

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO”  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS  
(UNESP/UNICAMP/PUC-SP)**

**ALBERTO MONTOYA CORREA PALACIOS JUNIOR**

**AS GUERRAS DE VINGANÇA E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM  
DIÁLOGO COM A ANTROPOLOGIA POLÍTICA SOBRE OS TUPI-GUARANI E OS  
YANOMAMI**

**SÃO PAULO  
2016**

**ALBERTO MONTOYA CORREA PALACIOS JUNIOR**

**AS GUERRAS DE VINGANÇA E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM  
DIÁLOGO COM A ANTROPOLOGIA POLÍTICA SOBRE OS TUPI-GUARANI E OS  
YANOMAMI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (UNESP/UNICAMP/PUC-SP), como exigência parcial para a obtenção do título de doutor em Relações Internacionais, na linha de pesquisa “Segurança Regional”.

Área de Concentração: Paz, Defesa e Segurança Internacional

Orientador: Prof. Dr. Héctor Luis Saint-Pierre

**SÃO PAULO  
2016**

Palacios Junior, Alberto Montoya Correa.

P153 As guerras de vingança e as relações internacionais : um diálogo com a antropologia política sobre os Tupi-Guarani e os Yanomami / Alberto Montoya Correa Palacios Junior. – São Paulo, 2016.  
256 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Héctor Luis Saint-Pierre.

Tese (Doutorado em Relações Internacionais) –  
UNESP/UNICAMP/PUC-SP, Programa San Tiago Dantas de Pós-graduação em Relações Internacionais, 2016.

1. Índios da América do Sul – Guerras. 2. Antropologia política. 3. Relações internacionais. 4. Índios Yanomami. 5. Índios Tupi. 6. Vingança – Aspectos sociológicos. I. Título.

CDD 323.1198

**ALBERTO MONTOYA CORREA PALACIOS JUNIOR**

**AS GUERRAS DE VINGANÇA E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM  
DIÁLOGO COM A ANTROPOLOGIA POLÍTICA SOBRE OS TUPI-GUARANI E OS  
YANOMAMI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (UNESP/UNICAMP/PUC-SP), como exigência parcial para a obtenção do título de doutor em Relações Internacionais, na linha de pesquisa “Segurança Regional”.  
Área de Concentração: Paz, Defesa e Segurança Internacional  
Orientador: Prof. Dr. Héctor Luis Saint-Pierre

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Héctor Luis Saint-Pierre (UNESP)

1º Examinador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Rafael Duarte Villa (USP)

2º Examinador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Samuel Soares (UNESP)

3º Examinador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Eduardo Mei (UNESP)

4º Examinador: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Paulo Santilli (UNESP)

São Paulo, 12 de agosto de 2016

*À minha mãe,  
pelo amor e apoio incondicional.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família, em especial minha mãe, por todo incentivo e ajuda nesta etapa da minha formação. Igualmente importante foi o companheirismo, carinho e paciência demonstrados por Joana, minha namorada, nestes meses de distâncias e viagens entre Curitiba e São Paulo, meu eterno obrigado. Também à minha irmã, Patrícia, e aos meus sobrinhos, Guilherme e Leonardo.

Aos amigos, pela ausência durante a pesquisa e a redação da tese.

Aos colegas de trabalho e estudantes da ESPM com os quais eu aprendo muito. Em particular, gostaria de agradecer aos Professores Rodrigo Cintra e Marcelo Zorovich, gestores do curso de Relações Internacionais, pela confiança no meu trabalho e pelo apoio acadêmico.

Agradecimento especial dirijo aos professores da ESPM, Tiago Andrade e Fred Lucio, ambos antropólogos, pelas estimulantes conversas na sala dos professores sobre o meu objeto de pesquisa e pelas seletas fontes e materiais indicados.

Finalmente, agradeço ao mestre Professor Doutor Héctor Luís Saint-Pierre, pela confiança em aceitar e estimular o desenvolvimento do tema. Os seus questionamentos, sugestões e orientações ultrapassam esta pesquisa e serão sempre uma memória feliz e grata.

Os brancos não podem dizer que somos maus e ferozes apenas porque queremos vingar nossos mortos! Não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém-falecidos (Davi Kopenawa, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*).

Nunca se deve subestimar um homem a ponto de crer que, acrescentando novas injúrias às já recebidas, o ultrajado não pense em vingar-se, qualquer que seja o perigo a que se arrisque, mesmo o de perder a vida (Nicolau Maquiavel, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*).

## RESUMO

Analizamos as guerras de vingança nos Tupi-Guarani e nos Yanomami e suas implicações para o estudo das guerras nas Relações Internacionais. A pertinência do tema para a área se justifica por três motivos: a) do ponto de vista diplomático-estratégico, as possibilidades de a vingança conformar “ciclos” que tendem a dilatar ou perpetuar as guerras, inibindo a resolução diplomática da contenda armada; b) do ponto de vista teórico-conceitual das RI, há poucas ferramentas analíticas pertinentes para o estudo desse fenômeno; c) as RI carecem de pesquisas sobre a manifestação cultural da guerra no contexto ameríndio. Para superar essas lacunas propomos um diálogo com a Antropologia política ameríndia, fértil em análises sobre o tema. Iniciamos a pesquisa pelo debate das “novas guerras”, em seguida, buscamos auxílio na Sociologia e na Antropologia política ameríndias para obtermos os insumos de análise. Adotamos as etnografias e etnologias de americanistas como fonte primária. As correntes antropológicas visitadas com maior intensidade foram o funcionalismo da guerra dos Tupinambá de Florestan Fernandes; a arqueologia da violência de Pierre Clastres e sua experiência entre os Guayaki-Aché; o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro entre os Araweté; a economia da predação de Carlos Fausto entre os Parakanãs; e, por último, a economia da predação com David Kopenawa e Bruce Albert entre os Yanomami. Analizamos os mecanismos de interligação entre a vingança e a guerra em “ciclos de vingança” para buscar explicar as suas manifestações nas experiências dos Tupi-Guarani e dos Yanomami. Procuramos caracterizar conceitualmente o fenômeno da guerra de vingança para sua análise nas RI, articulando a vingança e a guerra em dois âmbitos: *no âmbito intrassocietário* os ideais coletivos de vingança, condensados em um sistema ideológico *centrípeto* ou *centrífugo*, galvanizam a lealdade para a guerra e justificam o sacrifício do inimigo; *no âmbito intersocietário*, os imperativos de vingança inibem a possibilidade de resolução diplomática da contenda armada entre os inimigos. Ao dialogarmos com a Antropologia política ameríndia, contribuímos para a compreensão, na área das Relações Internacionais, sobre as manifestações contemporâneas das guerras, para as quais a taxionomia e as categorias conceituais das novas guerras e das RI se mostram incompletas ou inapropriadas.

**Palavras-chave:** Guerra de vingança. Relações Internacionais. Antropologia política. Tupi-Guarani. Yanomami.



## ABSTRACT

The author analyzes wars of revenge within the Tupi-Guarani and the Yanomami peoples as well as their implications for the study of wars in International Relations (IR). One can justify the relevance of this topic in the area for three reasons: a) from a diplomatic-strategic point of view, the possibility of revenge shaping “cycles”, which tend to prolong or perpetuate wars, hindering diplomatic resolution of the armed struggle; b) from IR’s theoretical-conceptual point of view, there are few relevant analytical tools for the study of this phenomenon; c) IR lacks research on the cultural demonstration of war in the Amerindian context. To overcome these gaps the author proposes a dialogue with Amerindian Political Anthropology, which has developed fruitful analyses of the topic. The author begins his research by discussing “new wars”. Next, he seeks help in Amerindian Sociology and Political Anthropology to gather inputs for his assessment. The author has adopted types of ethnography and ethnology used by Americanists as primary sources. The anthropological views most frequently used are: Florestan Fernandes’ functionalism of the Tupinambá Wars; Pierre Clastres’s archeology of violence and his experience among the Guayaki-Aché; Viveiros de Castro’s Amerindian perspectivism among the Araweté; Carlos Fausto’s economics of predation among the Parakanã; and lastly, the economics of predation of David Kopenawa and Bruce Albert among the Yanomami. The author analyzes the connecting mechanisms between revenge and war in “revenge cycles” to try to explain their demonstration in the experiences of the Tupi-Guarani and the Yanomami. The author attempts to conceptually characterize the phenomenon of wars of revenge for an IR analysis, allotting revenge and war within two realms: within the *intra-societal realm* collective ideals of revenge, condensed in a *centripetal* or *centrifugal* ideological system, prompt loyalty in war and justify the enemy’s sacrifice; within the *inter-society realm*, imperatives of revenge hinder the possibility of diplomatic resolution of the armed struggle between enemies. When conversing with Amerindian Political Anthropology the author contributes to the understanding of contemporary demonstrations of war in the field of International Relations, for which both the taxonomy and the conceptual categories of new wars and IR are deemed incomplete or unsuitable.

