violenta muitas vezes é motivo de honra também dentre os Incas, e reafirma, em grande parte, os laços sociais dessa sociedade e o sentido de soberania do *Tahuantinsuyu* (como demonstram os estudos Gibson - GIBSON, 1948). Dessa forma, as teorias políticas clássicas de estado nacional racional-legal sugerem motivações insuficientes para se explicar muitos acontecimentos na história das Américas.

Onde existem relações de mando e obediência, portanto, os indivíduos relacionados possuem determinados valores que motivam este tipo de relação, é isso que constitui a base da legitimidade de sistemas de hierarquia (DUMONT, 1997, p. 68), em especial em sistemas políticos e/ou religiosos. Por contraste, onde não há relações de mando e obediência, ainda assim pode-se verificar tipos de legitimidade de figuras de chefia que indicam o valor superior que deve guiar as sociedades sem monopólio legítimo dos meios de violência.

Assim, ao construir os tipos puros de dominação legítima, Weber perguntava como é possível alcançar e manter estabilidade social por meio das relações de dominação, seu objetivo era tentar compreender quais elementos viabilizam ou permitem que as imposições se efetivassem e se perpetuassem no tempo (WEBER, 1982; 1999a; BENDIX, 1986). E suas respostas fundamentais residiam no conceito de crença ou *valor* como motivação para as relações de mando e obediência, construindo assim, como afirma Peirano, teorias de valor com fundamento cultural (PEIRANO, 2000, p. 93). Este ponto de partida motivou a construção da presente tese observando as peculiaridades da América do Sul pré-colonial em suas individualidades históricas.

Se *poder social* significa, em síntese, a capacidade de imposição da própria vontade independente da vontade de quem obedece, e *dominação* diz respeito à obediência voluntária, o conceito de legitimidade tal como observado nesta tese permite que se observe a diferença entre *crença* e *vontade*.

*Legitimidade* assim significa a *capacidade de conduzir uma sociedade dependendo da crença de quem adere a determinado valor de ordem social*, pela aceitação de valores supremos, superiores ou soberanos. O conceito de legitimidade, portanto, depende da idéia de hierarquia em seu sentido mais amplo, ou seja, não necessariamente associada a dominação entre indivíduos, mas designando a superioridade de um valor reconhecido pela coletividade e revelado por leis ou pessoas (podendo ser, neste sentido, compatível ou não com dominações de qualquer natureza, e quando não for, sendo associada no máximo a lideranças carismáticas).

Legitimidade, portanto, não se limita ao conceito de dominação no sentido weberiano e a poder social, transcendendo relações de mando e obediência entre seres humanos.

A legitimidade também transcende a idéia racional-legal de representação política, na qual indivíduos representam vontades de outros indivíduos. Pode-se afirmar também que a legitimidade transcende inclusive a idéia de representação pura e simples, sem adjetivos, pois a representação deposita no indivíduo, objeto ou símbolo uma qualidade ontológica que o iguala ao que representa.

Assim, lideranças como as daqueles que conduzem ou revelam o valor podem ser considerados, no máximo, seus veículos, e não fontes de poder. Desta forma, é possível verificar o fenômeno da legitimidade tanto em sociedades com relações de dominação, quanto em sociedades mais igualitárias, que possuem hierarquias apenas entre valores e coletividade, sem vivenciar posições de comando e relações de subserviência.

No que se refere a estados nacionais com monopólio legítimo dos meios de violência e ao *Tahuantinsuyu*, a legitimidade está vinculada a relações de dominação de governantes sobre governados. Mas no modelo rousseauiano, a idéia de dominação não se associa a legitimidade, e tampouco isso ocorre em sociedades tribais como a Tupinambá no que tange a dimensões políticas (excluída a dimensão doméstica, de parentesco, idade e sexo). Decisões políticas, por dizerem respeito a um grupo maior de pessoas, são consideradas legítimas se tomadas coletivamente, e além disso, baseadas em valores significativos para o grupo (vontade geral no caso de Rousseau, ou tradições de antepassados tribais no caso de sociedades como a Tupinambá, por exemplo).

Respondendo, portanto, à pergunta *qual a capacidade de abrangência do conceito de legitimidade diante dos diferentes modelos de organização política, se analisada pela racional-legalidade da teoria política moderna e interpretações de Ramírez e Fernandes sobre as sociedades Inca e Tupinambá?* Pode-se afirmar que a legitimidade está necessariamente vinculada a algum tipo de superioridade, relativa a valores de ordem social, mas não necessariamente esta superioridade se estabelece entre indivíduos, e sim entre um valor superior e a coletividade por ele guiada.

A conclusão desta tese é, portanto, que a categoria de legitimidade não precisa necessariamente estar associada a conflitos explícitos ou latentes ou a tensões entre vontades, e tampouco à existência de um estado ou às categorias de poder e dominação. Contudo, relaciona-se a algum tipo de ordem social que traz em si deveres e obrigações, e portanto, não escapa alguma forma de *hierarquia* (DUMONT, 1997). O que diferencia legitimidade de dominação, no fundo, é que a legitimidade não ocorre necessariamente entre pessoas, mas entre valores superiores e vontades individuais e coletivas. Tais valores estabelecem comportamentos de caráter obrigacional, e é neles que a legitimidade reside como um “norte valorativo”.

Esta conclusão preliminar contrasta, portanto, com interpretações clássicas sobre legitimidade como as de Lúcio Levi (LEVI, 1996), Alan Cromartie (CROMARTIE, 2003) e Andrew Heywood (HEYWOOD, 2000), e põe em evidência as diferenças entre legitimidade e dominação no pensamento do próprio Max Weber<sup>172</sup> (WEBER, 1999b, p. 155; BENDIX, 1986; MERQUIOR, 1990, Prefácio). Assim, ao observar relações de hierarquia e crença de forma mais ampla, a legitimidade nesta tese é concebida no sentido de Louis Dumont (DUMONT, 1997); Steven Lukes (LUKES, 1980), Pierre Clastres (CLASTRES, 2003) e José Guilherme Merquior (MERQUIOR, 1990, cap. 1).

O conceito de legitimidade, concebido como *valor coletivamente partilhado que justifica determinada ordem social* tem, portanto, abrangência suficiente para descrever os objetos analisados na tese, sejam eles sociedades com estado ou não. E embora seja um conceito de origem racional-legal e européia, pode ser utilizado para analisar realidades ameríndias antes do contato colonial, e possivelmente, apontar um norte conceitual de universalidade para certos fenômenos sociais.

---

<sup>172</sup> A idéia geral de legitimidade em Weber trata o fenômeno não apenas como *reconhecimento de algo superior* em meio à sociedade (seja a superioridade manifestada em um valor ou em um indivíduo), mas que também como *justificativa* para relações coercitivas ou de mando e obediência (WEBER, 1999b, p. 155; BENDIX, 1986, p. 233).

## BIBLIOGRAFIA METODOLÓGICO-CONCEITUAL

**ALBUQUERQUE, Nelson M.** *Teoria Política da Soberania*. Belo Horizonte, Ed. Mandamentos, 2001.

**ARENDT, Hannah.** *On violence*, Harcourt Books, New York, 1996.

**BARDIN, Laurence.** *Análise de Conteúdo* (1970). Lisboa - Edições 70, 1995.

**BARTH, Fredrick.** *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural differences*, Jorge Allen and Unwin, London, 1969.

**BENDIX, Reinhard.** *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, (tradução de Elizabeth Hanna e José Viegas Filho) Ed. UnB, Brasília, 1986.

\_\_\_\_\_. *Construção Nacional e Cidadania - estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo, EdUsp, 1996.

**BOAS, Franz.** "Aims of Etnology", "The Study of Geography". *Race, Language and Culture*. New York, the Free Press, 1966.

**BOTTOMORE, Tom (ed.).** *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

**BOURDIEU, Pierre.** *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

**BRAUDEL, Fernand.** *Escritos sobre a História*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

**CLASTRES, Pierre.** *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política* (1974), São Paulo, Cosac & Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. *Archeology of Violence* (1980), Semiotext(e), New Youk, 1994.

**COHN, Gabriel.** *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Ed. Livros técnicos e científicos, 1977.

\_\_\_\_\_. *Crítica e resignação: fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. de Queiroz, 1979.

\_\_\_\_\_. (org.), e **FERNANDES, Florestan** (coord.). *Weber*, Editora Ática, São Paulo, 7ª edição, 2006.

**DOBBIN, Frank.** "Comparative and historical perspectives in economic sociology" (pp 26-48) in *The Handbook of Economic Sociology*, Second Edition, editado por Neil Smelser and Richard Swedberg. Princeton, NJ: Princeton University Press and Russell Sage Foundation, 2005.

**DUMONT, Louis.** *Homo Hierarquicus: Os sistema de castas e suas implicações* (1966), São Paulo, Edusp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*, (1977), Bauru, SP, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2000.

**DURKHEIM, Émile.** *As regras do método sociológico*, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

**ENCICLOPAEDIA BRITANNICA**, *Micropaedia*, Volume 11, 1990, "Territory" e "Territorial Behaviour".

**ENGELS, Friedrich.** *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884). São Paulo, Editora Global, 1986.

**FERNANDES, Florestan.** *Florestan Fernandes, Vida & Obra*, <http://www.sbd.fflch.usp.br/florestan/>

**FLATHMAN, Richard. E.** "Legitimacy", em Goodin, Richard E. e Pettit, P. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996.

**FOUCAULT, Michel.** *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

**GRAMSCI, Antonio.** *Cadernos do Cárcere*. Volume 2, 1999; e Volume 3, 2000; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

**HAGOPIAN, Frances.** *Traditional Politics and Regime Change in Brazil*. New York, Cambridge University Press, 1996.

**HENDERSON, John S. e NETHERLY, Patricia** (eds.), *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, New York, 1993.

**HEYWOOD, Andrew.** *Key Concepts in Politics*. New York, St. Martin's Press, 2000.

**KANT, Immanuel.** *Crítica da Razão Pura (1781)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785)*, Rio de Janeiro, Edições 70, 1948.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática (1788)*, São Paulo, Martin Claret, 2003.

**LOWIE, Robert.** *Primitive Society* (1920), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1960.

\_\_\_\_\_. *Social Organization* (1948), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1961.

**LUKES, Stephen.** *O Poder: uma visão radical*, Brasília, Ed. UnB, 1980.

- MAHONEY, James** (et. al.) *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- MARTIN, Roderick.** *The Sociology of Power*, Routledge & Kegan Paul Eds., 1977.
- MARX, Karl.** *A crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã* (1845). São Paulo, Ed. Unesp, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista* (1848), Global Editora, 9ª edição, São Paulo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: Crítica da Economia Política* (1867). Livro I, tomo 1. 2ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.
- MERQUIOR, José Guilherme.** *Rousseau e Weber: Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1990.
- MOMMSEN, Wolfgang.** *Max Weber and German Politics: 1890-1920*, translated by Michael S. Steinberg. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- MORRALL, John B.** *Aristóteles* (1977). Ed. Unibersidade de Brasília, Brasília, 2000.
- MOUFFE, Chantal.** *On the Political*, London, Routledge, Taylor and Francis Publishings, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich.** *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1992.
- OLSON, Mancur.** *A Lógica da Ação Coletiva*. São Paulo, Ed. USP, 2000.
- ORTEGA y GASSET, José.** *A Rebelião das Massas*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1962.
- RAGIN, Charles.** *The comparative method: moving beyond qualitative and quatitative strategies*. Berkeley, UoC, 1989.
- RAPOPORT, Anatol.** *Lutas, Jogos e Debates*. Ed. UnB, Brasília, 1980.
- REIS, Fábio Wanderley.** *Solidariedade, Interesses e Desenvolvimento Político*. Cadernos DCP, (pp. 5-58), UFMG, Belo Horizonte, 1974.
- RENFREW, Colin e BAHN, Paul.** *Archeology. Theories Methods and Practice*, 4ª ed., London, Thames and Hudson, 2004.
- RIBEIRO, João Ubaldo.** *Política: quem manda, por que manda, como manda*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
- SAID, Edward W.** *Orientalism*, New York, Pantheon Press, 1978.
- SCOTT, James C.** *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1985.

