

Guerra “selvagem” e guerra “civilizada”: da existência à supressão do inimigo

Danilo Mendes Piaia¹

Resumo: O choque do Velho Mundo frente à belicosidade do Novo Mundo pode ser pensado com o auxílio de textos etnográficos e filosóficos que nos permitem questionar se o homem ocidental e o ameríndio entendiam e praticavam a guerra da mesma forma. Desde a perspectiva essencialista de Pierre Clastres a guerra é o meio das sociedades primitivas atingirem um fim político, seu ideal de autarquia e indivisão. Por outro lado, desde a perspectiva heracliteana adotada por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, a guerra é o elemento fundante em relação ao ser social tupinambá. Ainda que de maneiras diferentes, a guerra primitiva observada por estes três autores parece convergir, quanto a seus efeitos, em direção à existência do inimigo, do Outro não-aliado, promovendo a diferença e a multiplicidade. Já a guerra estatal-ocidental, conforme pensada por Deleuze e Guattari, ainda que conduzida pelos Estados de acordo com seus fins políticos particulares, vão na direção de suprimir o inimigo, de anular toda diferença reduzindo-a ao Um. As diferentes formas como a guerra é entendida no seio destas sociedades ameríndias e no seio das sociedades estatais-ocidentais revelam, portanto, maneiras divergentes de se relacionar com a diferença.

Palavras-chave: guerra, inimigo, diferença, Pierre Clastres.

Introdução

Se Pierre Clastres estudou com tanto afincamento a questão do poder nas sociedades ditas primitivas, seus estudos sobre a violência e, mais especificamente, a função da guerra nestas sociedades não são menos férteis. Seu artigo *Arqueologia da violência* (CLASTRES, 2004), publicado originalmente em 1977, viria a romper o silêncio da etnologia ameríndia da época sobre o tema da guerra (Ibid., pp. 235-6), que em larga medida se devia a dois fatores: as sociedades que restavam já estavam, em sua maioria, em contato com o “branco” e sua “paz”, o que lhes havia tirado a liberdade e autonomia da qual gozavam outrora; e por outro lado, quando estas sociedades eram objeto de estudos que enfocavam esta temática, acabavam sendo abordadas através de concepções prontas sobre as causas e o efeito de sua violência.

No entanto, os registros da época do “descobrimento” relatam, em tom recriminatório, que as sociedades que aqui viviam eram belicosas e violentas. Essas impressões viriam a auxiliar a conformação de um ideário moderno a respeito do Estado, da política e da guerra, que tomaria corpo na teoria do Estado formulada por Thomas Hobbes, visto que essas sociedades “sem fé, sem rei e sem lei” pareciam, aos olhos europeus, estarem vivendo o que seria caracterizado por este pensador como um “estado de guerra”. A visão da guerra como algo negativo, selvagem, atrasado não impedia, contudo, que em vários casos ela fosse “mantida por motivos estratégicos

¹ Danilo Mendes Piaia é graduando em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

pelos religiosos e pela administração colonial, estimulada por ser fonte de escravos pelos moradores” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 192). Aí vemos quão contraditória é a visão ocidental a respeito da guerra. Se os ameríndios é que eram belicosos, sendo este um sinal de sua suposta selvageria e atraso social, como a avançada civilidade ocidental seria capaz de encorajá-la? Estariam o ocidental e o ameríndio enxergando, praticando e falando da mesma guerra?

O discurso corrente de então

Clastres se apoia em alguns estudos que defendem que a guerra teria uma dimensão universal nas sociedades primitivas – não se restringindo, portanto, como um traço característico apenas das sociedades das terras baixas da América do Sul, como poderia parecer. Propõe então, apontando os problemas e falhas respectivos, que o discurso corrente sobre este tema, à época daquele artigo, se desenvolvia principalmente em três direções (CLASTRES, 2004, pp. 225-31).

O discurso naturalista, ao biologizar o sociológico, defendia que a guerra, e a violência de modo geral, estaria ligada à “aquisição”, compartilhando portanto o mesmo fundamento que a caça. Tratar-se-ia de uma diferença de grau, ao que o autor defende que são coisas fundamentalmente diferentes: a caça é motivada pelo “apetite”, enquanto a guerra o é pela agressividade – motivações que em nada se aproximam.