**Keywords:** Wars of revenge. International Relations. Political Anthropology. Tupi-Guarani. Yanomami.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2 AS NOVAS GUERRAS: REPENSANDO O ESTADO, AS GUERRAS E AS TEORIAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS</b> .....	16
2.1 As novas guerras, os Estados e as Relações Internacionais .....	16
2.2 Crítica sociológica ao debate das novas guerras .....	34
2.3 Considerações parciais .....	37
<b>3 A GUERRA DE VINGANÇA TUPINAMBÁ E A SOCIOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES</b> .....	39
3.1 Caracterização sociológica funcionalista da guerra.....	39
3.2 Caracterização sociológica funcionalista da guerra de vingança .....	43
3.3 A guerra de vingança Tupinambá.....	47
3.3.1 Vingança intrassocietária entre os tupinambá: <i>blood feuds</i> e vendetas.....	70
3.4 A Sociologia de Florestan Fernandes e a abordagem de Clausewitz da guerra: balanço de um diálogo .....	73
3.5 Considerações parciais .....	78
<b>4 VENDETTAS, FEUDS E GUERRAS DE VINGANÇA</b> .....	82
4.1 Homicídio, vingança e o <i>chefe da pele de leopardo</i> .....	84
4.2 Sistemas de aliança, <i>feuds</i> e <i>grupos fraternais de interesse</i> – implicações para o caso dos Yanomami .....	87
<b>5 A VINGANÇA DOS YANOMAMI NO CASO DA “ANTROPOLOGIA”</b> .....	98
5.1 Da Guerra Primitiva aos Yanomami .....	101
5.2 A ferocidade .....	114
5.3 A exótica ferocidade.....	123
5.4 Considerações parciais .....	129
<b>6 PODER, CHEFIA, GUERRA E VINGANÇA: UMA ABORDAGEM DA ARQUEOLOGIA DA VIOLÊNCIA</b> .....	131
6.1 Três imagens da chefia ameríndia .....	132
6.2 A chefia sem poder e a sociedade contra o Estado.....	143
6.2.1 O poder na sociedade contra o Estado.....	155
6.3 Tipos de guerra, de ação e dominação para guerra de vingança em Raymond Aron.....	157
6.4 Chefe carismático e chefe sem poder? .....	176
6.5 A Terra sem Males, o profetismo Tupi-guarani e a Máquina de Guerra.....	182
6.6 Considerações parciais .....	186
<b>7 REPENSANDO A GUERRA DE VINGANÇA TUPI E YANOMAMI</b> .....	191

7.1 Uma outra temporalidade para a vingança tupinambá .....	193
7.2 Três aspectos da vingança na cosmologia Guayaki-Aché.....	198
7.3 Araweté e os deuses canibais.....	202
7.4 Inimigos fiéis – a experiência Parakanã .....	208
7.5 Os Yanomami e a Queda do céu .....	226
<b>8 AS IMPLICAÇÕES DAS GUERRAS DE VINGANÇA PARA O ESTUDO DA</b> <b>GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS .....</b>	<b>232</b>
<b>9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>241</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>244</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>251</b>

## 1 INTRODUÇÃO

As guerras de vingança apresentam desafios analíticos e diplomático-estratégicos para as Relações Internacionais (RI). Certas características atribuídas a essas guerras, como a longa duração das hostilidades e os sentimentos de vingança que animam as partes, podem conformá-las em espécies de “ciclos de vingança”. Nesses ciclos, as sociedades em guerra buscariam vingar as mortes ou injúrias infligidas reciprocamente, mas acabariam por estender a duração do conflito e inibir as possibilidades de solução pacífica das suas controvérsias.

O exame das guerras de vingança se faz oportuno em um contexto internacional marcado por guerras e conflitos armados que escapam, ou não se deixam explicar satisfatoriamente, pelos conceitos e teorias clássicas das RI. Nas últimas décadas, pesquisadores envolvidos no debate sobre as “novas guerras” chamaram a atenção da comunidade de RI para que a guerra seja compreendida para além das suas manifestações interestatais. Embora a noção de novas guerras tenha sido criticada por ser abrangente e empregada em conflitos de diferentes culturas, algumas características apontadas dessas guerras convidam ao estudo das guerras de vingança nas RI. Por exemplo, nas novas guerras as sociedades não apresentam necessariamente uma morfologia política do tipo estatal, ao contrário, há uma pluralidade de morfologias políticas dos envolvidos nos combates, podem ser grupos étnicos, tribos, grupos revolucionários e de libertação nacional, forças armadas estatais etc. Somadas à diversidade política das sociedades em guerra, as campanhas de genocídio motivadas por ódios e xenofobia, os atentados terroristas e as táticas de guerrilha também são recorrentes e parecem se multiplicar e perdurar nas últimas décadas. Por traços como estes, as novas guerras demandaram novas abordagens nas RI, não mais restritas às visões estatais, mas que sejam apropriadas para mapear e compreender as diferentes manifestações culturais da guerra.

Dimensionando as manifestações não estatais da guerra e da vingança ao ambiente sul-americano, nos deparamos com inúmeras sociedades indígenas que apresentam experiências de guerra de vingança que parecem não se deixar explicar pelo referencial analítico tradicional das RI. Tais experiências oferecem uma oportunidade profícua para as RI ampliarem seu escopo e ferramentas de análise a fim de descobrir outros mecanismos culturais de realização, canalização e controle das guerras. Apesar de o tema ser pertinente e sedutor para as RI, sua pesquisa não é cômoda para os analistas dessa área. Há poucas referências sobre as guerras de vingança e guerras ameríndias na literatura clássica e até

mesmo no debate das novas guerras, em ambos os casos o tratamento do tema deixa lacunas e não é abordado de maneira sistemática ou como tópico de interesse dos analistas internacionais.

Em face dessa carência de insumos das RI para a análise das guerras não estatais, os pesquisadores das novas guerras sugerem diálogos com outras Ciências Sociais. Aceitando essa sugestão, propiciamos um diálogo em nossa pesquisa com a Antropologia Política Ameríndia, pois, diferentemente das lacunas nas RI, essa ciência oferece fecundas análises e materiais sobre as guerras de sociedades indígenas na América do Sul. Examinamos dois casos principais de guerra de vingança, aquelas praticadas pelos Tupi-Guarani e a praticada pelos Yanomami.

As sociedades do tronco linguístico Tupi-Guarani figuram dentre as mais documentadas e analisadas na literatura antropológica e histórica do Brasil. Por serem os primeiros a contatar os europeus, logo na chegada destes às costas brasileiras, e depois, pela adoção da língua tupi pelos portugueses, como a língua geral da colônia, produziu-se extensa documentação sobre as culturas Tupi-Guarani e suas guerras. Sobretudo os Tupinambá da costa brasileira, dos séculos XV e XVII, ficaram célebres por suas inimizades e guerras de vingança. As dinâmicas dessas guerras surpreenderam inicialmente aos europeus, embora eles mesmos enxergassem nessas formas de guerra indígena algum paralelo com as atividades guerreiras da sua própria cultura. Apesar da dizimação dos Tupinambá “históricos” por guerras e epidemias introduzidas pelos conquistadores europeus, as culturas das sociedades Tupi-Guarani perduraram até hoje. Algumas dessas sociedades abandonaram as guerras de vingança e outras as adaptaram para o seu contexto geopolítico contemporâneo. Essas práticas de guerras foram pesquisadas detidamente por etnógrafos e etnólogos de destaque e permitem iluminar o tema das guerras de vingança para repensar conceitos difundidos nas Relações Internacionais e que oferecem baixo rendimento explicativo para essas manifestações da guerra.