- SEN, Amartya.** *Desigualdade Reexaminada*, Ed. Record, Rio de Janeiro, 2001.
- SIMON, Yves R.** *A General Theory of Authority* (1962), Notre Dame University Press, Indiana, 1980.
- STINCHCOMBE, Arthur.** *Constructing Social Theories*, New York, Harcourt, Brace & World Eds., 1968.
- STOPPINO, Mario**, verbete “Poder”, in *Dicionário de Política*, vol. I, BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco, (orgs.), São Paulo, Imprensa Oficial/Editora UnB, 2004.
- TAYLOR, Charles.** *Sources of the Self: the making of modern identity* (1989), Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay; with commentary by Amy Gutmann (editor) e.a.*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. “The Politics of Recognition”, in *New Contexts of Canadian Criticism*, Broadview Press, Peterborough, Ontario, 1997.
- TURNEY-HIGH, Harry Holbert.** *Primitive war: its practices and concepts*, University of South Carolina Press, Columbia, 1991.
- WARNER, William Lloyd e LUNT, Paul Sanborn.** *The Social Life of the Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1945.
- WEBER, Max.** *Conceitos Básicos de Sociologia*, São Paulo, Editora Moraes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos*. Petrópolis. Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*, volume 1, Ed. UnB, Brasília, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*, volume 2, Ed. UnB, Brasília, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Metodologia das Ciências Sociais*, Cortez Editora/Editora Unicamp, São Paulo, 1999c.
- \_\_\_\_\_. *Estudos políticos □ Rússia 1905 e 1917*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, Ed. UnB, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*, Gabriel Cohn (org.), 8ª edição, Editora Ática, São Paulo, 2006.

**WOOD, Ellen Meiksins.** *Democracy against capitalism: rewriting historical materialism*, Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 1995.

**WOORTMAN, Klaas e WOORTMAN, Ellen F.** *Amor e Celibato no Universo Camponês*, Campinas, NEPO: UNICAMP, 1990.

## **BIBLIOGRAFIA ESTADO NACIONAL E FORMATOS DE ESTADO E GOVERNO**

**ANDERSON, Benedict.** *Comunidades Imaginadas* (1983). São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

**ANDERSON, Perry.** *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.

**ARAÚJO, Cícero.** “República e Democracia”, Revista *Lua Nova*, no. 51, São Paulo, CEDEC, 2000.

**ARENDT, Hannah.** *O que é Política?* (1950) Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 2004.

**ARISTÓTELES,** *Política*, São Paulo, Martin-Claret, 2001.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Martin-Claret, 2009.

**ARRIBAS, Antonio.** *The Iberians: Ancient Peoples and Places*, vol. 36, Ed. Dr. Glyn Daniel, Thames and Hudson, Great Britain, 1964.

**BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovitch.** *Textos Anarquistas*, Porto Alegre, LP&M Pocket, 1999.

**BALIBAR, Etienne.** “The Nation Form: History and Ideology”, in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, de **BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel.** (primeira edição original em francês publicada em 1988). London, Verso, 1991.

**BERCOVICI, Gilberto.** “Constituição e política: uma relação difícil”. Revista *Lua Nova*, no. 61, São Paulo, CEDEC, 2004.

**BIRKINSHAW, Patrick.** “Supranationalism, the rule of law and constitutionalism in the Draft Union Constitution”, in *Yearbook of European Law*, Vol. 23, 2005 (pp. 199-223).

**BOBBIO, Norberto.** *A Teoria das Formas de Governo*, Brasília, Editora UnB, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- \_\_\_\_\_ e **VIROLI, Maurizio**. *Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 2001.
- BODIN, Jean**. *On Sovereignty. Four Chapters of the Six Books of the Republic*. Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press, New York, 1992.
- BORGEN, Christopher J.** “Imagining Sovereignty, Managing Secession: A Legal Geography of Eurasias’s ‘Frozen Conflicts’”, in *Legal Studies Research Paper Series*, St. John’s University School of Law, New York, February, 2009.
- BOSCH-GIMPERA, Pere**. *Etnologia de la Península Ibérica* (1932), Pamplona, Edición de J. Cortadella, Ugoiti Ediciones (Colección *Historiadores*, nº 7), 2005.
- BROWNLIE, Ian**. *Principles of Public International Law*, Oxford University Press, Grã Bretanha, 1998.
- BUCHANAN, Allen**. “Democracy and Secession,” in *Secession and National Self-Determination*, Margareth Moore (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1998.
- BURDEAU, Georges**. *O Liberalismo*. Tradução de J. Ferreira. Pova do Varzim: Publicação Europa – América, 1979.
- CARO BAROJA, Julio**. *Los Pueblos de España, volumes I e II*, Madrid, Ediciones Istmo, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- CARVALHO, José Murilo**. *Os Bestializados*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- CHISHOLM, Robert**. “A Ética Feroz de Nicolau Maquiavel”, in QUIRINO, Célia, VOUGA, Cláudio, e GALVÃO, Gildo Marçal (orgs.). *Clássicos do Pensamento Político*, São Paulo, Edusp/ Fapesp, 1998, (pp. 23-75).
- CONFORD, Francis Macdonald**. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo, Princípio, 1994.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo**. *O Movimento da Alma: A Invenção por Agostinho do conceito de vontade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.
- DAHL, Robert**. *Análise Política Moderna* (1963), Brasília, EdUnB, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Poliarquia* (1971), São Paulo, EdUSP, 1997.
- DINIZ, Maria Helena**. *Curso de direito civil brasileiro*, São Paulo, Saraiva, 1999.
- DWORKIN, Ronald**. *O Império do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- ELIAS, Norbert**. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

**FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, J. A.** *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance (1516-1559)*. Cambridge University Press, London, 1977.

**FINLEY, Moses I.** *O legado da Grécia: uma nova avaliação* (1981). Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1998.

**GEERTZ, Clifford.** “The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states”, in GEERTZ, Clifford (ed.), *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press, 1963.

**GELLNER, Ernst.** *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell Publishings, 1983.

**COUTINHO, Carlos Nelson.** *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1989.

**GRANJA, José Luis de la, e PABLO, Santiago de.** *Historia Del País Vasco y Navarra em El Siglo XX*, 2ª edição, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2009.

**HABERMAS, Jürgen.** “Citizenship and national identities: some reflections on the future of Europe”, in HABERMAS, Jürgen, *Between facts and norms*, Cambridge, The MIT Press, 1996 (pp. 491-515).

**HARDT, Michael e NEGRI, Antonio.** *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000.

**HARTZ, Louis.** *The Founding of New Societies: Studies in Latin America, South Africa, Canada and Australia*, New York, Harcourt, Brace & World Publishers, New York, 1964.

**HEGEL, George Wilhelm Frederich.** *Fenomenologia do Espírito* (1806), Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

**HILL, Christopher.** *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito* (1817), Lisboa, Guimarães Editores, 1976.

**HIRSCHMANN, Albert.** *De consumidor a cidadão: atividade privada e participação na vida pública*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

**HOBBS, Thomas.** *Elementos de Direito Natural e Político* (1640, publicado apenas em 1650), Porto, Editora Rés, 1993.

\_\_\_\_\_. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Behemoth ou o longo parlamento* (1668), Belo Horizonte, Humanitas/Ed. UFMG, 2001.

**HOBSBAWM, Eric.** *A Questão do Nacionalismo: Nações e Nacionalismo desde 1780.* Lisboa, Terramar, 1998.

\_\_\_\_\_ e **RANGER, Terence** (eds). *The Invention of Tradition* (1983), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

**HOFFMAN, Philip T. e NORBERG, Kathryn** (orgs). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994a.

\_\_\_\_\_. “Castile: Absolutism, Constitutionalism, and Liberty.”. In **HOFFMAN, Philip T. e NORBERG, Kathryn** (org). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994b.

**HUME, David.** *Ensaio Político*, São Paulo, IBRASA, 1963.

**JANINE RIBEIRO, Renato.** *A República*, São Paulo, Publifolha, 2001.

**KRITSCH, Raquel.** *Soberania: a construção de um conceito.* São Paulo, Humanitas, FFLCH-USP, 2001.

\_\_\_\_\_ “Rumo ao Estado Moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores”. (Artigo). *Revista Sociologia e Política*, n. 23, pp.103-114, Curitiba, 2003.

**KYMLICKA, Will.** *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* Oxford: Oxford University Press, 1995.

**LA BOÉTIE, Etienne.** *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2001.

**LACLAU, Ernesto.** “Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, # 2, São Paulo, 1986, pp. 41-7

**LENIN, Vladimir Ilitch.** *Obras Escolhidas* em seis tomos, Edições Progresso, Lisboa-Moscovo, Tomo 2, 1984.

**LOCKE, John.** *Dois Tratados sobre o Governo*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

**MACINTYRE, Alasdair C.** *After Virtue: A study in moral theory*, (1981), Duckworth, London, 2007.

**MANIN, Bernard.** *The principles of representative government*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997.

**MAQUIAVEL, Nicolau.** *O Príncipe e Dez Cartas* (1513, publicado em 1532). Ed. UnB, Brasília, 1996.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Ed. UnB, Brasília, 2000.

**MARX, Karl.** \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1852), in “Marx e Engels – Obras Escolhidas”, volume 1. Lisboa; Avante, 1982, pp. 417-512.

\_\_\_\_\_. *A Dominação Britânica na Índia*. 10 de junho de 1853 (Primeira Edição), artigo publicado no *New York Daily Tribune* de 25 de Junho de 1853. <http://www.marxists.org/portugues/marx/1853/06/10.htm>

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), São Paulo, Editora Expressão Popular, 2007.

**MICHELS, Robert.** *Sociologia dos Partidos Políticos*, Brasília, Ed. UnB, 1982.

**MIGUEL, Luis Felipe.** *O nascimento da política moderna: Maquiavel, utopia e reforma*. Brasília, Ed. da UnB, 2007.

**MILANOVIC, Branko.** "Nations, conglomerates, and empires : the tradeoff between income and sovereignty", *Policy Research Working Paper Series no. 1675*, The World Bank Policy and Research Department, Poverty and Human Resources Division, Public Disclosure, October 1996.

**MARIÁTEGUI, José Carlos, e BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez** (eds.). *Política*, São Paulo, Ática, 1982.

**MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de.** “Voltaire contra Montesquieu: o conceito de despotismo em debate”, *Mimeo*, I Simpósio USP/IUPERJ de Pós-Graduação em Teoria Política, 2000.

**MOLINA, Luis de.** *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* (primeira publicação em Lisboa, 1588), traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, Espanha, 2007.

**MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de.** *O espírito das leis* (1748). São Paulo, Martins Fontes, 1996.