O que Clastres denomina como discurso economista engloba tanto noções veiculadas pelo senso comum quanto pelo discurso erudito e marxista. Essas variantes todas explicam “a guerra [primitiva] pela concorrência dos grupos tendo em vista apropriar-se de bens escassos” (Ibid., p. 227). A suposta miséria ou escassez vivida por essas sociedades, muito acreditada, é desmentida, entre outros, por Marshall Sahlins, que mostra como o Modo de Produção Doméstico permite que elas sejam, na realidade, “sociedades da abundância” (Ibid., p. 226). Por outro lado, este suposto estado de penúria também as impediriam de dedicar tempo e forças à guerra, que não obstante é, segundo o autor, assim como a citada abundância, universal entre as sociedades primitivas.

O discurso relativo à troca, concentrado no pensamento de Lévi-Strauss, não veria especificidade na guerra, encarando-a desde uma perspectiva negativa. O ser social, compreendido neste discurso como o “ser para a troca”, estaria pautado pela noção de reciprocidade. Ao não se realizar, ao falhar em sua essência é que se daria a guerra. Esta seria, portanto, o não-ser social, sua não-essência, sendo compreendida enquanto “resultado de transações mal sucedidas” (Ibid., p. 230). Compreendidas como relações de uma mesma dimensão, onde a reciprocidade fundante do ser

social viesse a falhar ocorreria a guerra, daí a negatividade desta última. Porém, a “quase universalidade do fenômeno guerreiro” (Ibid., p. 231) ultrapassaria o discurso de Lévi-Strauss. Seu pensamento, ainda que bastante coerente, acabaria por reduzir, segundo Clastres, o ser social da sociedade primitiva – e com isso, sua guerra – à dimensão da troca. Na realidade a guerra e a troca aconteceriam, segundo o autor, em planos sociológicos distintos.

A troca e a guerra

A aliança e a troca de todos com todos – horizonte do pensamento de Lévi-Strauss – não é possível, em primeiro lugar, pela dispersão espacial dos grupos que habitavam essa parte do continente. A extrema fragmentação dos povos ditos primitivos em diversas comunidades pequenas não é, para Clastres, a causa da guerra que praticam – mas é, ao contrário, seu efeito. “Em seu ser, a sociedade primitiva quer a dispersão” (Ibid., p. 232, *itálico do autor*). A guerra figura aqui, portanto, como um meio para atingir um fim que se revelará, como veremos adiante, político.

O outro fator que impede que essa troca generalizada possa ocorrer é que ela contradiz o que Clastres entende como o desejo da comunidade de se manter enquanto totalidade una. O ser da sociedade primitiva, absolutamente diferente do ser da nossa sociedade ocidental, é indiviso: tanto economicamente – não há classes nem divisão do trabalho além da sexual – quanto politicamente – o chefe não tem nem exerce poder sobre o grupo. Por outro lado o ser da sociedade primitiva seria inspirado por um “ideal autárquico”, que só poderia ser realizado com o direito exclusivo sobre um território. Assim, é na dimensão do controle territorial que a comunidade considera a existência do Outro, e frente a ele “se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade una” (Ibid., p. 236).

A troca generalizada, portanto, levaria à identificação generalizada, traduzindo-se num “movimento para a morte” (Ibid., p. 238) frente à necessidade do inimigo/estrangeiro como figura à qual se opor para se pensar enquanto totalidade una. “A guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida” (Ibid., p. 239), e aí se encontra, na visão do autor, sua universalidade no mundo “selvagem”.

Da mesma forma que a hipótese da “troca de todos com todos”, seu inverso, a “guerra de todos contra todos”, presente na hipótese hobbesiana, também é impossível. Aqui, a guerra desmedida e generalizada resultaria, cedo ou tarde, em vencedores e vencidos, em relações de dominação que teriam “o mesmo efeito que a amizade

generalizada: a negação do ser social primitivo” (Ibid., p. 239), que originalmente se pauta, de acordo com Clastres, pela autarquia e pela indivisão.

O ser da sociedade primitiva tem, portanto, a dupla exigência da troca e da guerra que, não obstante, se desdobram em planos distintos. Os Outros sempre estarão divididos – de maneira dinâmica e fluida, não estática – em aliados e inimigos. Neste contexto, “a guerra prevalece sobre a aliança, é a guerra como instituição que determina a aliança como tática” (Ibid., p. 241, *itálico do autor*), e como a esfera da troca coincide com a esfera da aliança, conclui-se que a troca – mesmo em seu nível mais integrador, a troca de mulheres – não é senão o meio para se estabelecer as alianças político-militares mais seguras.