Já as sociedades do tronco linguístico Yanomami apresentam interesse mais contemporâneo para as pesquisas etnológicas, se comparadas com as do tronco linguístico Tupi-Guarani. O contato sistemático dos Yanomami com a sociedade nacional é mais recente do que o dos Tupi-Guarani, pois somente nos últimos cem anos os contatos diretos se intensificaram, conquanto sofram, desde antes dos contatos, os efeitos indiretos da ação colonizadora. Foi a partir da metade final da década de 1960 que os Yanomami ganharam notoriedade etnológica e o interesse da grande mídia. Naquela época, pesquisadores norte-americanos iniciaram pesquisas genéticas e antropológicas nas aldeias yanomami, explorando

tendenciosamente causas biológicas para explicar as guerras de vingança yanomami, sobretudo na Venezuela. Essas pesquisas foram bastante difundidas para além dos círculos antropológicos, chegaram até pesquisadores das RI influentes no debate das novas guerras. Nas RI, os Yanomami foram utilizados muitas vezes para exemplificar a crueldade e brutalidade das guerras não estatais ou o caráter primitivo e endêmico das suas guerras como se vivessem em “estado de natureza” hobbesiano. A situação Yanomami também ganhou relevo internacional por seu âmbito geopolítico. As sociedades indígenas do tronco linguístico Yanomami se ramificam em quatro grupos principais, cada um com centenas de aldeias semipermanentes e dispersas em ampla região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela, nos estados brasileiros de Roraima e do Amazonas. Por convenção, estima-se que, dos cerca de trinta mil Yanomami, metade dessa população vive no Brasil e outra metade na Venezuela. As ameaças e desafios geopolíticos dos Yanomami nessa região de fronteira, referentes sobretudo à expansão do desmatamento, do agronegócio e das atividades de garimpo ilegal e da indústria de mineração e energia, revestem as suas práticas culturais de guerra de importância ainda maior para as RI, alimentando o debate sobre as novas guerras sobre a situação de povos e nações cindidos dentre as fronteiras territoriais dos Estados nacionais.

Por estarmos convencidos da pertinência da guerra de vingança ameríndia como fonte de perspectivas e insumos diferentes para a pesquisa da guerra nas RI, o nosso objetivo nesta tese foi propor e testar uma caracterização conceitual de guerra de vingança que seja adequada como instrumento analítico inicial para a detecção e mapeamento de sua ocorrência nas RI. Não se trata de propor uma teoria ou conceito geral da guerra de vingança, mas de depurar das principais correntes etnológicas e etnográficas pesquisadas quais as condições mínimas de sua manifestação e como se pode compreender suas causas e efeitos. Por essa razão, ao final da pesquisa evitamos sistematizar informações ou propor “tipos de vingança” por remissão às sociedades indígenas aqui pesquisadas. Essas generalizações são perigosas e podem redundar em abusos. Dito em outras palavras, não queremos depurar um “tipo de vingança tupinambá ou yanomami”, pois os etnólogos seriam mais capacitados para tal exercício, mas sim organizar um conjunto de ferramentas analíticas que permitam captar e mapear inicialmente as guerras de vingança em diferentes casos. Para tanto, dividimos nossa pesquisa em cinco etapas principais e uma etapa menor de depuração e sistematização das informações compulsadas, para emprego em análises de guerras de vingança nas RI.

O capítulo 2 inicia a abordagem da guerra para além das manifestações por intermédio do debate das “novas guerras”. Essa corrente, inicialmente, se mostrou apropriada para esta pesquisa por incentivar o diálogo das RI com a Sociologia e a Antropologia no estudo de

guerras não estatais. Por isso, no primeiro capítulo expomos os principais elementos desse debate e as propostas dos seus principais pesquisadores para repensar as guerras não estatais contemporâneas. Apesar dos méritos dos pesquisadores das novas guerras, estes ofereceram poucos insumos para iluminar especificamente as guerras de vingança nas experiências ameríndias. O tema é pouco debatido e as poucas menções feitas nas principais obras de referência das RI são generalizantes e lacunosas. Por esse motivo, voltamos nossa atenção para um diálogo com os estudos da guerra ameríndia realizados por etnógrafos e etnólogos especialistas no tema.

No capítulo 3, analisamos a guerra de vingança tomando como referência central as pesquisas de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá. A densa obra de sociologia funcionalista de Fernandes sobre os Tupinambá antecipou, conforme cremos, já nas décadas de 1940 e 1950, diversas indagações metodológicas e teórico-conceituais das guerras não estatais que os adeptos das novas guerras fariam décadas depois nas RI. Por intermédio de Florestan Fernandes esboçamos os elementos centrais da guerra de vingança Tupinambá e a compreensão que o autor deu para o tema. Abordamos também neste capítulo um diálogo entre as pesquisas de Fernandes e aquelas realizadas por Clausewitz sobre a guerra. O nosso interesse foi direcionado particularmente às retificações que o primeiro fez aos conceitos do segundo para tentar aplicá-los em seus estudos sobre as guerras Tupinambá.

A partir dos estudos sociológicos de Fernandes foi possível divisar que a vingança possuiu diferentes manifestações na vida social, algumas ocorrem nas relações intrassocietárias e outras nas relações intersocietárias. No capítulo 4, mapeamos as formas mais célebres de vingança *intra* e *intersocietária* e distinguimos quais são mais próximas da esfera analítica das RI e aquelas que seriam estranhas à área. Os principais fenômenos analisados são os chamados *blood feuds* ou *vendetas*, entendidos como ciclos de vingança com extensa duração motivados por homicídios. Destacamos dos *feuds* e *vendetas* quais os seus aspectos comuns e as suas diferenças enquanto modalidades intrassocietárias de vingança em comparação às guerras de vingança, estas no âmbito das relações intersocietárias.

No capítulo 5, discutimos a guerra Yanomami iniciando pela análise que pesquisadores influentes no debate das novas guerras nas RI fizeram do tema. De fato, este é um dos poucos casos ameríndios discutidos na bibliografia contemporânea das RI, alguns exemplos são os estudos da guerra feitos por John Keegan e também por Martin van Creveld. Entretanto, as poucas menções compulsadas nas obras das RI sobre o nosso tema de interesse impuseram a necessidade de ampliarmos a pesquisa etnológica e etnográfica. De acordo com

o que apuramos neste capítulo, as conclusões a que Keegan chegou sobre a guerra yanomami são inadequadas e por vezes deturpadas. Criticamos essas inconsistências e suas possíveis causas que permitem que tais deturpações se reproduzam pelas obras desses pesquisadores e dos que seguem acriticamente suas obras. Ao final, depuramos explicações alternativas para a guerra de vingança na cosmopolítica yanomami a partir de outras etnologias.

Em seguida, no capítulo 6, para melhor compreender as formas de guerras não estatais e de vingança, dialogamos com as pesquisas de Pierre Clastres. A noção de sociedade contra o Estado e a guerra ameríndia, pela perspectiva da arqueologia da violência clastreana, mostram-se oportunas para repensar as categorias conceituais de guerra na área das RI. Em especial, a abordagem do poder, da guerra e da chefia ameríndia fornecem aportes para repensar os personagens propostos por Raymond Aron para se pensar simbolicamente a paz e a guerra: o diplomata e o soldado. Assim como esses personagens se mostram inapropriados para os casos analisados, determinados “tipos de dominação” de matriz weberiana, bastante empregadas nas RI, apresentam baixo rendimento analítico e oferecem risco de deturpações de compreensão quando aplicados aos casos ameríndios. Dialogamos com as pesquisas de Clastres para resolver essas inconsistências tipológicas e teórico-conceituais.

No capítulo 7, realizamos cinco estudos de caso sobre a guerra de vingança. Nossa fonte primária foram etnografias e etnologias que recentemente dialogaram com os estudos que Lévi-Strauss e Pierre Clastres fizeram sobre a guerra ameríndia. O objetivo deste capítulo não é o de traçar comparações sistemáticas de semelhanças ou diferenças das práticas das distintas sociedades analisadas, mas iluminar e contrastar a diversidade das formas de vingança entre as sociedades indígenas pesquisadas. Os quatro casos de sociedades Tupi-Guarani destacam a diversidade do fenômeno dentro desse mesmo conjunto linguístico. Os Yanomami não são menos complexos que os Tupi, mas optamos pelos apontamentos de Davi Kopenawa e Bruce Albert, sobre a cultura desses povos; por esse motivo é necessário ter em mente que as suas análises refletem muitas vezes especificidades dos Yanomami que moram ou transitam na banda brasileira do seu território e sobretudo na região do rio Catrimani.

Por fim, sistematizamos os aspectos centrais depurados das fontes compulsadas em função da nossa hipótese de caracterização conceitual da guerra de vingança. Essa sistematização organiza os insumos que mobilizamos para tecer algumas sugestões de emprego da nossa caracterização conceitual como uma chave de entrada para a análise do tema nas RI. Concluimos reforçando a pertinência e proficuidade do diálogo e aproximação entre a Antropologia Política e as Relações Internacionais.



## **2 AS NOVAS GUERRAS: REPENSANDO O ESTADO, AS GUERRAS E AS TEORIAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

O debate em torno das “novas guerras” nas Relações Internacionais (RI), a partir da década de 1990, convidou os analistas internacionais a pensarem o tema das guerras para além da sua manifestação estatal. Para tanto, faz-se necessário superar as limitações das abordagens e fórmulas clássicas que sejam restritas ao ponto de vista do Estado quando empregadas no estudo da guerra contemporânea que nem sempre se apresenta como interestatal. Nesse sentido, os pesquisadores das novas guerras propõem o diálogo das RI com outras Ciências Sociais, como a Sociologia e a Antropologia, que podem ser utilizadas como meio de ampliar o horizonte analítico para melhor compreensão da pluralidade de manifestações da guerra. Por intermédio desse debate, abriu-se espaço para examinarmos a guerra de vingança de povos com morfologias políticas e práticas de guerra diferentes daquelas já consagradas na literatura das RI.