**MORSE, Richard.** *O Espelho do Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

- MOSCA, Gaetano.** “A classe dirigente” in SOUZA, Amaury de. *Sociologia Política*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1966.
- NASCIMENTO, Paulo César.** “Dilemas do Nacionalismo” *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, São Paulo, nº 56, 2º semestre de 2003, pp. 33-53.
- NICOLAÏDIS, K. A e NICOLAÏDIS, Dmitri.** “Europe in the Mirror of the Mediterranean”, in Thierry Fabre e Paul Sant Cassia, *Between Europe and the Meditterreanean*, New York, Palgrave Mcmillan, 2007.
- NOGUEIRA, Octaciano.** *Teoria e Prática da Representação*. Mimeo, Brasília, UnB, 1999.
- NUSSABAUM, Martha C.** *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006.
- OFFE, Carl.** *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- OPPENHEIM, Lassa Francis Lawrence.** *International Law – a Treatise, vol. 1: Peace*, 8<sup>th</sup> edition, T. and A. Constable, University of Edinburgh, England, 1955.
- PHILLIPS, Ann .** *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PITKIN, Hanna F.** *The Concept of Representation*. Los Angeles, University of California Press, 1984.
- PIZZORNO, Alessandro.** “Introducción al Estudio de la Participación Política”, in **PIZZORNO, Alessandro, KAPLAN, Marcos & CASTELLS, Manuel**, *Participación y Cambio Social en la Problemática Contemporánea*. Siap-Planteos, Buenos Aires, 1975.
- PLATÃO, A República** (séc. IV a.C.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- POLÍBIO, História.** Brasília, Ed. UnB, 1985.
- POGREBINSCHI, Thamy.** *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*, Bauru, SP, 2003.
- REIS, Rossana Rocha.** “Soberania, direitos humanos e migrações internacionais”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19 no. 55, São Paulo, Junho, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques.** *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755). São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Contrato Social* (1762). São Paulo, Martins Fontes, 2006.

- SAN MARTÍN, José de**, BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez (eds.). *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SARTORI, Giovanni**. *A Teoria da Democracia Revisitada*, volume 1, São Paulo, Ed. Ática, 1987.
- SCHUMPETER, Joseph**. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1984.
- SCOTT, James Brown**. *The Spanish origin of international law : Lectures on Francisco de Vitoria(1480-1546)*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1928
- SKINNER, Quentin**. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo, Editora Unesp, 1997.
- SMITH, Anthony**. *The Ethnic Origin of Nations* (1986). Oxford, UK, Blackwell Publishers, 1995.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty**. “Can the Subaltern Speak?”, in **NELSON, Cary e GROSSBERG, Lawrence** (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988 (pp. 271-313).
- \_\_\_\_\_. *The Post-colonial Critic*. Edited by Sarah Harasym. New York, NY and London, Routledge, Chapman and Hall Inc., 1990.
- SUÁREZ, Francisco de**. *De Legibus Tractatus* (1601-1603), Livro I, “Da lei em geral”, Lisboa, Tribuna da História, 2004.
- THOM, Martin**. *Republics, Nations and Tribes*. London-New York, Verso, 1995.
- THOMPSON, I.A.A.** “Castile: Polity, Fiscality and Fiscal Crisis”, in **HOFFMAN, Philip T. e NORBERG, Kathryn** (org). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994b.
- TILLY, Charles**. *Coersion, Capital and European States* (1990). Blackwell Publishings, Cambridge, USA, 1993.
- UNGER, Roberto Mangabeira**. *Law in Modern Society*, New York, The Free Press, 1977.
- URICOECHEA, Fernando**. *O Minotauro Imperial*, São Paulo, Difel, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Formação e expansão do estado burocrático-patrimonial na Colômbia e no Brasil”, in Biblioteca Virtual CEBRAP, *Estudo CEBRAP no. 21* <http://www.cebrap.org.br/biblioteca-virtual/biblioteca-virtual-exibe.php?i=86>
- VARGAS, Everton Vieira**. *Brasilidade e Hispanidade: o sentido das percepções recíprocas do Brasil e das nações hispano-americanas e suas representações no*

*pensamento social brasileiro e hispano-americano*, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Mimeo, Brasília, 2001.

**WALKER, Neil.** “The Idea of Constitutional Pluralism”. *Modern Law Review*, Vol. 65, pp. 317-359, Oxford, Blackwell Publishings, 2002.

**WEBER, Max.** *Ensaio de Sociologia*, H.H. Gerth e C. Wright Mills, Rio de Janeiro, LTC, 1982.

## **BIBLIOGRAFIA SOBRE AMERÍNDIOS, O TAHUANTINSUYU E OS TUPINAMBÁS**

**ABREU, Capistrano de.** *Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil* (1930), Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, (1930), 4ª edição, 1975.

\_\_\_\_\_. *O Descobrimento do Brasil* (1929), Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2ª edição, 1976.

**ALLAPERINE-BOUYER, Monique.** *La Educación de las Elites Indígenas en el Peru Colonial*, Institut français d'études andines - IFEA; Instituto de estudios peruanos - IEP; Instituto Riva-Agüero, Tomo 238, Lima, Peru, 2007.

**ANAYA, James.** *Indigenous people in international law*. New York, Oxford University Press, 1996.

**ARNOLD, Denise Y. e HASTORF, Christine A.** *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2009.

**ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento, e GARCIA, Sylvia Gemignani.** *Florestan Fernandes, Mestre da Sociologia Moderna*, Brasília, Paralelo 15, 2003.

**BARMAN, Roderick.** *Brazil: The Forging of a Nation, 1798-1852*. Stanford, California, Stanford University Press, 1988.

**BAWDEN, G. 2004.** *The Art of Moche Politics in Andean Archaeology*. ed. H. Silverman, Oxford, Blackwell Publishers, 2004.

**BETANZOS, Juan de.** *Narrative of the Incas*, Translated and edited by Roland Hamilton & Dana Buchanan from the Palma de Mallorca manuscript, Texas, USA, University of Texas Press, 1996.

**BETHELL, Leslie** (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984.

**BOCCARA, Guillaume**. “Poder Colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial”, *Revista Tempo*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, vol. 12, no. 23, 2007 (pp. 67-84).

**BOLIVAR, Simón**. *Cartas de Bolívar (1799 a 1822)*, Paris/ Buenos Aires, Louis Michaud, 1912.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, 1975.

\_\_\_\_\_ e BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez (eds.). *Política*, São Paulo, Ática, 1983.

**BOXER, Charles R**. *Igreja Militante e Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

**BRANDÃO, Carlos Rodrigues**. “Os Guarani: índios do sul – religião, resistência e adaptação”, *Estudos Avançados*, vol. 4, no. 10, São Paulo, Set/Dez, 1990, (pp. 53-90).

## **BRASIL**

[www.ipea.gov.br](http://www.ipea.gov.br)

*Comunicado da Presidência nº 11 - Pnad 2007: Primeiras análises - Demografia e gênero*, vol. 3, Outubro, 2008.

*Comunicado da Presidência nº 12 - Pnad 2007: Primeiras análises - Educação, juventude e raça*, vol. 4, Outubro, 2008.

**BRUIT, Héctor**. *Revoluções na América Latina*. São Paulo, Ed. Atual, 1988.

**BUSHNELL, G.H.S**. *Ancient Peoples and Places: Peru*, London, Thomas Forman & Sons Ltda. 1956.

**CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto**. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Editora Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do Brasil Indígena*, São Paulo, Ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da Identidade*, São Paulo, Ed. UNESP, 2006.

**CARNEIRO, Robert Leonard**. "What Happened at Flashpoint? Conjectures on Chiefdom Formation at the Very Moment of Conception." In *Chiefdoms and*

*Chieftaincy in the Americas*. Ed. by Elsa M. Redman, pp.18-42. Gainesville, University Press of Florida, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Muse of History and the Science of Culture*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000.

**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela**. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *História dos Índios no Brasil* (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

**CIEZA DE LEÓN, Pedro de**. *La Cronica del Peru* (1553), Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1945.

**COOK, Noble David**. *Demographic collapse: Indian Peru, 1520–1620*, Cambridge University Press, 1981.

**CRUZ FARIA, Eduardo Agustín**. *An overview of the Mapuche and Aztec military response to the Spanish conquest*, Abril, 2002, in <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/far1.html>

**D'ALTROY, Terrence**. *The Incas*, 2ª edição, Oxford, New York, Blackwell Publishings, 2003.

**DAGNINO, Evelina**. “Cultura, cidadania e democracia; a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana”, em Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs) – *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

**DENEVAN, William M.** “The aboriginal population of Amazonia” in **DENEVAN, William M.** (org.) *The native population of the Americas in 1492*, Madison, the University of Wisconsin Press, 1976.

**DIAMOND, Jared**. *Guns, Germs and Steel – a short story of everybody for the last 13,000 years*, Vintage, CPI Bookmarque, United Kingdom, 2005.

**DUTHURBURU, José Antonio Del Busto de**. *Historia del Peru*, \_\_\_\_\_ (org.) *Historia cronológica del Perú*, Ediciones Copé, Petroperú, Lima, 2007.

**ERCILLA Y ZUÑIGA, Alonso de**. *La Araucana*, Parte I (1569); Parte II (1578); Parte III (1589), Lingua Ediciones S.L., Barcelona, 2007.

## **ESPANHA**

Leyes de Índias, Livro III, Título XVI: De Las Cartas, Correos y Índios Chasquis,

**FANON, Frantz.** *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Weidenfeld Press, 1963.

**FAORO, Raymundo.** *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*, volumes 1 e 2. São Paulo, Ed. Globo, 1998.

**FAUSTO, Carlos.** *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

**FAVRE, Henri.** *A Civilização Inca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2004.

**FERNANDES, Florestan.** *A Organização social dos Tupinambá* (1946). Editora HUCITEC/ Editora UnB, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952). São Paulo, Ed. USP, 2006.

\_\_\_\_\_. “A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 3, p. 7-129, 1949. FFLCH-FI FERNANDES, F doc 65.

\_\_\_\_\_. “La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba”. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 41, pt. 1, p. 139-223, 1952. FFLCH-FI FERNANDES, F doc 28.

**FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe.** *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492 (New Studies in Medieval History)*, University of Pennsylvania Press, 1987.

**GANDAVO, Pero de Magalhães.** *Tratado da terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz* (1576), Rio de Janeiro, Anuario do Brasil, 1924.

**GARCILASO DE LA VEGA, Inca.** *Comentarios Reales de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

\_\_\_\_\_, Inca. *O Universo Incaico*, São Paulo, Editora da PUC-SP, 1992.

**GIBSON, Charles.** *The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1948.

**GUERREIRA, María Concepción Bravo.** *El tiempo de los incas*, Ed. Alhambra, Madrid, 1986.

**HEWITT, Mike.** *The History of Money: Peru*, in <http://www.safehaven.com/article/12503/the-history-of-money-peru>, 3 de fevereiro de 2009.

**HOLANDA, Sergio Buarque de.** *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1996.

**HYSLOP, John.** *The Inka Road System*. Academic Press, New York, 1984.

**IBEROAMÉRICA**

*Primera Cumbre Iberoamericana, Guadalajara, México, 1991: Discursos, Declaración de Guadalajara y documentos.* Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992 (ISBN 968-163735-6)

<http://www.cumbresiberoamericanas.com/>

<http://www.oei.es/>

**IGLESIAS, Francisco.** *Trajetória Política do Brasil (1500-1964)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

**KLARÉN, Peter.** *Nación y Sociedad en La Historia Del Peru*, Lima, IEP, 2004.

\_\_\_\_\_. "As Origens do Peru Moderno: 1880-1930" in **BETHELL, Leslie** (org.) *História da América Latina: de 1870 a 1930* (1984), São Paulo, EdUSP, vol. 5, Cap. 5 (pp. 317-376).