Lévi-Strauss não enxerga, como propõe Clastres, que a troca se dá em dois planos: enquanto ato fundador da sociedade humana; e como consequência e meio da aliança política (Ibid., pp. 242-3). Para o autor, a sociedade primitiva é economicamente e politicamente contra a troca, o que se veria, por exemplo, na captura de mulheres como um dos mais frequentes objetivos de guerra. “Aqui, a guerra manifesta com evidência a profunda repugnância da sociedade primitiva a entrar no jogo da troca” (Ibid., p. 243).

Quanto a este ponto, contudo, é importante questionar a leitura que Clastres faz de Lévi-Strauss. Ao se distanciar do discurso estruturalista², trazendo para o primeiro plano a positividade da guerra, isto é, sua função criadora, o autor não teria percebido, conforme Marcos Lanna, que “a proposição de continuidade entre guerra e dádiva é para Lévi-Strauss de ordem institucional e que por trás dela está (...) o princípio transcendental da reciprocidade” (2005, p. 436). Ademais, defendendo uma precedência lógica do campo político, Pierre Clastres, que já havia reconhecido, em *A sociedade contra o Estado*, a troca como instituidora do social, passa a reduzi-la, em *Arqueologia da violência*, à razão prática – isto é, à condição de meio ou de necessidade. A partir de Mauss e Lévi-Strauss, Lanna sintetiza: “não só a guerra é um modo de troca como também a troca é um modo de guerra; toda sociedade é simultaneamente assim para a guerra e para a troca” (Ibid., p. 439).

Guerra como meio essencial e guerra como fundamento social

No pensamento de Clastres a guerra é o modo de funcionamento, é o motor central da vida social primitiva pois é o meio, é a condição da autonomia – autarquia e indivisão, totalidade una – que ela intenciona manter: “[...] a aplicação da política interna (manter intacto o Nós indiviso e autônomo) passa pela aplicação da política

² Sobre o distanciamento da antropologia de Clastres da proposta estruturalista, cf. Lima; Goldman, 2001, pp. 295-ss.

externa (concluir alianças para fazer a guerra) [...] a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra” (Ibid., p. 247).

É necessário refletir, no entanto, sobre o “voluntarismo filosófico” presente nesta perspectiva. Ao se referir a Clastres, argumenta Viveiros de Castro que “a visão da comunidade local como um microcosmo representativo da estrutura social do povo estudado parece ter-se devido a uma adesão demasiado estreita às ideologias nativas, ou foi o resultado de uma posição teórico-filosófica explícita” (2002, p. 333). Isto é, ao que parece, Pierre Clastres atribui uma essência à sociedade primitiva de maneira generalizada, distanciando-se da perspectiva heracliteana, que conceberia a multiplicidade de suas culturas e identidades enquanto fluxos relacionais, onde essas sociedades “não são nada disso, apenas estão” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 123).

Clastres havia rompido com o evolucionismo – principalmente o de corte marxista – que postulava a sociedade estatal como um estágio mais avançado que o vivido pela sociedade primitiva, e em direção ao qual, mais cedo ou mais tarde, ela se dirigiria natural e necessariamente. Contudo, ao pensá-la desde uma perspectiva essencialista, o autor incorreu noutro evolucionismo, pois “tendia a fazer das sociedades primitivas uma hipóstase, uma entidade autossuficiente (insistia muito nesse ponto). Convertia a exterioridade formal em independência real. Dessa forma, continuava sendo evolucionista, e pressupunha um estado de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 23). Trata-se, é claro, de um evolucionismo de corte catastrófico, ou “involucionismo”, visto que essas sociedades perderiam sua natureza ao caminharem em direção a uma cisão interna, que resultaria fatalmente numa estrutura estatal.

Para Clastres, a guerra é o mecanismo mais seguro e eficaz contra a formação do Estado nessas sociedades (Ibid., p. 20), pois ela faz funcionar a lógica centrífuga, a lógica do múltiplo. Em suas próprias palavras:

Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um. Por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação. (CLASTRES, 2004, p. 248)

A fragmentação externa e a indivisão interna correspondem à mesma lógica social. A sociedade-para-a-guerra o é deliberadamente, pois rechaça a aliança geral em favor da inimizade; mantendo e produzindo inimigos quer conservar seu Nós indiviso e assim impedir o aparecimento do Estado.