### **2.1 As novas guerras, os Estados e as Relações Internacionais**

As primeiras guerras classificadas como “novas guerras” aconteceram no “exterior próximo” da emergente União Europeia (UE), sobretudo nos Balcãs durante a década de 1990. Os principais pesquisadores que se dedicaram a analisar essas guerras eram de formação europeia, insatisfeitos com o que julgavam um domínio norte-americano no debate teórico das Relações Internacionais (RI). Um exemplo desse domínio americano seria o debate entre Huntington (1997), Waltz (2000), Keohane, Nye (2002), Mearsheimer (2003). A capacidade explicativa das correntes teóricas *mainstream* das RI para explicar os conflitos contemporâneos também foi questionada pelos adeptos das teorias críticas, os construtivistas, os pós-modernos, e um maior destaque foi dado aos estudos de gênero nas RI.

No caso da corrente das novas guerras e seu debate no contexto da pesquisa em Segurança Internacional e de Estudos Estratégicos, os pesquisadores que iniciaram o debate tinham seus próprios antecedentes teóricos e estavam mais próximos da escola britânica das RI. Alguns nomes centrais da “gênese” da escola britânica que influenciaram os pesquisadores das novas guerras foram Edward Carr (2002), Martin Wight (1992), Hedley Bull (2002) e Adam Watson (2004). Não obstante suas diferenças e variações em torno do “racionalismo” das teorias desses pesquisadores, destaca-se em todos um profundo interesse pela História, pois é notória a influência de Arnold Toynbee (1963) no pensamento de Wight

e de Bull. Ademais, embora Carr seja apelidado de “pai da teoria realista contemporânea das RI”, deve ser reconhecido ainda por suas importantes contribuições à História das RI.

Outro marco para a pesquisa das novas guerras foram os estudos de História Militar e da Guerra feitos anteriormente por militares como J. Fuller (2002) e da célebre “Grande Estratégia” de Liddel Hart (1982). Além da vertente histórica, a escola britânica recebeu contribuições da Sociologia e da Antropologia, assim como do Direito, sendo que nos estudos mais recentes é comum encontrar referências a Anthony Giddens (1998) e ao alemão Ulrich Beck (1995) em discussões sociológicas das RI. Porém, o interesse por História e Sociologia para explicar a Paz e a Guerra nas RI não é exclusivo da escola britânica; o mesmo interesse foi difundido pela escola da “sociologia histórica francesa”. Com efeito, os pesquisadores das novas guerras e da escola britânica dialogam, embora não intensamente, com as contribuições de Raymond Aron (2002), e em menor medida com as de Pierre Renouvin (1967), Jean Baptiste Duroselle (2000), Marcel Merle (1986); e com os estudos de “estratégia indireta” de André Beaufre (1998).

Nessa matriz europeia de estudos sobre a guerra pela Segurança Internacional e Estudos Estratégicos, despontou a obra tida como referência central do debate das novas guerras realizada por Mary Kaldor, *Novas e Velhas Guerras*, de 1998. Apesar de emblemática, essa obra, da qual falaremos adiante, chegou como uma contribuição num debate já propiciado por outros analistas preocupados em entender quais os efeitos da globalização e do fim da Guerra Fria sobre as guerras contemporâneas. Esses analistas acreditavam que as teorias debruçadas sobre as causas sistêmicas ou que discutiam modelos de jogos de escolha racional, a partir da lógica das grandes potências e do centro do Sistema, ainda que respondendo questões clássicas da guerra e mesmo sobre a estratégia nuclear, estavam paralisadas e não explicavam satisfatoriamente o fim da Guerra Fria e os conflitos insinuantes pela erosão dos Estados nacionais.

A preocupação inicial era analisar se a globalização impactaria e quais resultados traria sobre as atividades de guerra. Acreditavam que a globalização do pós-Guerra Fria interconectou as questões econômicas, políticas, ambientais e sociais em escala global, por intermédio do avanço da tecnologia de telecomunicações e dos transportes. Porém, diferentemente do que diziam os neoliberais na mesma época, desacreditavam a globalização como um processo idílico com bons resultados para todos, pois os princípios de economia de mercado e reordenamento dos grupos sociais, seguindo os moldes ocidentais, bem como os ideais do que seja um Estado desejável foram exportados de maneira bruta e traumática para a periferia do Sistema, agravando conflitos armados existentes e fomentando novos.

Exemplos de destaque dos conflitos gerados nessa época aconteceram no “exterior próximo” da Europa e da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), atingindo os países do Leste Europeu no pós-Guerra Fria. O vácuo de poder gerado no espaço antes ocupado pelas burocracias partidárias soviéticas atraiu o mosaico de grupos sociais e movimentos identitários exclusivistas e preconceituosos (baseados em etnias, grupos linguísticos, religiosos) formados em resposta fragmentadora às contradições agravadas pela “globalização”. Eram populações que haviam crescido dentro de um sistema doutrinário e ideológico soviético que ruíra. Viam-se sem chances de bons empregos, não possuíam empresas de bens de consumo em escala, mas viam um conjunto de oficiais privilegiados da *nomemklatura* conseguindo se aproveitar do esfacelamento do Estado e investir seus capitais especulativos em *off-shore* e nas aplicações em *overnight*, enquanto a massa trabalhadora perdia seus empregos e seu poder de compra.

O processo de ruína do Estado em seus fundamentos políticos e econômicos na antiga URSS e nos regimes satélites foi bem analisado e vivido por Boris Kagarlitsky (1993). O autor traz dois exemplos emblemáticos dessas políticas neoliberais que preconizavam a globalização no Leste Europeu, um foi o “Plano Petrakov” de 1990, batizado como o passo da “transição brusca para o mercado” (1993, p. 126), e outro foi o “Plano Balcerowicz” da Polônia que, junto com o Fundo Monetário Internacional (FMI), apregoavam que a recuperação econômica daqueles países soviéticos seria obtida pelo corte dos gastos públicos em subsídios de gêneros alimentícios, fim do controle estatal sobre as ações das empresas estatais e a permissão de sua venda a particulares nacionais e estrangeiros, seguido de uma política de congelamento dos salários – este último quesito considerado fundamental para o sucesso do plano (1993, p. 128).

O efeito dos pacotes econômicos aplicados foi o de que naqueles sistemas em que a economia era planejada, a ruptura da ordem política e econômica foi inextrincável. O descontentamento e agravamento das tensões sociais entre ricos e pobres, em níveis antes desconhecidos durante o regime soviético, aumentou as revoltas populares e as greves, o que impeliu aos novos governos, que ainda eram dirigidos por antigos membros da *nomemklatura*, a usarem massivamente as forças policiais e armadas na repressão das greves e revoltas para manter seus acordos internacionais; erodindo ainda mais a legitimidade desses governos *vis-à-vis* com as organizações das sociedades civis.

A exemplo dos dilemas econômicos da Polônia, somava-se, nos Balcãs, a presença de grupos nacionais que começaram a adotar posturas facciosas e paramilitares, iniciando seus conflitos armados nas entranhas dos Estados e das estruturas econômicas que soçobravam. O

que imediatamente chamou a atenção dos pesquisadores é que esses conflitos armados pareciam se proliferar cada vez mais *dentro e através* dos Estados, não apenas *entre* os Estados, acrescidos de alarmante cruzeza e brutalidade contra populações civis.

É nesse contexto que surgiu *The Transformation of War*, do historiador militar da Universidade Hebraica de Jerusalém, Martin Van Creveld (1991). Essa obra é uma das inauguradoras do debate sobre as guerras envolvendo atores não estatais nas Relações Internacionais contemporâneas, tais como praticadas por grupos guerrilheiros, narcotraficantes, senhores da guerra, terroristas, dentre outros. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, passando pelas Guerras do Vietnã, do Líbano, e descolonização da África e do Afeganistão, abundam, para Creveld, exemplos nos quais o uso do referencial teórico e estratégico de Clausewitz para explicar e “vencer” as guerras mereceria mais cautela e reflexão, segundo o autor.

À época do livro, a própria Guerra do Golfo, promovida pela administração de George Bush contra Saddam Hussein por conta de interesses geopolíticos no Kuwait, começava a ser vaticinada como uma derradeira manifestação de guerra “convencional” interestatal. Depois, Creveld (2004) dedicou estudos ao processo de fortalecimento e enfraquecimento do Estado moderno, fenômeno para ele intimamente relacionado com a incidência das guerras de “novo tipo”.