**LANNING, Edward P.** *Peru before the incas*, Prentice-Hall, New Jersey, 1967.

**LARSON, Brooke.** *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology.* Durham, Duke University Press, 1995. (Co-edited with Olivia Harris and Enrique Tandeter.)

\_\_\_\_\_. *Trials of Nation Making - Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes (1810-1910)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

**LATHRAP, Donald W.** *The Upper Amazon.* In *Ancient Peoples and Places*, v. 70 , New York, Praeher Editions, 1970.

\_\_\_\_\_. "The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America," *World Archaeology*, 5(2): 170-186, 1973.

**LIZOT, Jacques.** *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest*, Cambridge University Press, Cambridgeshire, New York ,1985.

**LOCKHART, James.** *Spanish Peru (1532-1560): A Social History.* The University of Wisconsin Press, Madison, EUA, 2<sup>nd</sup> edition, 1994.

**MACCORMACK, Sabine.** *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain and Peru.* New Jersey, Princeton University Press, 2007.

**MACQUARRIE, Kim.** *The last days of the Incas*, Simon & Schuster, New York, 2007.

<http://lastdaysoftheincas.com/wordpress>

**MALAMUD, Carlos.** *Historia de América*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

**MALDI, D.** “De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX” , *Revista de Antropologia*, vol.40 n.2 São Paulo 1997.

**MALDONADO-TORRES, Nelson.** “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007.

**MANN, Charles C.** *1491 - Novas revelações das Américas antes de Colombo*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

**MAUSS, Marcel.** *The Gift* (1954), Routledge, London, 2005.

**MEGGERS, Betty Jane.** *Prehistoric America: An Ecological Perspective*, New York, Aldine Publications, 1979.

**MURRA, John.** “Andean societies before 1532”, in **BETHELL, Leslie** (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984 (pp. 59-90).

**NETHERLY, Patricia.** “The Nature of the Andean State”, in **HENDERSON, John S.** e **NETHERLY, Patricia** (eds.), *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, New York, 1993 (pp.11-35).

**OLSEN BRUHNS, Karen.** *Ancient South America*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 1999.

**PEASE, Franklin.** *El Pensamiento Mítico*, San Isidro, Peru, Ed. Mosca Azul, 1982.

\_\_\_\_\_. *Breve Historia Contemporánea de Peru*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

**PERLACIO CAMPOS, Juan.** *Historia*, Centro Preuniversitario de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga; Ayacucho, Perú, 2007, in [http://www.geschichteinchronologie.ch/am-S/peru/gs/Campos/05\\_Incas-Inkas-ESP.html](http://www.geschichteinchronologie.ch/am-S/peru/gs/Campos/05_Incas-Inkas-ESP.html) (2008)

## **PERU**

**Congresso Nacional**, [www.congreso.gob.pe/archivo/inicio.htm](http://www.congreso.gob.pe/archivo/inicio.htm)

**Instituto Nacional de Estadística y Informática (INEI)** [www.inei.gov.br](http://www.inei.gov.br)

**POOLE, Deborah.** *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*. New Jersey, Princeton University Press, 1997.

**PORRAS BARRENECHEA, Raúl.** *Antología del Cuzco*, Lima, Librería Internacional del Peru, 1961.

**PURIZAGA VEGA, Medardo.** *Los Pocras y el Imperio Incaico*, Ayacucho, Peru, Wamani, 1967.

**RAMÍREZ, Susan Elizabeth.** *The world upside down: cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *To Feed and be Fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford, California, Stanford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “Negociando el Imperio: El Estado inca como culto” (pp. 5-18) in *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*,– Tome 37 n° 1, Número Temático: “Dinámicas del poder: historia y actualidad de la autoridad andina”, Chantal Caillavet e Susan E. Ramírez, (eds.), Paris, 2008.

**RIBEIRO, Darcy.** *As Américas e a civilização: Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (1970). São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

**ROOSEVELT, Anna.** *Expansion of the Huari Empire*. *Indian Notes* 10(2): 48-58. New York: Museum of the American Indian. 1974.

\_\_\_\_\_. “Arqueologia da Amazônia” (trad. John Manuel Monteiro), in CARNEIRO DA CUNHA (org.) *História dos Índios no Brasil* . São Paulo, Companhia das Letras, 1992 (pp. 53-86).

**ROSTWOROWSKI, María de Diez Canseco.** *Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política*, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) Ediciones, Lima, Peru, 1986.

\_\_\_\_\_. *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP ediciones, Lima, Peru, 1988.

**ROUSE, Irving.** *The Tainos: Rise and Decline of the people who greeted Columbus*. Yale University Press, 1992.

**ROWE, John Howard.** *Los Incas Del Cuzco – Siglos XVI, XVII, XVIII*, Cuzco, Instituto Nacional de Cultura – Región de Cuzco, Cuzco, 2003.

**SAHLINS, Marshall.** *Sociedades Tribais* (1968), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1983.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores. 2003.

**SARMIENTO DE GAMBOA, P. de.** *Historia de los Incas*, Madrid, Miraguano Editoras, 1988.

- SELLIER, Jean.** *Atlas de los Pueblos de América*, cartografía de **DE BRUN, Bertrand** e **LE FUR, Anne**, Editora Paidós, Barcelona, 2007.
- SERVICE, Elman Rogers.** *Primitive Social Organization: an evolutionary perspective*, Random House Publishing, 1962.
- SHADY SOLÍS, Ruth Martha.** *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima, UNMSM, Fondo Editorial, 1997.
- SKIDMORE, Thomas.** *Modern Latin America*, New York, Oxford University Press, 2001.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel.** *Tratado descritivo do Brasil em 1587 (1587)*, São Paulo, Editora Nacional, (coleção Brasileira, 117), 1987.
- STEWART, Julian H.** (org). *The Handbook of South American Indians*, Washington, USA Government Printing Office, 1946.
- TAMAYO HERRERA, José.** *Historia del Indigenismo Cuzqueño - Siglos XVI-XX*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.
- THÉVET, André.** *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*, São Paulo, Companhia editora Nacional, 1944.
- TORERO, Alfredo.** *El quechua y la historia social andina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.
- URBAN, Greg.** “História da cultura brasileira segundo as línguas nativas”, 1992, in **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.** *História dos Índios no Brasil* (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- URTON, Gary.** “An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records”, in **QUILTER, Jeffrey** e **URTON, Gary** (eds.). *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipus*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- \_\_\_\_\_ e **BREZINE, Carrie.** *Khipu Database Project*, iniciado em 2002, <http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>
- VARGAS, Javier.** *Historia Del Derecho Peruano – Parte General y Derecho Incaico*, Universidad de Lima, Lima, Peru, 1993.
- VÁSQUEZ, Ladislao Homar Landa.** *Visitando e Etnografando Discursos en Brasil y Peru*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Mimeo, Brasília, 2001.

**VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo Batalha.** *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

**WALKER, Charles F.** *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of republican Peru*, Duke University Press, 1999.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

**ABREU, Capistrano de.** *Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil* (1930), Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, (1930), 4ª edição, 1975.

\_\_\_\_\_. *O Descobrimento do Brasil* (1929), Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2ª edição, 1976.

**ALBUQUERQUE, Nelson M.** *Teoria Política da Soberania*. Belo Horizonte, Ed. Mandamentos, 2001.

**ALLAPERINE-BOUYER, Monique.** *La Educación de las Elites Indígenas en el Peru Colonial*, Institut français d'études andines - IFEA; Instituto de estudios peruanos - IEP; Instituto Riva-Agüero, Tomo 238, Lima, Peru, 2007.

**ANAYA, James.** *Indigenous people in international law*. New York, Oxford University Press, 1996.

**ANDERSON, Benedict.** *Comunidades Imaginadas* (1983). São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

**ANDERSON, Perry.** *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.

**ARAÚJO, Cícero.** "República e Democracia", Revista *Lua Nova*, no. 51, São Paulo, CEDEC, 2000.

**ARENDT, Hannah.** *O que é Política?* (1950) Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 2004.

**ARISTÓTELES,** *Política*, São Paulo, Martin-Claret, 2001.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Martin-Claret, 2009.

**ARNOLD, Denise Y. e HASTORF, Christine A.** *Heads of State : Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2009.

- ARRIBAS, Antonio.** *The Iberians: Ancient Peoples and Places*, vol. 36, Ed. Dr. Glyn Daniel, Thames and Hudson, Great Britain, 1964.
- BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovitch.** *Textos Anarquistas*, Porto Alegre, LP&M Pocket, 1999.
- BALIBAR, Etienne.** “The Nation Form: History and Ideology”, in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, de **BALIBAR, Etienne** e **WALLERSTEIN, Immanuel**. (primeira edição original em francês publicada em 1988). London, Verso, 1991.
- BARDIN, Laurence.** *Análise de Conteúdo* (1970). Lisboa - Edições 70, 1995.
- BARMAN, Roderick.** *Brazil: The Forging of a Nation, 1798-1852*. Stanford, California, Stanford University Press, 1988.
- BARTH, Fredrick.** *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural differences*, Jorge Allen and Unwin, London, 1969.
- BAWDEN, G. 2004.** *The Art of Moche Politics in Andean Archaeology*. ed. H. Silverman, Oxford, Blackwell Publishers, 2004.
- BENDIX, Reinhard.** *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, (tradução de Elizabeth Hanna e José Viegas Filho) Ed. UnB, Brasília, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Berkley, University of California Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Construção Nacional e Cidadania - estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo, EdUsp, 1996.
- BERCOVICI, Gilberto.** “Constituição e política: uma relação difícil”. Revista *Lua Nova*, no. 61, São Paulo, CEDEC, 2004.
- BETANZOS, Juan de.** *Narrative of the Incas*, Translated and edited by Roland Hamilton & Dana Buchanan from the Palma de Mallorca manuscript, Texas, USA, University of Texas Press, 1996.
- BETHELL, Leslie** (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984.
- BIRKINSHAW, Patrick.** “Supranationalism, the rule of law and constitutionalism in the Draft Union Constitution”, in *Yearbook of European Law*, Vol. 23, 2005 (pp. 199-223).
- BOAS, Franz.** “Aims of Ethnology”, “ The Study of Geography”. *Race, Language and Culture*. New York, the Free Press, 1966.
- BOBBIO, Norberto.** *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.

\_\_\_\_\_ e **VIROLI, Maurizio**. *Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 2001.

**BOCCARA, Guillaume**. “Poder Colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial”, *Revista Tempo*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, vol. 12, no. 23, 2007 (pp. 67-84).

**BODIN, Jean**. *On Sovereignty. Four Chapters of the Six Books of the Republic*. Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press, New York, 1992.

**BOLIVAR, Simón**. *Cartas de Bolívar (1799 a 1822)*, Paris/ Buenos Aires, Louis Michaud, 1912.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, 1975.

\_\_\_\_\_ e **BELLOTO, Manoel Lelo** e **CORRÊA, Anna Maria Martinez** (eds.). *Política*, São Paulo, Ática, 1983.

**BORGEN, Christopher J.** “Imagining Sovereignty, Managing Secession: A Legal Geography of Eurasias’s ‘Frozen Conflicts’”, in *Legal Studies Research Paper Series*, St. John’s University School of Law, New York, February, 2009.

**BOSCH-GIMPERA, Pere**. *Etnologia de la Península Ibérica* (1932), Pamplona, Edición de J. Cortadella, Urogoiti Ediciones (Colección *Historiadores*, nº 7), 2005.