Diante dos avanços recentes nos estudos das sociedades das terras baixas Sul-Americanas torna-se inevitável questionar este universalismo, como o faz Philippe Descola (1988) principalmente em relação à temática do poder político na obra

clastriana. Ao olharmos para os Tupinambá – não como faz o próprio Clastres, ao tomá-los como um exemplo de sociedade em vias de se degenerar, usando-os para reforçar sua tese, mas desde uma perspectiva heracliteana, aberta a uma realidade fluida –, vemos que

A guerra de vingança tupinambá não nos parece ser instrumento de algo anterior a ela. Na verdade, sua ligação com a sociedade parece-nos antes ser uma relação fundante. Assim, em vez de nos perguntarmos o papel da vingança na sociedade, seria necessário procurar o que é uma sociedade fundada sobre a vingança. Não se trata, como faz Pierre Clastres (1977) [2004], de pensar uma sociedade primeira que a guerra se encarregaria de manter indivisa. Trata-se ao contrário de perceber em que medida a vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela. (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, pp. 200-1)

Sem entrar em detalhes mais específicos, o ser social tupinambá se estrutura e se fundamenta na e pela vingança, onde “grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir” (Ibid., p. 200). Conjugada com esta guerra, a prática da antropofagia funciona de modo a produzir continuamente inimigos mútuos, dado que disso depende a existência desses grupos (Ibidem. p. 201).

Para Clastres, os Tupinambá, no momento do contato, já começavam a se distanciar das características centrais da “sociedade contra o Estado”, vista por ele noutras sociedades ameríndias. O que ele havia apontado em seu célebre ensaio *A sociedade contra o Estado* (CLASTRES, 2003, pp. 227-31) como os sinais dessa mudança iminente, no entanto, foram interpretados num sentido diverso por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro. O profetismo, para estes últimos, não nega o princípio social dos Tupinambá, mas “só preserva – na realidade, exacerba – a vingança e o canibalismo” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 196).

Enquanto Clastres, desde uma perspectiva essencialista, encara a guerra primitiva como um meio do ser social primitivo para atingir um fim político, preservando seu próprio ser, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro adotam uma perspectiva heracliteana. Abordam a vingança, que ocorre através da guerra, como uma técnica de memória que é mobilizada para a produção de futuro: “A vingança é a herança deixada pelos antepassados, e por isso abandonar a vingança é romper com o passado; mas é também e sobretudo não ter mais futuro” (Ibid., p. 201). Frente à perspectiva clastriana da guerra enquanto um “dispositivo de ‘preservação no próprio ser’ da sociedade”, rebatem que a vingança tupinambá “é ao contrário uma máquina de tempo, movida a tempo e produtora de tempo, vindo a constituir a forma tupinambá integralmente nessa dimensão” (Ibid. pp. 204-5, *itálico dos autores*). A guerra de

vingança tupinambá é, portanto, fundante em relação ao ser social. Ela não encarna uma função instrumental para a autonomia essencial que supõe Clastres, mas é na realidade coextensiva à própria sociedade, podendo, a grosso modo, ser esta última encarada como um meio para fins guerreiros. A guerra, que para Clastres é um meio próprio da natureza da sociedade primitiva, aparece, segundo a perspectiva não-universalista proposta por estes autores, como fundamental à sociológica tupinambá.

Guerra primitiva e guerra estatal

Esses dois pontos de vista sobre a sociedade primitiva, diferentes porém contíguos quanto à posituação da guerra na análise, parecem convergir em relação a alguns dos efeitos da guerra praticada por estas sociedades. Enquanto em Clastres ela tem o claro objetivo de fragmentar e impedir a concentração; em Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, ainda que a guerra apareça de maneira bem diferente da teoria clastriana, ela parece ter um efeito semelhante, visto que a própria existência e sua perspectiva futura só existem nos e pelos inimigos. Se através destas duas perspectivas pudéssemos traçar as características centrais da guerra primitiva para estas sociedades específicas – tentando rechaçar a tentação de uma possível perspectiva universalista –, neste tempo e espaço dos quais tratam os autores, poderia-se dizer que ela flui em direção à existência do inimigo. Nas sociedades estudadas por Clastres, através da fragmentação social; nos Tupinambá, através de sua memória e da projeção dela para o futuro. Engendrar e manter a existência do Outro não-aliado, do inimigo, é promover a multiplicidade.