Aproveitando a abordagem de Creveld, John Keegan (2006) levou para a Grã-Bretanha o debate. Propôs uma interpretação histórica e cultural da guerra contraposta à tradição clausewitziana (político-estratégica), considerando a guerra não como uma unívoca continuação da política, mas como um fenômeno eminentemente cultural. Afirmou que o pensamento do prussiano estava voltado para uma experiência específica da guerra na Europa na virada do século XVIII para o século XIX. Para Keegan, consonante com Liddell Hart (1982), Clausewitz e os clausewitzianos promoveram uma maneira específica de se guerrear, partindo de uma teoria que propunha a decisão de objetivos políticos claros, a distinção entre as gramáticas da política na esfera da diplomacia e da estratégia; da submissão do estratégico ao político; da criação de forças armadas profissionais; a distinção entre os combatentes e não combatentes; bem como o desarmamento e a perseguição ao inimigo. Nessa linha, o prussiano assumiria que na prática a guerra seguia fórmulas que partiriam da falência das negociações diplomáticas até à declaração de guerra, passando pelo gabinete, até a mobilização de tropas, do ataque, da defesa, do cerco, das batalhas campais e das escaramuças, culminando com a batalha decisiva e, por fim, o acordo de paz em melhores condições (Clausewitz, 2003), ou seja, o prussiano acreditava que as guerras tinham um começo, meio e fim (Paret, 1986).

Para Keegan, entretanto, as noções e conceitos clausewitzianos emperram na interpretação da guerra em sociedades com culturas e organizações sociais distintas da europeia. Nessa perspectiva, o autor toma a vertente da Antropologia para explicar e comparar a guerra entre Estados e entre outros tipos de sociedades, como clãs, tribos, genos, companhias de mercenários, senhores da guerra; que sente não serem explicadas satisfatoriamente pelo referencial clausewitziano. Esses estudos repercutiram e, apesar de a tese cultural não ser aceita pela totalidade dos pesquisadores das novas guerras, essas pesquisas pavimentaram o caminho para abordagens sobre conflitos armados envolvendo atores não estatais nas Relações Internacionais, máxime o caso das guerras de vingança.

Outro historiador militar britânico nessa linha é Geoffrey Parker (2009), que defende a existência de uma pluralidade de tipos de guerra que variam de acordo com a cultura das sociedades. Alega, como Keegan, que historicamente diferentes civilizações guerrearão de maneira ritualizada, umas não possuíam exércitos profissionais e outras não concebiam objetivos “estratégicos de interesse nacional”. O que não significa que a guerra fosse destituída de profunda função social compatível com a cultura daquelas sociedades, independentemente da ideia de Estado e de seus correlatos modernos, como a soberania territorial. No entendimento de Parker o que se convencionou nomear de guerra nas RI nos últimos duzentos anos seria a mera prevalência do tipo ocidental e estatal de guerrear. A ocidentalização das formas de guerra inter-relacionou, progressivamente, a atividade militar com a formação do Estado Moderno sobre as ruínas da sociedade feudal, a ponto de se poder afirmar que no Ocidente, “os Estados fazem as guerras e as guerras fazem os Estados”.

Parker invocou a analogia de uma estrutura de dupla-hélice do DNA para ilustrar essa inter-relação entre Estado e Guerra; porém, os acontecimentos do pós-Guerra Fria apresentaram um tipo de “guerra suja” (*dirty wars*) tão miserável acontecendo *dentro* e *entre* os Estados, envolvendo atores não estatais e campanhas de limpeza étnica e genocídio, que ficou evidente a fraqueza do tipo de guerra ocidental. As “guerras sujas” expuseram ao mundo os ineficazes aparatos estratégico-militares ocidentais e os limites dos organismos internacionais para a manutenção da segurança e da defesa.

Quando chegou a segunda metade da década de 1990, a maioria dos conflitos armados e “crises humanitárias” noticiados não ocorreram no centro do sistema internacional e entre as Grandes Potências, mas na periferia, no que era então chamado Terceiro Mundo subdesenvolvido, composto pela maioria dos Estados da África, da América Latina e da Ásia.

Olhando para essas regiões, Mohammed Ayoob (1995) percebeu que os conflitos armados nelas se perpetuavam e se agravavam, pois em poucos casos eram resolvidos com

presteza e de maneira duradoura. Como resultado da morosidade de resolução, as populações eram submetidas a verdadeiros suplícios. Os conflitos estavam intimamente relacionados ao subdesenvolvimento e dependência político-econômica da periferia ao centro do sistema internacional. O ponto de partida dessa análise são os dois traços principais do Sistema Internacional do pós-Guerra Fria, que para Ayoob são princípio de soberania dos Estados e a existência de um mercado financeiro internacional. Acontece que nesses dois traços, Ayoob, seguindo a tradição britânica de Martin Wight, antevê que a distribuição de poderes no sistema internacional seja quase sempre assimétrica. Dessa assimetria, resulta a formação de um grupo seletivo de grandes potências e uma periferia de Estados débeis e subdesenvolvidos que, ao ser dimensionada geograficamente, contrasta com um Norte “rico, democrático e bem armado” contra uma massa de “pobres, resignados e fracos” ao Sul.

A dicotomia Norte-Sul, que não forma no pensamento desse pesquisador nenhuma espécie de substituto para a bipolaridade da Guerra Fria, não exclui o reconhecimento da *heterogeneidade e pluralidade cultural* do Terceiro Mundo. Em suma, a vulnerabilidade e, portanto, dependência do Terceiro Mundo derivam de duas causas centrais: dependência econômico-tecnológica e fraqueza político-militar, e ambas confluindo para o que Ayoob diagnosticou como o *security predicament* (transtorno de segurança)<sup>1</sup> do Terceiro Mundo. Para ele, o transtorno ocorre porque os Estados do Terceiro Mundo são conscientes de que suas vulnerabilidades perante as potências os tornam uma massa fraca e impotente nos grandes temas das Relações Internacionais. Esses sentimentos de impotência, de vulnerabilidade, são as fontes primordiais de insegurança para os Estados do Terceiro Mundo e que os levam a agir erráticamente, desconfiando muitas vezes uns dos outros e evadindo as cooperações que fortaleceriam a periferia perante o centro, como se estivessem acometidos por um transtorno.

No que tange às fraquezas políticas dos Estados do Terceiro Mundo que podem incidir na ocorrência das novas guerras, nos é oferecida uma análise tripartite: a perspectiva doméstica, a regional e a do sistema internacional.

Na perspectiva doméstica, parte das fraquezas advém da incapacidade das sociedades da África, da Ásia e da América Latina em estabelecer Estados que, para além do direito ao princípio da soberania, tenham capacidade de atuar soberanamente. Como soberania implica a condição doméstica de que um grupo ou elite política governe com o monopólio da violência

---

<sup>1</sup> Segundo o Oxford English Dictionary a palavra *predicament* significa uma situação indesejada de embaraço ou transtorno. Optamos aqui por traduzir *predicament* pela palavra transtorno, em especial usando o sentido patológico da palavra que, acreditamos, parece adequar-se bem ao sentido que Ayoob lhe dá ao longo do livro. (N.A.)

legítima na plenitude da extensão do seu território, Ayoob acredita que isso não se verifica no Terceiro Mundo, onde o processo de criação dos Estados não foi inclusivo e quase nunca refletiu a realidade da geografia humana nativa; antes, a regra foi a imposição dos moldes do Estado pela força, seguindo os interesses geopolíticos das potências ocidentais durante o colonialismo e neocolonialismo.

Salienta que mesmo a experiência europeia de estabelecimento do Estado soberano foi um processo conflituoso, não foi um projeto racional e incontestado, já que durante o processo de sua construção (*state-making/state-building*) houve revoltas e contendas violentas dos *grupos políticos que não queriam ser assimilados e amalgamados em unidades soberanas estatais*.

O processo de construção do Estado europeu é separado por Ayoob em dois momentos: o primeiro é a criação do *Estado nacional*, quando as elites políticas dissolveram e assimilaram os poderes dos senhores feudais, senhores da guerra e mercenários, e mitigaram o poder do clero para obter a legitimidade política; nessa etapa, existiu um “acúmulo primitivo de poder”, ou a centralização do poder por parte das elites, sentida também nas questões tributárias. Num segundo momento, pôde-se dar a criação do Estado-nação, quando *as sociedades contidas no Estado nacional passaram a comungar laços culturais que fortaleceram a união do Estado e a legitimidade dos governos, sobretudo por intermédio do nacionalismo*.

Na etapa de construção do Estado nacional, o uso dos meios coercitivos para submeter os recalcitrantes é mais intenso do que na construção do Estado-nação. Não obstante, seriam recorrentes em ambos os casos os momentos de ruptura desse delicado equilíbrio entre essas formas de Estado, acarretando levantes e revoluções, como as ocorridas na Inglaterra e na França em diferentes momentos da história ocidental moderna.