**BOTTOMORE, Tom (ed.)**. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

**BOURDIEU, Pierre**. *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

**BOXER, Charles R.** *Igreja Militante e Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

**BRANDÃO, Carlos Rodrigues**. “Os Guarani: índios do sul – religião, resistência e adaptação”, *Estudos Avançados*, vol. 4, no. 10, São Paulo, Set/Dez, 1990, (pp. 53-90).

## **BRASIL**

[www.ipea.gov.br](http://www.ipea.gov.br)

*Comunicado da Presidência nº 11 - Pnad 2007: Primeiras análises - Demografia e gênero*, vol. 3, Outubro, 2008.

*Comunicado da Presidência nº 12 - Pnad 2007: Primeiras análises - Educação, juventude e raça*, vol. 4, Outubro, 2008.

**BRAUDEL, Fernand**. *Escritos sobre a História*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

**BROWNLIE, Ian**. *Principles of Public International Law*, Oxford University Press, Grã Bretanha, 1998.

- BRUIT, Héctor.** *Revoluções na América Latina*. São Paulo, Ed. Atual, 1988.
- BUCHANAN, Allen.** “Democracy and Secession,” in *Secession and National Self-Determination*, Margareth Moore (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1998.
- BURDEAU, Georges.** *O Liberalismo*. Tradução de J. Ferreira. Povia do Varzim: Publicação Europa – América, 1979.
- BUSHNELL, G.H.S.** *Ancient Peoples and Places: Peru*, London, Thomas Forman & Sons Ltda. 1956.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.** *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Editora Pioneira, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do Brasil Indígena*, São Paulo, Ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos da Identidade*, São Paulo, Ed. UNESP, 2006.
- CARNEIRO, Robert Leonard.** "What Happened at Flashpoint? Conjectures on Chiefdom Formation at the Very Moment of Conception." In *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*. Ed. by Elsa M. Redman, pp.18-42. Gainesville, University Press of Florida, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Muse of History and the Science of Culture*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.** *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *História dos Índios no Brasil* (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CARO BAROJA, Julio.** *Los Pueblos de España, volumes I e II*, Madrid, Ediciones Istmo, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- CARVALHO, José Murilo.** *Os Bestializados*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- CHISHOLM, Robert.** “A Ética Feroz de Nicolau Maquiavel”, in QUIRINO, Célia, VOUGA, Cláudio, e GALVÃO, Gildo Marçal (orgs.). *Clássicos do Pensamento Político*, São Paulo, Edusp/ Fapesp, 1998, (pp. 23-75).
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de.** *La Cronica del Peru* (1553), Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1945.

- CLASTRES, Pierre.** *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política* (1974), São Paulo, Cosac & Naify, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Archeology of Violence* (1980), Semiotext(e), New Youk, 1994.
- COHN, Gabriel.** *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Ed. Livros técnicos e científicos, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e resignação: fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. de Queiroz, 1979.
- \_\_\_\_\_. (org.), e **FERNANDES, Florestan** (coord.). *Weber*, Editora Ática, São Paulo, 7ª edição, 2006.
- CONFORD, Francis Macdonald.** *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo, Princípio, 1994.
- COOK, Noble David.** *Demographic collapse: Indian Peru, 1520–1620*, Cambridge University Press, 1981.
- COUTINHO, Carlos Nelson.** *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1989.
- CRUZ FARIA, Eduardo Agustín.** *An overview of the Mapuche and Aztec military response to the Spanish conquest*, Abril, 2002, in <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/far1.html>
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo.** *O Movimento da Alma: A Invenção por Agostinho do conceito de vontade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.
- D'ALTROY, Terrence.** *The Incas*, 2ª edição, Oxford, New York, Blackwell Publishings, 2003.
- DAGNINO, Evelina.** “Cultura, cidadania e democracia; a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana”, em Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs) – *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos*., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.
- DAHL, Robert.** *Análise Política Moderna* (1963), Brasília, EdUnB, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Poliarquia* (1971), São Paulo, EdUSP, 1997.
- DENEVAN, William M.** “The aboriginal population of Amazonia” in **DENEVAN, William M.** (org.) *The native population of the Americas in 1492*, Madison, the University of Wisconsin Press, 1976.
- DIAMOND, Jared.** *Guns, Germs and Steel – a short story of everybody for the last 13,000 years*, Vintage, CPI Bookmarque, United Kingdom, 2005.
- DINIZ, Maria Helena.** *Curso de direito civil brasileiro*, São Paulo, Saraiva, 1999.

**DOBBIN, Frank.** “Comparative and historical perspectives in economic sociology” (pp 26-48) in *The Handbook of Economic Sociology*, Second Edition, editado por Neil Smelser and Richard Swedberg. Princeton, NJ: Princeton University Press and Russell Sage Foundation, 2005.

**DUMONT, Louis.** *Homo Hierarquicus: Os sistema de castas e suas implicações* (1966), São Paulo, Edusp, 1997.

**DURKHEIM, Émile.** *As regras do método sociológico*, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

**DUTHURBURU, José Antonio Del Busto de.** *Historia del Peru*,

\_\_\_\_\_. (org.) *Historia cronológica del Perú*, Ediciones Copé, Petroperú, Lima, 2007.

**DWORKIN, Ronald.** *O Império do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

**ENCICLOPAEDIA BRITANNICA**, *Micropaedia*, Volume 11, 1990, “Territory” e “Territorial Behaviour”.

**ENGELS, Friedrich.** *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884). São Paulo, Editora Global, 1986.

**ELIAS, Norbert.** *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

**ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso de.** *La Araucana*, Parte I (1569); Parte II (1578); Parte III (1589), Lingua Ediciones S.L., Barcelona, 2007.

## **ESPANHA**

Leyes de Índias, Livro III, Título XVI: De Las Cartas, Correos y Índios Chasquis,

**FANON, Frantz.** *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Weidenfeld Press, 1963.

**FAORO, Raymundo.** *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*, volumes 1 e 2. São Paulo, Ed. Globo, 1998.

**FAUSTO, Carlos.** *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

**FAVRE, Henri.** *A Civilização Inca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2004.

**FERNANDES, Florestan.** *A Organização social dos tupinambá* (1946). Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952). São Paulo, Ed. USP, 2006.

- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe.** *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492 (New Studies in Medieval History)*, University of Pennsylvania Press, 1987.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, J. A.** *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance (1516-1559)*. Cambridge University Press, London, 1977.
- FINLEY, Moses I.** O legado da Grécia: uma nova avaliação (1981). Ed. Universidade de Brasília, 1998.
- FLATHMAN, Richard. E.** "Legitimacy", em Goodin, Richard E. e Pettit, P. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996.
- FOUCAULT, Michel.** *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- GANDAVO, Pero de Magalhães.** *Tratado da terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz (1576)*, Rio de Janeiro, Annuario do Brasil, 1924.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca.** *Comentarios Reales de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- \_\_\_\_\_, Inca. *O Universo Incaico*, São Paulo, Editora da PUC-SP, 1992.
- GEERTZ, Clifford.** "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states", in GEERTZ, Clifford (ed.), *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press, 1963.
- GELLNER, Ernst.** *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell Publishings, 1983.
- GIBSON, Charles.** *The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1948.
- GRAMSCI, Antonio.** *Cadernos do Cárcere*. Volume 2. "Os intelectuais, o princípio educativo" Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.
- GRANJA, José Luis de la, e PABLO, Santiago de.** *Historia Del País Vasco y Navarra em El Siglo XX*, 2ª edição, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2009.
- GUERREIRA, María Concepción Bravo.** *El tiempo de los incas*, Ed. Alhambra, Madrid, 1986.
- HABERMAS, Jürgen.** "Citizenship and national identities: some reflections on the future of Europe", in HABERMAS, Jürgen, *Between facts and norms*, Cambridge, The MIT Press, 1996 (pp. 491-515).
- HAGOPIAN, Frances.** *Traditional Politics and Regime Change in Brazil*. New York, Cambridge University Press, 1996.

**HARDT, Michael e NEGRI, Antonio.** *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000.

**HARTZ, Louis.** *The Founding of New Societies: Studies in Latin America, South Africa, Canada and Australia*, New York, Harcourt, Brace & World Publishers, New York, 1964.

**HEGEL, George Wilhelm Frederich.** *Fenomenologia do Espírito* (1806), Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito* (1817), Lisboa, Guimarães Editores, 1976.

**HENDERSON, John S. e NETHERLY, Patricia** (eds.), *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, New York, 1993.

**HEYWOOD, Andrew.** *Key Concepts in Politics*. New York, St. Martin's Press, 2000.

**HIRSCHMANN, Albert.** *De consumidor a cidadão: atividade privada e participação na vida pública*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

**HOBBS, Thomas.** *Elementos de Direito Natural e Político* (1640, publicado apenas em 1650), Porto, Editora Rés, 1993.

\_\_\_\_\_. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Behemoth ou o longo parlamento* (1668), Belo Horizonte, Humanitas/Ed. UFMG, 2001.

**HOBSBAWM, Eric.** *A Questão do Nacionalismo: Nações e Nacionalismo desde 1780*. Lisboa, Terramar, 1998.

\_\_\_\_\_ e **RANGER, Terence** (eds). *The Invention of Tradition* (1983), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

**HOFFMAN, Philip T. e NORBERG, Kathryn** (orgs). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994a.

\_\_\_\_\_. "Castile: Absolutism, Constitutionalism, and Liberty.". In

**HOFFMAN, Philip T. e NORBERG, Kathryn** (org). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994b.

**HOLANDA, Sergio Buarque de.** *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1996.

**HUME, David.** *Ensaio Político*, São Paulo, IBRASA, 1963.

**HYSLOP, John.** *The Inka Road System*. Academic Press, New York, 1984.

## **IBEROAMÉRICA**

*Primera Cumbre Iberoamericana, Guadalajara, México, 1991: Discursos, Declaración de Guadalajara y documentos*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992 (ISBN 968-163735-6)

<http://www.cumbresiberoamericanas.com/>

<http://www.oei.es/>

**IGLESIAS, Francisco.** *Trajetória Política do Brasil (1500-1964)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

**KANT, Immanuel.** *Crítica da Razão Pura (1781)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785)*, Rio de Janeiro, Edições 70, 1948.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática (1788)*, São Paulo, Martin Claret, 2003.

**KLARÉN, Peter.** *Nación y Sociedad en La Historia Del Peru*, Lima, IEP, 2004.

\_\_\_\_\_. “As Origens do Peru Moderno: 1880-1930” in **BETHELL, Leslie** (org.) *História da América Latina: de 1870 a 1930* (1984), São Paulo, EdUSP, vol. 5, Cap. 5 (pp. 317-376).

**KRITSCH, Raquel.** *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo, Humanitas, FFLCH-USP, 2001.

\_\_\_\_\_. “Rumo ao Estado Moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores”. (Artigo). *Revista Sociologia e Política*, n. 23, pp.103-114, Curitiba, 2003.

**KYMLICKA, Will.** *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* Oxford: Oxford University Press, 1995.

**LA BOÉTIE, Etienne** (1562). *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2001.

**LACLAU, Ernesto.** “Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social”, revista Brasileira de Ciências Sociais, # 2, São Paulo, 1986, pp. 41-7

**LANNING, Edward P.** *Peru before the incas*, Prentice-Hall, New Jersey, 1967.

**LARSON, Brooke.** *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology.* Durham, Duke University Press, 1995. (Co-edited with Olivia Harris and Enrique Tandeter.)