A guerra dessas sociedades, em vários aspectos, contrariou preceitos do Velho Mundo quando os de lá chegaram por estas terras. Como citado no início do texto, apesar da guerra primitiva ter sido mantida e incentivada pelos europeus por vários motivos e interesses, sob sua influência ela

mudava de forma essencial. Sujeita ao governador, não seria mais a mesma guerra. Os inimigos deveriam, ordenava o governador Duarte da Costa, ser mortos no campo de batalha ‘como soem fazer todas as outras nações’, e quando aprisionados, não se os deveria matar e comer, mas escravizá-los e vendê-los. (Ibid., p. 192)

Os interesses mais imediatos – de ordem política ou material, como aquisição de escravos, manutenção de fronteiras, etc – se conjugavam com a moral cristã trazida do Velho Mundo.³ Frente à moral da vingança e da antropofagia dos Tupi-

³ Para um panorama a respeito da relação violenta entre os europeus e os grupos que habitavam esta região – e a divisão destes, por parte daqueles, em aliados e inimigos – a partir de documentos de

nambá, foi-lhes oposta a religião inversa, que exigia, dentre outras coisas, o perdão aos inimigos e o cese da antropofagia como condições para receber o perdão divino (Ibid., pp. 195-6) – o acesso ao paraíso se daria, portanto, nas condições inversas em cada uma das morais em jogo.

Tal processo de alteração forçada da cultura, modos de vida, modo de pensamento das sociedades caracteriza o etnocídio, do qual as sociedades ditas primitivas foram alvo e, as que restaram, continuam sendo ainda hoje. Conforme explica Clastres no verbete que escreveu acerca deste tema (2004) – apesar de seu pessimismo heurístico, importante para a avaliação dos riscos envolvidos no contato entre tão diferentes culturas (SZTUTMAN, 2013, p. 12) –, o etnocídio não se trata de um processo que decorre automaticamente do etnocentrismo. Este último é comum a toda sociedade, já que toda cultura se apresenta enquanto “a cultura por excelência”, toda cultura considera os seus como mais humanos que os demais. “A alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico” (CLASTRES, 2004, p. 81).

O etnocentrismo, segundo o autor, só pode se desdobrar no etnocídio em sociedades de tipo estatal.⁴ O Estado, força centrípeta por excelência, promove em primeiro lugar o etnocídio no interior de seu território através de diversos processos, como a imposição da língua oficial, da educação oficial, do pagamento de impostos, da justiça estatal, etc., para então promovê-lo de dentro para fora. Esta força centrípeta estatal tende a diluir a multiplicidade no Um (Ibid., p. 83), reduzir toda diferença à sua imagem e semelhança.

Ainda que toda sociedade estatal seja, em alguma medida, etnocida, o mundo ocidental se faz destacar por seu potencial destrutivo em virtude do seu modo de produção. Com o avanço incessante das fronteiras do capitalismo, “a escolha deixada a essas sociedades [caracterizadas muitas vezes como improdutivas] era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio” (Ibid., p. 86). Aqui a força etnocida está animada por dois axiomas: a hierarquia das culturas e a superioridade absoluta da cultura ocidental. De acordo com a filosofia humanista desta cultura, esta força não deveria ser entendida como destruidora, mas pelo contrário, como necessária.

As duas escolhas que nossa sociedade, em virtude de nosso sistema de produção, dá às outras culturas traduzem dois posicionamentos com relação à diferença, fundamentalmente entendida por ela como má, como algo ruim. O genocídio propõe exterminá-la, o etnocídio “melhorá-la” forçando-a a se identificar à sociedade etno-

teólogos-juristas, cf. Perrone-Moisés, 2003.

⁴ Sobre a relação da política etnocida de nossa civilização com o próprio fazer antropológico de Clastres, cf. Lima; Goldman, 2001.

cida – o que poderia ser entendido como formas perversas de nosso pessimismo e de nosso otimismo humanista frente ao Outro.