À diferença da Europa, que desenvolveu sua construção do Estado moderno durante os últimos cinco séculos, as populações do Terceiro Mundo possuem menos tempo na criação autóctone de seus Estados soberanos, visto que o processo de descolonização formal para elas é bastante recente: em média 150 a 200 anos na América Latina, e cerca de apenas 60 ou 80 anos na África e na Ásia.

Destituída de Estados com soberania consolidada, é praticamente nula a participação das populações nativas da periferia nos grandes Regimes Internacionais para angariarem seus direitos e ajuda internacional. As organizações internacionais de segurança e defesa, como a Organização das Nações Unidas (ONU), o Conselho de Segurança, mas não a Assembleia Geral, a OTAN e mesmo o Conselho de Defesa Sul-Americano – União das Nações Sul-

Americanas (CDS-UNASUL), aceitam como membros plenos apenas os Estados com soberania reconhecida sobre algum naco de terra.

Como na etapa de criação do Estado nacional o uso mais intenso dos meios coercitivos é feito para acelerar e consolidar a centralização do poder nas elites, desrespeitos aos princípios de Direitos Humanos, inerentes ao uso dos meios violentos, ocorrem em maior ou menor grau. Note-se que esses mesmos direitos não foram observados pela Europa durante a sua fase inicial de construção do Estado; ao contrário, lá se matou e mutilou pessoas como em poucos lugares e momentos da história do mundo.

Os Direitos Humanos surgiram, segundo Ayoob, apenas quando a crueza das guerras entre os Estados europeus e a capacidade hiperbólica de destruição das armas por e para eles desenvolvidas já estavam bem afastadas da sanidade. Mais uma vez, olhando o Terceiro Mundo, vemos uma situação inversa: as populações que eram maltratadas e escravizadas pelas grandes potências até pouco tempo agora são cobradas a respeitar os Direitos Humanos ao construir seus Estados. Entretanto, se os Direitos Humanos são violados na periferia, observa-se um apego obsessivo e crescente das suas elites ao princípio de *soberania westfaliana*, de maneira irônica, vez que ocorre nos lugares onde até pouco tempo isso não fazia sentido algum. O motivo desse apego à soberania westfaliana é por esse princípio atender aos interesses e arbitrariedades de consolidação do poder doméstico das elites da periferia, ao mesmo tempo que lhes serve como argumento de proteção contra intervenções militares estrangeiras.

Agravante para o transtorno de segurança é a fragmentação *sociocultural*, proscições a minorias étnicas ou religiosas, por exemplo. Nesse caso, é possível que as noções ocidentais de “segurança” e “defesa”, em geral desenvolvidas pelas elites políticas ocidentais, não se apliquem ao Terceiro Mundo. Nele, as elites políticas ainda possuem grupos internos que lhes são recalcitrantes e a dependência tecnológica os impede de ter expressividade nas suas forças armadas perante as grandes potências no âmbito internacional.

Por outro lado, quando as grandes potências declaram uma “guerra” a um “inimigo externo não estatal”, engajando suas forças armadas em combate para a sua defesa, elas projetam seus inimigos externos para dentro dos Estados da periferia (entendidos como Estados falidos). Como os grupos não estatais geralmente estão à margem da lei mesmo dentro dos Estados fracos e falidos, resulta que nestes o instrumento de controle social a ser usado seria as forças policiais (segurança pública), mas recebem cobrança externa das grandes potências para que empreguem as forças armadas nacionais e estrangeiras, forças de defesa,



aos seus problemas de segurança pública – mais um transtorno de segurança, dessa vez fomentando a percepção e a doutrina do “inimigo interno”.

Portanto, a incompatibilidade entre o que seja a alegada *defesa* das grandes potências contra inimigos externos não estatais e a *segurança pública* dos Estados falidos, contra os *criminosos internos* da periferia, acarreta que, nos casos de crise, os preceitos ocidentais que diferenciam a “política doméstica” da “política externa”, a “defesa” e a “segurança pública”, inimigo “externo” e “interno”, sejam elusivos e de difícil tradução para o Terceiro Mundo.

Nesse contexto, Ayoob estimou que a maioria dos conflitos armados no Terceiro Mundo entre 1945-1989 ocorreram por um ou mais dos seguintes fatores *intraestatais*: a) movimentos de libertação nacional perante o domínio colonial; b) criação de novos Estados; e c) desafios à legitimidade dos regimes políticos domésticos. Devido à fraqueza doméstica do Terceiro Mundo, grande parte dos conflitos intraestatais acabam “respingando” (*spill-over*) para os vizinhos, o que gera uma dimensão genuinamente regional para os conflitos.

Olhando pela esfera regional da segurança, repassando os conflitos armados sul-americanos da última década veremos esse fenômeno acontecendo no caso do bombardeio de Angostura pela Colômbia em 2008. O problema interno colombiano “respingou” em seu vizinho mais fraco, o Equador, que foi atacado militarmente pela Força Aérea da Colômbia. Dado que a vítima da agressão era notoriamente mais fraca que o agressor, não lhe cabendo os meios de se autodefender, seu recurso imediato foi amparar-se em seus aliados e na Organização dos Estados Americanos (OEA) e na UNASUL para garantir sua defesa. Naquela ocasião, a Colômbia promoveu uma irresponsável situação de crise que, olhando em retrospectiva, custou quase dois anos de desgastadas e reduzidas negociações diplomáticas entre Equador-Colômbia-Venezuela e preocupações nos demais governos da sub-região.

Todavia, esses transbordamentos de conflitos internos não esgotam os problemas de defesa que são *intrarregionais* e de natureza *interestatal*, como as querelas lindeiras remanescentes do processo de descolonização e delimitação das fronteiras no Terceiro Mundo, ou de formação dos novos Estados. Alguns exemplos clássicos a citar são: a disputa pela Caxemira, entre Índia e Paquistão; as questões do Pacífico em arbitragem na Haia, entre Chile-Peru-Bolívia e entre Peru-Ecuador; as fronteiras e reconhecimento entre Israel e Palestina.

Na perspectiva Sistêmica, a entrada do Terceiro Mundo no Sistema Internacional se deu na forma de uma maioria fraca e impotente. Essa postura de Ayoob foi contrária aos que apregoavam que a entrada do Terceiro Mundo, e suas reivindicações, é que criaram novas fontes de insegurança para o Sistema; refuta essa interpretação e, amparado em Hedley Bull,

responde que as disputas de poder entre as grandes potências ocidentais e as suas ingerências nas sociedades periféricas são as fontes de insegurança, citando os casos da Guerra da Coreia, Crise dos Mísseis em Cuba, Guerra do Vietnã, Afeganistão e outros. Por essa mesma razão, Martin Wight e Raymond Aron salientavam que somente as grandes potências possuem os objetivos e meios capazes de gerar guerras e crises em escala mundial e sistêmica.

Outro ponto digno de nota é que o Terceiro Mundo não parece almejar a destruição do sistema de Estados soberanos e substituí-lo por outro. Suas elites políticas objetivam a melhora de sua posição no atual Sistema, reivindicando uma distribuição mais equitativa dos recursos econômicos, a transferência de tecnologia e o respeito à sua soberania para construir Estados, legítimos e eficazes, e ingressar na Sociedade Internacional.

Com relação às Organizações Internacionais, em especial a ONU, a participação do Terceiro Mundo na Assembleia Geral (AG) é bastante inclusiva, mas a instituição do veto no Conselho de Segurança (CS) é um fator de peso que concorre para potencializar o transtorno de segurança. Ayoob mostra-se descrente sobre um “sucesso da segurança coletiva” aplicada na Guerra do Golfo. Se olharmos no âmbito sistêmico, veremos a incapacidade da ONU de agir com presteza no caso dos conflitos da Iugoslávia, no “exterior próximo” da Rússia, uma região com poucos recursos estratégicos, se comparado ao Kuwait e ao Iraque, ou a outras regiões da África; o que denotaria que não há efetiva *segurança coletiva*, antes uma *segurança seletiva* em favor dos interesses das grandes potências, sobretudo aquelas com direito ao veto no CS, para que atuem militarmente quando e onde lhes aprouver.

Além de serem alvo de *segurança seletiva*, os Estados do Terceiro Mundo são classificados apressadamente como “Estados falidos”, ou *failed states*, e se tornam cenários de intervenções militares e humanitárias que se multiplicam desde a década de 1990; intervenções que nem sempre trouxeram os benefícios apregoados, como nos casos da Somália e Ruanda. Não se trata de apologia ao autoritarismo ou ao desrespeito aos Direitos Humanos, mas de reconhecer de que não é possível avaliar, no Terceiro Mundo, o respeito aos Direitos Humanos utilizando como parâmetro o atual modelo político e econômico das potências ocidentais. Essa cobrança das potências à periferia só será coerente se houver uma melhora substancial na distribuição de riqueza e de poder no Sistema, que acelere as condições materiais e sociais do processo de construção de Estados-nação, sendo este o fundamento, para o autor, que mitigará os conflitos armados e as novas guerras.