\_\_\_\_\_. *Trials of Nation Making - Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes (1810-1910).* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

**LATHRAP, Donald W.** *The Upper Amazon.* In *Ancient Peoples and Places*, v. 70 , New York, Praeger Editions, 1970.

\_\_\_\_\_. "The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America," *World Archaeology*, 5(2): 170-186, 1973.

**LENIN, Vladimir Ilitch.** *Obras Escolhidas em seis tomos,* Edições Progresso, Lisboa-Moscovo, Tomo 2, 1984.

**LIZOT, Jacques.** *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest,* Cambridge University Press, Cambridgeshire, New York ,1985.

**LOCKE, John.** *Dois Tratados sobre o Governo,* São Paulo, Martins Fontes, 2005.

**LOCKHART, James.** *Spanish Peru (1532-1560): A Social History.* The University of Wisconsin Press, Madison, EUA, 2<sup>nd</sup> edition, 1994.

**LOWIE, Robert.** *Primitive Society* (1920), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1960.

\_\_\_\_\_. *Social Organization* (1948), London, Routledge & Kegan Paul Publishers, 1961.

**LUKES, Stephen.** *O Poder: uma visão radical,* Brasília, Ed. UnB, 1980.

**MACCORMACK, Sabine.** *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain and Peru.* New Jersey, Princeton University Press, 2007.

**MACINTYRE, Alasdair C.** *After Virtue: A study in moral theory,* (1981), Duckworth, London, 2007.

**MACQUARRIE, Kim.** *The last days of the Incas,* Simon & Schuster, New York, 2007.

<http://lastdaysoftheincas.com/wordpress>

**MAHONEY, James** (et. al.) *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences,* New York, Cambridge University Press, 2003.

**MALAMUD, Carlos.** *Historia de América,* Alianza Editorial, Madrid, 2007.

**MALDI, D.** “De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX” , *Revista de Antropologia*, vol.40 n.2 São Paulo 1997.

**MALDONADO-TORRES, Nelson.** “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007.

**MANIN, Bernard.** *The principles of representative government*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997.

**MANN, Charles C.** *1491 - Novas revelações das Américas antes de Colombo*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

**MAQUIAVEL, Nicolau.** *O Príncipe e Dez Cartas* (1513, publicado em 1532). Ed. UnB, Brasília, 1996.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Ed. UnB, Brasília, 2000.

**MARIÁTEGUI, José Carlos,** e BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez (eds.). *Política*, São Paulo, Ática, 1982.

**MARTIN, Roderick.** *The Sociology of Power*, Routledge & Kegan Paul Eds., 1977.

**MARX, Karl.** *A crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), São Paulo, Martins Fontes, 1983.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã* (1845). São Paulo, Ed. Unesp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista* (1848), Global Editora, 9ª edição, São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1852), in Marx e Engels – Obras Escolhidas, volume 1. Lisboa; Avante, 1982, pp. 417-512.

\_\_\_\_\_. *A Dominação Britânica na Índia*. 10 de junho de 1853 (Primeira Edição), artigo publicado no *New York Daily Tribune* de 25 de Junho de 1853. <http://www.marxists.org/portugues/marx/1853/06/10.htm>

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), São Paulo, Editora Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Capital: Crítica da Economia Política* (1867). Livro I, tomo 1. 2ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

**MEGGERS, Betty Jane.** *Prehistoric America: An Ecological Perspective*, New York, Aldine Publications, 1979.

- MERQUIOR, José Guilherme.** *Rousseau e Weber: Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1990.
- MICHELS, Robert.** *Sociologia dos Partidos Políticos*, Brasília, Ed. UnB, 1982.
- MIGUEL, Luis Felipe.** *Política e Mídia no Brasil: episódios da história recente*, Brasília, Ed. Plano, 2002.
- MILANOVIC, Branko.** "Nations, conglomerates, and empires : the tradeoff between income and sovereignty", *Policy Research Working Paper Series no. 1675*, The World Bank Policy and Research Department, Poverty and Human Resources Division, Public Disclosure, October 1996.
- MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de.** "Voltaire contra Montesquieu: o conceito de despotismo em debate", *Mimeo*, I Simpósio USP/IUPERJ de Pós-Graduação em Teoria Política, 2000.
- MOLINA, Luis de.** *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* (primeira publicação em Lisboa, 1588), traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, Espanha, 2007.
- MOMMSEN, Wolfgang.** *Max Weber and German Politics: 1890-1920*, translated by Michael S. Steinberg. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de.** *O espírito das leis* (1748). São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- MORRALL, John B.** *Aristóteles* (1977). Ed. Unibersidade de Brasília, Brasília, 2000.
- MORSE, Richard.** *O Espelho do Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MOSCA, Gaetano.** "A classe dirigente" in SOUZA, Amaury de. *Sociologia Política*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1966.
- MOUFFE, Chantal.** *On the Political*, London, Routledge, Taylor and Francis Publishings, 2005.
- MURRA, John.** "Andean societies before 1532", in **BETHELL, Leslie** (org.) *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America, vol. I*, Cambridge University Press, Great Britain, 1984 (pp. 59-90).
- NASCIMENTO, Paulo César.** "Dilemas do Nacionalismo" *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, São Paulo, nº 56, 2º semestre de 2003, pp. 33-53.

**NETHERLY, Patricia.** “The Nature of the Andean State”, in **HENDERSON, John S.** e **NETHERLY, Patricia** (eds.), *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, New York, 1993 (pp.11-35).

**NICOLAÏDIS, K. A** e **NICOLAÏDIS, Dmitri.** “Europe in the Mirror of the Mediterranean”, in Thierry Fabre e Paul Sant Cassia, *Between Europe and the Mediterranean*, New York, Palgrave Mcmillan, 2007.

**NIETZSCHE, Friedrich.** *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* São Paulo, Cia. Das Letras, 1992.

**NOGUEIRA, Octaciano.** *Teoria e Prática da Representação.* Mimeo, Brasília, UnB, 1999.

**NUSSABAUM, Martha C.** *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership.* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006.

**OFFE, Carl.** *Problemas Estruturais do Estado Capitalista,* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

**OLSEN BRUHNS, Karen.** *Ancient South America,* Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 1999.

**OLSON, Mancur.** *A Lógica da Ação Coletiva.* São Paulo, Ed. USP, 2000.

**ORTEGA y GASSET, José.** *A Rebelião das Massas.* Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1962.

**OPPENHEIM, Lassa Francis Lawrence.** *International Law – a Treatise, vol. 1: Peace,* 8<sup>th</sup> edition, T. and A. Constable, University of Edinburgh, England, 1955.

**PEASE, Franklin.** *El Pensamiento Mítico,* San Isidro, Peru, Ed. Mosca Azul, 1982.

\_\_\_\_\_. *Breve Historia Contemporánea de Peru,* Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

**PERLACIO CAMPOS, Juan.** *Historia,* Centro Preuniversitario de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga; Ayacucho, Perú, 2007.

[http://www.geschichteinchronologie.ch/am-S/peru/gS/Campos/05\\_Incas-Inkas-ESP.html](http://www.geschichteinchronologie.ch/am-S/peru/gS/Campos/05_Incas-Inkas-ESP.html) (2008)

## **PERU**

**Congresso Nacional,** [www.congreso.gob.pe/archivo/inicio.htm](http://www.congreso.gob.pe/archivo/inicio.htm)

**Instituto Nacional de Estadística y Informática (INEI)** [www.inei.gov.br](http://www.inei.gov.br)

**PHILLIPS, Ann .** *The Politics of Presence.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

- PITKIN, Hanna F.** *The Concept of Representation*. Los Angeles, University of California Press, 1984.
- PIZZORNO, Alessandro.** “Introducción al Estudio de la Participación Política”, in **PIZZORNO, Alessandro, KAPLAN, Marcos & CASTELLS, Manuel**, *Participación y Cambio Social en la Problemática Contemporánea*. Siap-Planteos, Buenos Aires, 1975.
- PLATÃO, A República** (séc. IV a.C.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- POGREBINSCHI, Thamy.** *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*, Bauru, SP, 2003.
- POOLE, Deborah.** *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*. New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl.** *Antología del Cuzco*, Lima, Librería Internacional del Peru, 1961.
- PURIZAGA VEGA, Medardo.** *Los Pocras y el Imperio Incaico*, Ayacucho, Peru, Wamani, 1967.
- RAGIN, Charles.** *The comparative method: moving beyond qualitative and quantitative strategies*. Berkeley, UoC, 1989.
- RAMÍREZ, Susan Elizabeth.** *The world upside down: cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *To Feed and be Fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford, California, Stanford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Negociando el Imperio: El Estado inca como culto” (pp. 5-18) in *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*,– Tome 37 n° 1, Número Temático: “Dinámicas del poder: historia y actualidad de la autoridad andina”, Chantal Caillavet e Susan E. Ramírez, (eds.), Paris, 2008.
- RAPOPORT, Anatol.** *Lutas, Jogos e Debates*. Ed. UnB, Brasília, 1980.
- REIS, Fábio Wanderley.** *Solidariedade, Interesses e Desenvolvimento Político*. Cadernos DCP, (pp. 5-58) , UFMG, Belo Horizonte, 1974.
- REIS, Rossana Rocha.** “Soberania, direitos humanos e migrações internacionais”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19 no. 55, São Paulo, Junho, 2004.
- RENFREW, Colin e BAHN, Paul.** *Archeology. Theories Methods and Practice*, 4ª ed., London, Thames and Hudson, 2004.

**RIBEIRO, Darcy.** *As Américas e a civilização: Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (1970). São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

**RIBEIRO, João Ubaldo.** *Política: quem manda, por que manda, como manda.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.

**RIBEIRO, Renato Janine.** *A República*, São Paulo, Publifolha, 2001.

**ROOSEVELT, Anna.** *Expansion of the Huari Empire. Indian Notes* 10(2): 48-58. New York: Museum of the American Indian. 1974.

\_\_\_\_\_. “Arqueologia da Amazônia” (trad. John Manuel Monteiro), in CARNEIRO DA CUNHA (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992 (pp. 53-86).

**ROSTWOROWSKI, María de Diez Canseco.** *Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política*, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) Ediciones, Lima, Peru, 1986.

\_\_\_\_\_. *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP ediciones, Lima, Peru, 1988.

**ROUSE, Irving.** *The Tainos: Rise and Decline of the people who greeted Columbus.* Yale University Press, 1992.

**ROUSSEAU, Jean-Jacques.** *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755). São Paulo, Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social* (1762). São Paulo, Martins Fontes, 2006.

**ROWE, John Howard.** *Los Incas Del Cuzco – Siglos XVI, XVII, XVIII*, Cuzco, Instituto Nacional de Cultura – Región de Cuzco, Cuzco, 2003.

**SAHLINS, Marshall.** *Sociedades Tribais* (1968), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1983.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores. 2003.