Mas por quê nossa sociedade muitas vezes não se contenta apenas com a destruição cultural dos outros povos? Como se muitas vezes a morte espiritual do Outro não lhe bastasse, o quê a leva a promover também sua morte física?

Além da relação destas questões com o modo de produção capitalista, já traçada por Clastres, se faz necessário também um olhar para a nossa relação com a própria guerra. Deleuze e Guattari, inspirados na obra clastriana, propõem em *Mil Platôs* (2012) o conceito de “máquina de guerra”: se para Clastres apenas as sociedades primitivas são “contra o Estado”, para Deleuze e Guattari estas forças centrífugas, contrárias à forma Estado, estão presentes em toda sociedade, assim como as forças centrípetas, que em nossa sociedade se consolidam num Estado rígido, e que naquelas são constantemente afastadas (DELEUZE; GUATTARI, 2012, pp. 23-25; SZTUTMAN, 2013, p. 09).

O escopo e a importância da reflexão destes autores se estende para muito além do campo da etnologia indígena Sul-Americana, contudo, ainda que não se possa dizer que a sociedade primitiva é uma máquina de guerra, há uma clara vizinhança entre ambas, tanto em sua exterioridade com relação ao Estado como também na maneira como se relacionam com a guerra. Na esteira de Deleuze e Guattari, a guerra – entendida aqui desde uma perspectiva ocidental, como um evento onde uma determinada força se propõe à aniquilação das forças inimigas e vice-versa – não é uma decorrência necessária ou automática do que eles chamam de máquina de guerra e, podemos arriscar, tampouco tem a ver com a guerra primitiva das sociedades mencionadas acima. As sociedades primitivas, assim como a máquina de guerra, tendem a “fazer crescer o deserto, a estepe, não despovoá-los, pelo contrário” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 109, *italico meu*), o que pode ser entendido como produzir multiplicidades. Isso é, a ânsia por aniquilar o inimigo, fazê-lo “sumir do mapa”, aparece como uma característica ligada sobretudo à guerra estatal-ocidental. A máquina de guerra, segundo os autores, devém guerra no sentido mencionado quando se choca com a forma Estado. Seja como resistência e revide a ela, seja, como no caso dos grupos aldeados e aliados aos colonizadores (PERRONE-MOISÉS, 2003, p. 26) ou no caso Tupinambá, porque é “corrompida” por ela – os vetores centrípetos se sobressaem aos centrífugos e a guerra passa a ser feita “à moda estatal”.

É a partir desse ponto, após a inversão das forças, que a máquina – ou, no caso, a sociedade – “toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado” (Ibid., p. 110). Sendo apropriada e interiorizada pelo Estado sob a forma da instituição militar e do exército, a disciplina passa a ser uma característica central

da máquina de guerra e de sua maneira de guerrear. Ao toque da força centrípeta do Estado ocidental, o inimigo dos Tupinambá deveria – de acordo com os preceitos da guerra ocidental – ser morto em campo de batalha ou então preso para ser escravizado, mas nunca comido. Mesmo a guerra também deveria ter suas regras – e bem ocidentais, diga-se de passagem.

Em linhas gerais, Deleuze e Guattari utilizam as ideias de Clausewitz para mostrar como a guerra do Estado – entendida enquanto guerra real, e não como “puro conceito” – oscila entre dois polos. O da “guerra limitada”, “que nem por isso é ‘menos’ guerra” (Ibid., p. 113), é quando podem ser feitos o investimento de capital constante e capital variável, necessário para que a guerra se encaminhe para o polo oposto, o da guerra de aniquilamento, ou “guerra total”.

Para Deleuze e Guattari, a guerra estatal sempre tende à “guerra total” em virtude dos fatores ligados ao capitalismo.

[...] a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por ‘centro’ já não apenas o exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas a população inteira e sua economia. Que esse duplo investimento só possa fazer-se nas condições prévias da guerra limitada mostra o caráter irresistível da tendência capitalista em desenvolver a guerra total. Portanto, é verdade que a guerra total continua subordinada a fins políticos de Estado e realiza apenas o máximo das condições da apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado. (Ibid., p. 114, itálico dos autores)

É, portanto, nas mãos do Estado, especialmente num contexto capitalista, que a guerra tende a se desenvolver como destruição sem limites, “como o horizonte do mundo, ou a ordem dominante da qual os próprios Estados não passam de partes” (Ibid., p. 117).