Convencido de que a maioria das guerras futuras ocorreriam também na periferia do sistema e envolvendo atores não estatais, Kalevi Holsti se insere nessa seara opondo-se aos neorrealistas e aos teóricos sistêmicos. Após haver pesquisado as guerras entre a Paz da

Westfália e o final da Guerra Fria, no livro *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989*, Holsti acreditou identificar, seguindo Creveld, Keegan, Ayoob e Buzan, o surgimento de uma nova tendência nos conflitos armados a partir de 1945. Isso o estimulou a outra pesquisa, chamada *The State, the War, and the State of War*, cuja tese será a prevalência das guerras de “terceiro tipo” (*third kind*), donde a causa motriz dessas guerras estaria associada à falta de legitimidade entre os governantes e as comunidades governadas.

Holsti analisa três fontes principais de legitimidade política na atualidade: a) soberania popular, garantida num Estado cívico de direitos (experiência rara conseguida na Europa, América do Norte e Japão); b) a religião; e c) comunidades naturais ou grupos exclusivos, como os grupos étnicos e mesmo outros de natureza facciosa.

Na medida em que diminua a legitimidade cívica no Estado de direito e este se mostre fraco para resolver os problemas políticos e econômicos das sociedades, estas buscarão fontes alternativas de legitimidade; destas, por vezes a religião e os grupos exclusivos aparecerão como opções ao Estado, porém sob o risco de uma fragmentação amparada em princípios ideológicos preconceituosos e extremistas tendentes aos conflitos armados. Nesses casos, fortalecer ao Estado seria a melhor alternativa para acabar com esses conflitos, ainda que isso não seja uma boa notícia para aqueles neoliberais que professavam que o Estado em si era a fonte de muitos desses problemas de segurança.

Holsti nos faz uma provocação e sugere que o desafio epistêmico sobre paz e guerra nas Relações Internacionais começa a mover-se do âmbito sistêmico para o da criação e morfologia do Estado, ou ainda para a “patologia” do Estado. No contexto da globalização, o autor questiona aquele “globalismo da comunidade mundial” proposto pelos neoliberais. Ainda que diversos grupos e elites tenham sido integrados em escala global, isso não garante que mesmo interligadas pela globalização as elites e grupos compartilhem objetivos democráticos e meios comuns entre si; ao contrário, o aumento dessas relações na globalização desnudou assimetrias revoltantes que, em vez de gerar uma sociedade universal harmoniosa, trouxe em alguns lugares nova fragmentação na periferia: regiões se converteram em feudos de guerra, domínio de gangues e narcotraficantes, campos de trabalho escravo e exploração sexual, limpezas étnicas, genocídio.

Em face desses sintomas dos conflitos armados, Holsti sustentou que consideremos três fatores das guerras, tais como: a) os propósitos das guerras; b) o papel dos civis durante as hostilidades; e c) as instituições de guerra. Partindo desses pontos, os conflitos pós-1945 conteriam características que possivelmente os distinguiriam dos ocorridos em períodos

anteriores e poderiam ser classificados em 3 tipos de guerra sendo praticadas desde 1648, ano da Paz da Westfália: 1) a guerra institucionalizada; 2) a guerra total; e 3) as guerras populares.

O primeiro tipo de guerra foi surgindo com a institucionalização da atividade da guerra feita por unidades políticas em processo de centralização de poder do Estado na Europa entre 1648 a 1789. As questões religiosas deixaram de ser apresentadas como causa de guerra, os exércitos deram sinais de profissionalização, as companhias mercenárias começaram a perder credibilidade e eficácia; no âmbito das ideias, surgem a produção intensa de manuais e tratados com fórmulas do Direito Internacional Público sobre a guerra.

Na guerra total, temos a introdução da ideia revolucionária e as sementes de patriotismo e nacionalismo que emergem com a Revolução Francesa e depois com o *bonapartismo*. A guerra total deixa de ter objetivos geopolíticos claros e se torna ilimitada, os cidadãos vão se transformando em soldados, estes marcharam persuadidos de que rumavam à liberação de outros povos; promove-se a mudança do regime político dos inimigos, atrocidades são cometidas. Esse tipo de guerra acabou perdendo pungência durante o século XIX como resultado das restaurações do Congresso de Viena, porém, cem anos depois, quando da Primeira Guerra Mundial, seus elementos centrais ressurgiram e foram completados pela produção de armas em genuína escala industrial. Os antigos tratados de paz característicos das guerras institucionalizadas do pós-Westfália cederam lugar às *doutrinas do rendimento incondicional* e de *paz punitiva*, seguidas de remodelamentos geopolíticos nas colônias.

O terceiro tipo de guerra, a “guerra popular”, já se desenhava desde 1917 com a Revolução Russa, mas começa a ganhar maior destaque na Segunda Guerra Mundial, em parte como consequência da necessidade de resistência partisansa contra as ocupações nazifascista e japonesa. De maneira geral, esse tipo de guerra foi imortalizado também com a alcunha de “guerras revolucionárias” nas quais se destacaram o pensamento de Lênin, Mao Tsé-Tung e de Che Guevara e a importância da tática de guerrilhas.

Do ponto de vista quantitativo, Holsti apurou que na década de 1970 houve, ao menos, 921 mil mortes em conflitos armados; desse montante, até 90% (ou 820 mil) foram de mortes em guerras civis ou populares, e desse percentual, outros 90% correspondem aos mortos civis nessas guerras. O problema é que, historicamente, as guerras populares foram feitas ou em nome da “libertação nacional”, ou de unificações e secessões surgidas como elementos pré-estatais no processo de construção do Estado. Hoje, essas características das guerras de terceiro tipo aparecem em lugares onde, por vezes, *se está lutando contra o Estado ou contra a falta de legitimidade deste para governar populações “nativas e aborígenes”*.

O principal efeito negativo desses conflitos internacionais comparados aos outros tipos de guerras, conforme discerniram Holsti e Ayoob, é o de que até o ano de 1994, logo ao final da Guerra Fria, as estimativas da Cruz Vermelha indicavam que havia 23 milhões de refugiados e outros 26 milhões de pessoas desaparecidas, perfazendo um total de 49 milhões de pessoas expulsas de suas casas pelas guerras do terceiro tipo, populares ou revolucionárias, ou ainda “novas guerras”.

Interessante notar que, durante a elaboração de sua tese, Holsti identificou um “subsistema internacional” que lhe pareceu anômalo por não se deixar explicar pelas teorias convencionais: a América do Sul que, apesar de ainda não ser exemplo de democracia e por ser palco de algumas querelas lindeiras, mostra que os Estados desta sub-região praticamente não produziram entre si guerras interestatais desde 1941, situação que não se repete em algures no mesmo período. Mesmo que não se possa chamar a América do Sul de uma “zona de paz”, não seria descabido chamá-la de “zona sem guerra”. O que muitos realistas aclamaram é que esses Estados não se enfrentaram porque eram refreados pelo poder norte-americano, o que é verdade em alguma medida. Mas Holsti, após visitar a região, entendeu que essa argumentação é falha, e que o preço desse mesmo suposto refreamento proporcionado pelos EUA foram políticas de golpe de Estado e o apoio às ditaduras militares com as suas exações. Como efeito colateral, essas políticas norte-americanas fomentaram a proliferação das guerras de terceiro tipo na região, consequência da perda de legitimidade interna daqueles Estados dirigidos por regimes ditatoriais, ou seja, em um ou em outro caso, a segurança e a defesa desse subsistema internacional não podem ser explicadas apenas pela hegemonia intencional norte-americana. Tampouco poderiam ser explicadas pela “hegemonia” do Brasil, já que durante o século XX esse Estado foi quase exemplo único de delimitação de fronteiras apenas por vias diplomáticas e, ainda que sua hegemonia ameace seus vizinhos e por vezes seja denunciada, quase nunca se formaram contra ele alianças declaradamente hostis ou belicosas.

O elemento que parece explicar o termo “médio” sul-americano entre “zona de paz” e “zona sem guerra” é que o processo de construção do Estado nessa região começou já no século XIX e de maneira mais inclusiva que em outras partes do Terceiro Mundo. Outrossim, suas relações internacionais eram feitas com um aparato de diplomacia considerado mais profissional e compatível com as técnicas empregadas pelas grandes potências.