**SAID, Edward W.** *Orientalism*, New York, Pantheon Press, 1978.

**SAN MARTÍN, José de, BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez** (eds.). *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

**SARMIENTO DE GAMBOA, P. de.** *Historia de los Incas*, Madrid, Miraguano Editoras, 1988.

- SARTORI, Giovanni.** *A Teoria da Democracia Revisitada*, volume 1, São Paulo, Ed. Ática, 1987.
- SCHUMPETER, Joseph.** *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1984.
- SCOTT, James Brown.** *The Spanish origin of international law : Lectures on Francisco de Vitoria(1480-1546)*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1928.
- SCOTT, James C.** *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1985.
- SELLIER, Jean.** *Atlas de los Pueblos de América*, cartografia de **DE BRUN, Bertrand** e **LE FUR, Anne**, Editora Paidós, Barcelona, 2007.
- SEN, Amartya.** *Desigualdade Reexaminada*, Ed. Record, Rio de Janeiro, 2001.
- SERVICE, Elman Rogers.** *Primitive Social Organization: an evolutionary perspective*, Random House Publishing, 1962.
- SHADY SOLÍS, Ruth Martha.** *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima, UNMSM, Fondo Editorial, 1997.
- SIMON, Yves R.** *A General Theory of Authority* (1962), Notre Dame University Press, Indiana, 1980.
- SKIDMORE, Thomas.** *Modern Latin America*, New York, Oxford University Press, 2001.
- SKINNER, Quentin.** *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo, Editora Unesp, 1997.
- SMITH, Anthony.** *The Ethnic Origin of Nations* (1986). Oxford, UK, Blackwell Publishers, 1995.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel.** *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (1587), São Paulo, Editora Nacional, (coleção Brasileira, 117), 1987.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty.** “Can the Subaltern Speak?”, in **NELSON, Cary** e **GROSSBERG, Lawrence** (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988 (pp. 271-313).
- \_\_\_\_\_. *The Post-colonial Critic*. Edited by Sarah Harasym. New York, NY and London, Routledge, Chapman and Hall Inc., 1990.
- STEWART, Julian H.** (org). *The Handbook of South American Indians*, Washington, USA Government Printing Office, 1946.

**STINCHCOMBE, Arthur.** *Constructing Social Theories*, New York, Harcourt, Brace & World Eds., 1968.

**STOPPINO, Mario**, in *Dicionário de Política*, vol. I, BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco, (orgs.), São Paulo, Imprensa Oficial/Editora UnB, 2004.

**SUÁREZ, Francisco de.** *De Legibus Tractatus* (1601-1603), Livro I, “Da lei em geral”, Lisboa, Tribuna da História, 2004.

**TAMAYO HERRERA, José.** *Historia del Indigenismo Cuzqueño - Siglos XVI-XX*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.

**TAYLOR, Charles.** *Sources of the Self: the making of modern identity* (1989), Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*; with commentary by **Amy Gutmann** (editor) e.a., Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. “The Politics of Recognition”, in *New Contexts of Canadian Criticism*, Broadview Press, Peterborough, Ontario, 1997.

**THÉVET, André.** *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*, São Paulo, Companhia editora Nacional, 1944.

**THOM, Martin.** *Republics, Nations and Tribes*. London-New York, Verso, 1995.

**THOMPSON, I.A.A.** “Castile: Polity, Fiscality and Fiscal Crisis”, in **HOFFMAN, Philip T.** e **NORBERG, Kathryn** (org). *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government (1450-1789)*. Stanford University Press, Stanford, California, EUA, 1994b.

**TILLY, Charles.** *Coersion, Capital and European States* (1990). Blackwell Publishings, Cambridge, USA, 1993.

**TORERO, Alfredo.** *El quechua y la historia social andina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.

**TURNEY-HIGH, Harry Holbert.** *Primitive war: its practices and concepts*, University of South Carolina Press, Columbia, 1991.

**UNGER, Roberto Mangabeira.** *Law in Modern Society*, New York, The Free Press, 1977.

**URICOECHEA, Fernando.** *O Minotauro Imperial*, São Paulo, Difel, 1978.

\_\_\_\_\_. “Formação e expansão do estado burocrático-patrimonial na Colômbia e no Brasil”, in Biblioteca Virtual CEBRAP, *Estudo CEBRAP no. 21* <http://www.cebrap.org.br/biblioteca-virtual/biblioteca-virtual-exibe.php?i=86>

- URTON, Gary.** “An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records”, in **QUILTER, Jeffrey e URTON, Gary** (eds.). *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipus*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- \_\_\_\_\_ e **BREZINE, Carrie.** *Khipu Database Project*, iniciado em 2002, <http://khipukamayuy.fas.harvard.edu/>
- VARGAS, Everton Vieira.** *Brasilidade e Hispanidade: o sentido das percepções recíprocas do Brasil e das nações hispano-americanas e suas representações no pensamento social brasileiro e hispano-americano*, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Mimeo, Brasília, 2001.
- VARGAS, Javier.** *Historia Del Derecho Peruano – Parte General y Derecho Incaico*, Universidad de Lima, Lima, Peru, 1993.
- VÁSQUEZ, Ladislao Homar Landa.** *Visitando e Etnografiando Discursos en Brasil y Peru*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Mimeo, Brasília, 2001.
- VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo Batalha.** *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- WALKER, Charles F.** *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of republican Peru*, Duke University Press, 1999.
- WALKER, Neil.** “The Idea of Constitutional Pluralism”. *Modern Law Review*, Vol. 65, pp. 317-359, Oxford, Blackwell Publishings, 2002.
- WEBER, Max.** *Ensaio de Sociologia*, H.H. Gerth e C. Wright Mills, Rio de Janeiro, LTC, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Conceitos Básicos de Sociologia*, São Paulo, Editora Moraes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política da burocracia e da natureza dos partidos*. Petrópolis. Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*, volume 1, Ed. UnB, Brasília, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*, volume 2, Ed. UnB, Brasília, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Metodologia das Ciências Sociais*, Cortez Editora/Editora Unicamp, São Paulo, 1999c.
- \_\_\_\_\_. *Estudos políticos - Rússia 1905 e 1917*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, Ed. UnB, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Sociologia*, Gabriel Cohn (org.), 8ª edição, Editora Ática, São Paulo, 2006.

**WOOD, Ellen Meiksins.** *Democracy against capitalism: rewriting historical materialism*, Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 1995.

**WOORTMAN, Klaas e WOORTMAN, Ellen F.** *Amor e Celibato no Universo Camponês*, Campinas, NEPO: UNICAMP, 1990.

## APÊNDICE I – SUSAN RAMÍREZ E FLORESTAN FERNANDES

A escolha de Susan Ramírez e Florestan Fernandes como principais autores para interpretar as organizações políticas dos incas e tupinambás, respectivamente, surge da idéia de que ambos abrem espaço para a dimensão das crenças em suas análises, e portanto, permitem que uma discussão sobre o conceito de legitimidade.

Os autores têm formações muito diferentes entre si e são, também, de épocas diferentes. Florestan Fernandes (1920-1995), brasileiro, era cientista social e um dos mais renomados e reconhecidos acadêmicos brasileiros. Iniciou sua carreira como professor de Sociologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Aposentado compulsoriamente pela ditadura militar no Brasil, tornou-se *Visiting Scholar* na Universidade de Columbia, professor titular na Universidade de Toronto e *Visiting Professor* na Universidade de Yale. A partir de 1978, retorna ao Brasil como professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Filiado ao Partido dos Trabalhadores, foi eleito deputado federal pelo estado de São Paulo em 1986 e 1990.

Susan Ramírez (nascida em 1946), por vez, é historiadora norte-americana de origem irlandesa, mexicana e alemã, especializada em América Latina. Atualmente ocupa a Penrose Chair of History and Latin American Studies na Texas Christian University, graduou-se em 1968 pela Universidade de Urbana, Illinois, com Mestrado em 1973 e doutorado em 1977 pela University of Wisconsin-Madison. A ênfase de seus trabalhos é na cosmologia e na cultura de sociedades ameríndias, com especial atenção ao que pode ser interpretado dentro da cosmovisão da própria cultura, com o mínimo de inferências possível no que se refere à cosmovisão européia.

Embora tenha trajetórias bastante diferentes, o traço comum entre os dois autores é que, pela leitura direta dos cronistas, reinterpretem mundos pré-coloniais pela dimensão da crença, ainda que por metodologias bastante diferentes. Enquanto Fernandes é cientista social e analisa os Tupinambá pela ótica funcionalista, Ramírez é historiadora e descreve os incas por uma abordagem cultural, dando ênfase a aspectos mais subjetivos das relações sociais do *Tahuantinsuyu*.

Mas principalmente, apesar de suas diferenças de formação, ambos autores têm em comum uma abordagem interpretativa das realidades ameríndias pré-colônias, o que permite a associação de suas obras às categorias weberianas que trabalham diretamente, ou tangenciam, a idéia de legitimidade.

A produção de Fernandes sobre os Tupinambá marca o início de sua carreira acadêmica, e é uma referência de rigor metodológico. Nesta tese, portanto, utilizou-se sua dissertação de mestrado, defendida em 1946 e publicada como livro em 1949, intitulada *A organização social dos tupinambá* (FERNANDES, 1989), na qual Fernandes observa os relatos dos cronistas com detalhes, abordando todos os aspectos importantes da vida desta sociedade (laços de parentesco, subsistência e economia, migrações, a questão da guerra, sistemas de estratificação e *status*, religião, conselho de chefes, entre outros) e a tese de doutorado deste autor, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, que enfoca especificamente a dimensão da guerra nesta sociedade (publicada em 1952). Nesta última obra, Fernandes enfatiza os aspectos valorativos e mágico-religiosos da guerra, permitindo, assim, que se observe a esfera dos valores e a questão da legitimidade na obra.

Após esses estudos sobre sociedades indígenas pré-colônias, Fernandes passa a se dedicar a estudos de outra natureza, mas o legado deixado sobre os Tupinambá é inestimável.

Utilizou-se portanto, nesta tese, as duas principais e mais completas obras, embora Fernandes tenha publicado artigos que tratam do tema, como “A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá” publicada em 1949 pela *Revista do Museu Paulista* (FERNANDES, 1949), mesmo ano da publicação de sua dissertação de mestrado. Os artigos sobre os Tupinambá publicados posteriormente também derivam desta produção, como por exemplo, “La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinambá” (FERNANDES, 1952), publicado em Paris em 1952, e “Aspectos da educação na sociedade Tupinambá”, outro artigo publicado na Alemanha em 1964, citado por Arruda e Garcia em *Florestan Fernandes, Mestre da Sociologia Moderna* (ARRUDA e GARCIA, 2003).

Ramírez, por vez, além dos artigos publicados em periódicos, escreveu três grandes obras sobre o mundo inca. O primeiro deles, publicado em 1986 e intitulado *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*, não foi utilizado nesta tese, por tratar especificamente sobre o contato colonial em sua dimensão econômica, em especial no que diz respeito aos meios de irrigação, uso da água, controle das terras e força de trabalho dos nativos.

A segunda obra relevante da produção desta autora é bastante utilizada nesta tese, intitulada *The World Upside Down: Cross Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru*, publicada em 1996, demonstrando como a presença europeia deixou o mundo inca “de cabeça para baixo”, em função de uma inversão de valores no que diz respeito às prioridades de ação social (propriedade, território e mundo material no caso dos europeus, e autoridade religiosa no caso dos incas).

A terceira e mais recente obra, publicada em 2005, é também a mais importante para o estudo sobre legitimidade realizado nesta tese, e intitula-se *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* e traz uma nova interpretação sobre o *Tahuantinsuyu*, enfatizando principalmente a supremacia da pessoa do inca em relação aos centros urbanos, sendo que o mundo material, sua interpretação, era completamente subordinado ao mundo dos espíritos, e no corpo do Sapa Inca e dos membros do *Tahuantinsuyu*, vinculados em maior ou menor grau por laços de sangue, residia a grande referência de identidade.