Podemos concluir que a obra clastriana possui grande importância para pensarmos a estreita ligação entre os princípios de organização política das sociedades com sua maneira de fazer a guerra, assim como suas motivações para guerrear. Apesar de seus limites teóricos e históricos – conforme apontam construtivamente Philippe Descola (1988), Marcos Lanna (2005) e Renato Sztutman (2013), dentre outros –, como vimos em seu essencialismo apaixonado, as contribuições de Pierre Clastres frutificam através da obra dos autores mencionados, assim como no conceito de máquina de guerra, presente na filosofia de Deleuze e Guattari.

Se em geral a guerra ocidental é conduzida pelos Estados de acordo com seus fins políticos, como o da propagação de certa fé e certo ideal de civilização no caso da colonização do continente americano, é verdade que ela tinha também, por vezes,

motivações mais mundanas como a possibilidade de escravização lícita – mesmo que para isso fosse necessário antes inventar o inimigo em potencial e sua monstruosidade, como argumento para uma “guerra justa” (PERRONE-MOISÉS, 2003, p.28-9). Após apontar a barbaridade do outro, seria “justo” para os colonizadores mover-lhe uma guerra avassaladora. Seja anexando, seja aniquilando, seja, como neste caso, escravizando, esta guerra, devido aos impulsos centrípetas do aparelho estatal, lida com sua exterioridade de modo a interiorizá-la. Clastres apontaria certamente para sua suposta natureza: a de suprimir o inimigo, anular toda diferença reduzindo-a ao Um.

Enquanto seria possível, para o autor, falar em uma guerra primitiva, cuja essência seria a de produzir multiplicidade – o que parece convergir com o caso tupinambá –, segundo Perrone-Moisés “[a]ldeados, aliados e inimigos, as três principais posições possíveis para os indígenas em relação ao mundo colonial, eram formas diversas de relação com esse mundo” (2003, p. 31). Argumentando que muitos povos “inimigos” já haviam passado pela situação de aldeamento ou de aliança com os europeus, Perrone-Moisés chama atenção para o fato de que as guerras aos colonizadores não poderiam ser encaradas como reações “naturais” ao outro, mas resistência ao projeto colonial – guerras contra o Estado. Isto é, ainda que não seja possível estabelecermos o princípio filosófico da guerra primitiva, é possível pensar que nas sociedades onde em seu ser político o impulso centrífugo se sobressai ao manter as forças centrípetas controladas – o que seria possível observar em diversas sociedades ameríndias, como nas estudadas por Clastres, ou mesmo nos Tupinambá – a guerra fluirá em direção à existência do inimigo.

Se, conforme Deleuze e Guattari, “[n]ão é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 25), é compreensível que do encontro entre tão distintos modos de ser e viver surjam, na confluência e na convivência de vetores ímpares entre si, flexíveis e rígidos, centrífugos e centrípetos, possibilidades de resistência inauditas (SZTUTMAN, 2013, pp. 12-5).

Referências bibliográficas

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *O futuro da questão indígena*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 20, pp. 121-136, Abr. 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, [Paris], v. 71, p. 191-208, 1985.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 231-270, 2003.

_____. Do Etnocídio. In: _____. *Arqueologia da violência: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 81-92, 2004.

_____. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: _____. *Arqueologia da violência: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 215-254, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 12. 1227 – Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra. In: _____. *Mil Platôs: Vol. 5. 2. ed.* São Paulo: Editora 34, p. 11-118, 2012.

DESCOLA, Philippe. *La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique*. Revue française de science politique, [Paris], v. 38, n. 5, p. 818-827, 1988.

LANNA, Marcos. *As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres*. Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 419-48, Out. 2005.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Márcio. *Pierre Clastres, etnólogo da América*. Sexta Feira, São Paulo, v. 6, pp. 291-311, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial*. Sexta Feira, São Paulo, v. 7, pp. A24-A34, Mar. 2003.

SZTUTMAN, Renato. *Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias*. Ponto Urbe [Online], n. 13, Dez. 2013. Acessado em abr. 2016. Disponível em < <http://pontourbe.revues.org/893>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. In: _____. *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 317-344, 2002.

Recebido em Março/2015

Aprovado em Abril/2016