Neste sentido, esta tese baseou-se nas duas mais importantes obras de cada autor (RAMÍREZ, 1996 e 2005, e FERNANDES, 1989 e 2006) sobre as sociedades ameríndias analisadas, observando principalmente as questões sobre organização política e as possibilidades de aplicação do conceito de legitimidade.

O uso de autores com trajetórias tão díspares pode, novamente, ser encarado como uma forma de se construir tipos ideais, nivelando-os na função de serem autores interpretativos que estudarem realidades ameríndias pré-coloniais e com isso, contribuíram para a reflexão sobre o conceito de legitimidade.

## APÊNDICE II – TABELAS COMPARATIVAS

<b>MODELOS DE ESTADO DE ORIGEM EUROPÉIA</b>	
<b>TIPO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA</b>	Estado Racional-Legal
<b>TIPO DE SOCIEDADE</b>	População de pequeno, médio ou grande porte com identidade de <i>povo</i>
<b>TERRITÓRIO</b>	Delimitado legalmente, reconhecido e respeitado interna e externamente, defendido por armas
<b>SOBERANIA</b>	Poder legítimo da sociedade sobre o território e seus recursos, reconhecido interna e externamente por códigos valorativos e legais e auto-suficiente em armas
<b>COERÇÃO FÍSICA INSTITUCIONAL</b>	No caso de modelos empíricos e históricos de estado nacional, há monopólio legítimo dos meios de violência, bem como na maioria dos modelos teóricos, em especial, os propostos por Hobbes e Weber. No caso do modelo Rousseauiano, o monopólio dos meios de violência não é a característica fundamental do estado, e sim as leis manifestas pela vontade geral.
<b>TRIBUTAÇÃO</b>	Legalmente estabelecida e cobrada na forma de moeda, com a finalidade de manter a máquina do Estado e de capacitá-lo para exercer suas funções
<b>REGRAS DE SUCESSÃO</b>	No caso de modelos históricos modernos, há divisão entre governantes e governados e representação política, incluindo

	<p>monarquias absolutas hereditárias ou eletivas, ou monarquias constitucionais com parlamentos eleitos periodicamente. Posteriormente, alguns países instituem repúblicas constitucionais com poder executivo também eleito periodicamente. No caso de modelos teóricos como o Rousseau, não há representação política nem cargos de poder.</p>
<b>IDENTIDADE CULTURAL</b>	Nacional

<b>TAHUANTINSUYU</b>	
<b>TIPO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA</b>	“Império” teocrático, com base em laços sanguíneos
<b>TIPO DE SOCIEDADE</b>	População formada pela adesão de cacicados e tribos a uma etnia dominante, cujos laços comuns inspiram-se na veneração conjunta às forças da natureza, no culto aos antepassados e na criação de laços familiares comuns por meio de casamentos e descendência
<b>TERRITÓRIO</b>	Sempre em expansão, delimitado por domínio do <i>Sapa Inca</i> vivo e partilhado com imperadores mortos que o antecederam, cujo domínio sobre as terras conquistadas permanecem sob seu jugo mesmo após a morte. Conquistado por negociação ou armas.
<b>SOBERANIA</b>	Não há idéia racional-legal de soberania, e sim um conceito de autoridade suprema

		do <i>Sapa Inca</i>
<b>COERÇÃO INSTITUCIONAL</b>	<b>FÍSICA</b>	Partilhamento dos meios de violência com chefes e caciques locais, mas com fiscalização e controle do <i>Sapa Inca</i> .
<b>TRIBUTAÇÃO</b>		Formalmente estabelecida e cobrada na forma de força de trabalho, com a finalidade de materialmente prover e manter a máquina do Estado Inca
<b>REGRAS DE SUCESSÃO</b>		Além do critério de hereditariedade dos Incas reais, incluía provas de heroísmo e demonstração de graças dos seres espirituais (antepassados e forças da natureza) como os critérios mais importantes
<b>IDENTIDADE CULTURAL</b>		Co-existência entre pertencimento ao incário e etnia local

<b>TUPINAMBÁS</b>		
<b>TIPO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA</b>		Sociedade em rede, partilhando cultura comum, mas com tribos independentes entre si
<b>TIPO DE SOCIEDADE</b>		População formada pela adesão de cacicados e tribos a uma etnia dominante, cujos laços comuns inspiram-se na veneração conjunta às forças da natureza, no culto aos antepassados e na criação de laços familiares comuns
<b>TERRITÓRIO</b>		Comportamento migratório criava territórios provisórios
<b>SOBERANIA</b>		Não há idéia de soberania
<b>COERÇÃO</b>	<b>FÍSICA</b>	Não há monopólio dos meios de violência,

<b>INSTITUCIONAL</b>	e em geral os chefes ou referências de liderança tinham poder simbólico e não eram necessariamente guerreiros
<b>TRIBUTAÇÃO</b>	Não havia tributação, os bens adquiridos por membros da tribo eram partilhados por todos
<b>REGRAS DE SUCESSÃO</b>	Não havia cargos políticos que instituíssem regras de sucessão
<b>IDENTIDADE CULTURAL</b>	Membros das tribos se afirmavam coletivamente em uma idéia de “nós” e “outros”, muitas vezes pela ritualização da guerra e da antropofagia de inimigos capturados

### APÊNDICE III – QUESTÕES INDÍGENAS PÓS-COLONIAIS

A fundação de Estados Nacionais nas Américas pode ter sido uma tentativa de criar culturas homogêneas em países de médias ou grandes dimensões populacionais e territoriais, com capacidade de adotar regimes constitucionais, representativos (republicanos ou monárquicos), e de fazer com que tais modelos europeus fossem adequados para criar estabilidade. Contudo, o gerenciamento de diferenças culturais e étnicas internas não é necessariamente uma variável no processo de criação de estados nacionais de inspiração européia, mas apresentou-se como desafio dos países colonizados que se tornaram independentes.

Na América do Sul pós-colonial, países andinos como Peru, Bolívia, Venezuela e Colômbia reconhecem línguas indígenas como oficiais, mas cada um tem suas especificidades. No Artigo 48 de sua constituição, o Peru reconhece o espanhol como idioma oficial, e o quéchua, o aimará e demais idiomas indígenas como línguas oficiais nas regiões onde predominam, embora classifique suas populações no senso demográfico apenas como ameríndios (sem especificações), mestiços, brancos, negros e asiáticos (INEI, 2007)<sup>173</sup>.

A atual constituição da Bolívia em seu Artigo 5 não se refere a ameríndios indiscriminadamente e distingue a população aimará da população quéchua não apenas do ponto de vista lingüístico, como também do ponto de vista étnico-demográfico, e reconhece como idiomas oficiais de estado tanto o castelhano quanto pelo menos mais 36 línguas nativas, sendo elas principalmente o quéchua e suas variantes na região andina, o aimará na região dos altiplanos ao redor do lago Titicaca, e o guarani ao sul, na fronteira com o Paraguai.

A Colômbia reconhece o castelhano como idioma geral do estado, e as línguas nativas como idiomas oficiais nas regiões onde são falados (no total, 19 macro idiomas, mas dentre eles está o Arawak, que possui cerca de 73 variações).

---

<sup>173</sup> Segundo dados do governo peruano de 2007, 83% da população utiliza como primeira língua o castelhano, 13% o quéchua (em suas muitas variações) e 1.8% o aimara, sendo que a maior porcentagem de habitantes que utilizam línguas indígenas como primeira referência lingüística está no meio rural (PERU, INEI, 2007, p. 117).

No Brasil, apenas o português é considerado idioma oficial. Recentemente, porém, o censo demográfico de 2008 no Brasil registrou até o momento mais de 220 línguas indígenas, e é possível que passem a ser incluídas como idiomas reconhecidos de estado caso uma emenda constitucional com este conteúdo seja aprovada no Brasil <sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> O Artigo 13 da Constituição brasileira estabelece que “A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil”. A exigência de oficialidade no sentido que obriga a tradução de todos os documentos para outro idioma oficial não parece ser o caso da proposta o reconhecimento lingüístico, mas pode vir a ser objeto de pesquisa fecundo para estudos futuros.

## APÊNDICE IV – POSSÍVEIS ESTUDOS A PARTIR DESTA TESE

Alguns possíveis estudos que podem se desdobrar desta pesquisa sobre legitimidade seriam, por exemplo, sobre a idéia de vingança de John Locke, em *Segundo tratado sobre o Governo Civil* de John Locke (LOCKE, 2005), e a idéia de “vingança” na sociedade Tupinambá descrita pelos cronistas coloniais e por Fernandes (FERNANDES, 2006).

Outra oportunidade de estudo que pode derivar desta tese, ainda em relação à idéia de vingança, seria sobre as motivações de comportamento político, conflito e estabilidade social, utilizando a idéia de agressividade proposta por Turney-High (TURNERY-HIGH, 1991), as descrições de Fernandes sobre os Tupinambá (FERNANDES, 2006) e as concepções de natureza humana em Thomas Hobbes (HOBBS, 1993; 2008).

A relação de certas tribos indígenas com a destruição material de corpos e bens pode também ser aprofundada em estudos relacionados às pesquisas de Marcel Mauss sobre a dádiva, especificamente, entre os rituais antropofágicos dos Tupinambá, que destruíam corpos, e a instituição do *potlatch*, que diz respeito à destruição de bens (MAUSS, 2005, Cap. 2, Parte III).

A idéia de legitimidade como valor de ordenamento social e não necessariamente como critério sobreposto a dominação também pode ser observada comparando a sociologia de Durkheim às interpretações de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá.

No que tange a centralização política e hierarquia, uma comparação entre a organização do *Tahuantinsuyu* e o Leviatã hobbesiano também é possível, e a legitimidade, como conceito ou critério, pode ser observada nesse sentido associada ao conceito de representação (PITKIN, 1984). Outro estudo comparativo que pode tentar aprofundar a pertinência do conceito de representação política pode ser sobre mecanismos tribais de regulação da igualdade entre membros da tribo e chefes carismáticos indígenas e a representação política formalista por *accountability* descrita por Hannah Pitkin (PITKIN, 1984, cap. 3).

Ainda no que tange ao *Tahuantinsuyu*, pode-se observar as possíveis pertinências das leituras de Rostorowski e principalmente Ramírez com o conceito de hegemonia elaborado por Antonio Gramsci, tão próximo, em cenários e objetos políticos de larga escala, à idéia de dominação weberiana. Em termos de análise histórica, também é possível observar, por meio das categorias utilizadas na tese, o momento pós-choque colonial, com a metodologia dos tempos de curto, médio e longo prazo proposta por Fernand Braudel (BRAUDEL, 1992).

A legitimidade também pode inspirar futuros trabalhos como tipo ideal na forma de um “norte” de estabilidade, agregação e manutenção de determinada ordem social, no sentido proposto por Robert Dahl ao descrever a democracia como valor a ser buscado. Embora Dahl proponha a idéia de poliarquia por acreditar que democracia é algo a ser buscado, mas não necessariamente concretizado (DAHL, 1997), tal concepção de legitimidade pode utilizar-se do mesmo ponto de partida para analisar outros tipos de sociedade, mas não necessariamente chegar às mesmas conclusões.

Uma outra possibilidade de estudos sobre legitimidade na América pré-colonial diz respeito aos cacicados, formas intermediárias entre sociedades tribais (como dos tupinambá e de caçadores-coletores como os Botocudos) e estados (como o dos Incas, Astecas e Maias), tinham hierarquia e diferença entre governantes e governados, mas, segundo pesquisadores, não adotavam monopólio legítimo dos meios de violência (ROOSEVELT, 1992; MURRA, 1984).