Ainda que não possamos nos estender aqui na tese de Holsti, ela nos pareceu fundamentada com solidez. Em verdade, é corroborada pelo pensamento de outros autores, que, acreditamos, lhe reforçam a autoridade sobre as guerras de terceiro tipo. O primeiro é

Raymond Aron, lembrando que o seu motivo confesso em dedicar duas obras ao pensamento de Clausewitz (1986a, 1986b) e o tratado sobre Paz e Guerra (2002) adveio de seu mal-estar por viver numa sardônica era de Guerra Fria. Nela, não se vivia mais os benefícios do que se podia chamar genuinamente de paz, tampouco se vivia os horrores de uma guerra plena e global. Se de um lado os arsenais nucleares das potências anulavam a guerra nuclear como instrumento da política, de outro, sentia que isso não obstaría outras manifestações violentas de guerra. Ademais, a diplomacia dos EUA caminhava para o “espírito de cruzada” e a “rendição incondicional” de seus inimigos. Preocupado com a atuação francesa nas questões da Indochina e da Argélia (1980), Aron dizia ainda testemunhar na Guerra Fria o que lhe parecia ser a mescla da guerra civil com a guerra interestatal (2002), diagnóstico endossado pelo jurista italiano Norberto Bobbio (2002) e pelo general francês Andre Beaufre (1998).

Nessa mesma esteira, o polêmico Carl Schmitt (2006) elaborou a seminal *teoria del partiano* para explicar os fundamentos da guerra revolucionária e de “guerrilha” que lhe pareciam tão importantes para compreender a Guerra Fria. Seguindo essa tradição, Héctor Saint-Pierre (2000) oferece pesquisa sobre as guerras revolucionárias enfatizando as experiências latino-americanas. Diversos esclarecimentos elaborados por Schmitt e por Saint-Pierre adicionam fundamentos para a perspectiva das guerras de “terceiro tipo” proposta por Holsti e, dentre tais fundamentos, é possível discernirmos os principais:

a) A assimetria de forças é geralmente um dado desfavorável para o lado revolucionário (não estatal);

b) Para sanar esse inconveniente, o lado desfavorecido buscará a vitória instabilizando o oponente por outras vias que não apenas as da força física, ao que chamamos de *estratégia indireta*;

c) O embate direto das forças será evitado e serão resguardados aos casos que ofereçam nítidas vantagens aos guerrilheiros;

d) Também por serem mais fracos, os revolucionários e guerrilheiros devem ter a capacidade de manterem-se escondidos e dispersos dentre a população e/ou no ambiente geográfico (urbano ou rural) que lhes garanta apoio e abrigo;

e) Por estarem excluídos dos processos políticos e econômicos “oficiais”, o financiamento de sua luta armada só é possível em alguns casos por atividades que são classificadas como ilegais pelos poderes constituídos; ou dependerão de ajuda de aliados externos, ou os dois casos;

f) Nessas circunstâncias de guerra, as leis da neutralidade se mostram difíceis de serem aplicadas, pois a credibilidade das instituições políticas e econômicas é denunciada

pelos insatisfeitos com o *status quo*. Havendo repressões da parte estatal com as forças policiais e armadas, e com a escalada da violência, não surpreende que surjam os atos de *sabotagem* contra a propriedade pública e privada, assim como *terrorismo* político contra autoridades ou civis. O objetivo dos grupos perpetradores de sabotagem e terrorismo é o de ganharem publicidade para gerar o desequilíbrio psicológico visado por intermédio do terror; pois esses atos tendem a compensar a assimetria no campo das forças materiais (Saint-Pierre, 2003).

É a partir desse debate sobre as guerras contemporâneas que não se enquadram na fórmula do *jusnaturalismo* europeu, expressada por Alberico Gentili (2005) como “a guerra como a justa contenda de armas públicas”, que surgiu a contribuição da já citada obra de Mary Kaldor. Para essa pesquisadora, nas “novas guerras” o alvo imediato dos atos de guerra são as populações civis. Ainda que os civis na guerra não conformem grupos homogêneos ao redor do globo, no geral podem ser definidos como civis os idosos, as mulheres e as crianças; enquanto os homens mais jovens e robustos são alistados militarmente ou aliciados paramilitarmente para se tornarem os responsáveis pela “distribuição da violência” na guerra.

Ponto importante de separação entre a tese de Kaldor (2006) e a de Keegan (2000) reside no sentido de que para ela as novas guerras continuam tendo causas sumamente políticas, mas com manifestações distintas daquelas imaginadas por Clausewitz. Arriscamos sintetizar a ideia geral de Kaldor com a seguinte asserção: *as novas guerras são políticas, ainda que a política não se esgote nas esferas estatais e não passe pelos gabinetes*. Nessas guerras, Kaldor defende, mais em consonância com Holsti, que na atualidade testemunhamos outras fontes de legitimidade política como as nações, tribos, religiões ou bandos, disputando o poder entre si e contra o Estado, por meio de conflitos armados que transbordam as fronteiras nacionais convencionadas pelo Direito Internacional Público.

Após a invasão norte-americana ao Iraque em 2003, Kaldor voltou a sua atenção para o alargamento conceitual e abusos da administração Bush em nome da “Guerra ao Terror”. Considera que foi um discurso falacioso que tentou reconstruir, de maneira indiscriminada, uma bipolaridade da Guerra Fria contra um pretense “Eixo do Mal” (retoricamente, os principais integrantes desse Eixo eram o Iraque, o Irã e a Coreia do Norte). O motivo seria por pura conveniência política para garantir que fossem aprovados pacotes de intervenções militares lucrativos aos interesses norte-americanos, assim como pacotes de legislação de segurança nacional abusivas e de caráter policialesco. Tratou-se de uma postura norte-americana de “cruzada” moral com interesses econômicos na qual o governo vendia a imagem de que “os EUA são uma causa, não uma nação, com a missão de converter a todos

ao sonho americano e a livrar-se dos inimigos do mundo” (Kaldor, 2006, p. 154). Defende, por isso, que inexistente uma guerra ao terror, dado que o terrorismo seria mais bem explicado como um desdobramento tático diferenciado que alguns grupos armados podem adotar nas “novas guerras”.

Outro aspecto relevante da pesquisa de campo de Kaldor foi o de diferenciar uma crescente distância entre as figuras do “revolucionário”, motivado por uma ideologia, e do “novo guerreiro”, motivado por rótulos identitários excludentes e preconceituosos e de lucros materiais, mais do que por ideologia.

O primeiro seria movido por um forte ideal que o anima ante a adversidade; dele depende seu contato e empatia para obter o apoio do povo para operar e ter novos recrutas. É o ideal que lhe garante sobreviver no ambiente geográfico hostil, mas que ao mesmo tempo o acolhe; portanto, o guerrilheiro “clássico” tenta construir algum tipo de sociedade idealizada, ainda que nela espere ter posições de futuro destaque. De outra parte, o “novo guerreiro” é destituído de um ideal no sentido pleno e clássico, estariam eles mais apegados a “rótulos” de identidade do que aos “ideais” de sociedades e de combate às injustiças. Assevera que nesse “admirável mundo novo e democrático”, onde a politização democrática é confundida com rotulagem, e a cidadania vai sendo garantida e distinguida por valor de marcas e grifes internacionais que podem ser consumidas, as eleições não passam de “censos”, e aqueles que não estão com o “rótulo” certo são inimigos a serem exterminados pelos “novos guerreiros”.

No tocante às intervenções humanitárias da ONU e da OTAN, aponta Kaldor que prestam importantes auxílios no curto prazo, mas depois sua própria presença gera um dilema de segurança: se permanecem, perpetuam o conflito, já que suas ajudas humanitárias podem cair nas mãos dos facciosos – são inúmeros os relatos de sequestro, desvio e “pedágio” que os “senhores da guerra” infligem aos comboios de ajuda das organizações internacionais; ou, se as “forças de paz” movem em súbita retirada, sua ausência gera um vácuo de poder que novamente atrairá os combatentes à refrega, o que aumentará a escalada da violência.

Perante esses inconvenientes, Kaldor propõe a adoção de teorias e políticas cosmopolitas, amparadas na ideia de sistemas políticos democráticos que possam resgatar a legitimidade dos Estados. É necessário, antes, identificar outros grupos de governança “benigna” que estão acossados nas novas guerras, protegê-los e reconstruir o Estado a partir deles. Essa abordagem de Kaldor será mais bem elaborada entre a primeira e segunda edição de seu livro; nesta última, adota postura mais enfática de que o principal engano das intervenções humanitárias nas novas guerras seja a ênfase nos aspectos estatais, traço comum de quase todas as intervenções; propõe que o foco nas novas guerras seja a “segurança



humana” (Kaldor, 2008a) e a possibilidade de se formar uma “sociedade civil global” (Kaldor, 2008b) cada vez mais atuante e eficaz que os Estados, para impedir, mitigar e reparar as novas guerras.

Agradecido pela contribuição de Kaldor, mas insatisfeito com algumas lacunas teóricas que julgou importantes, o historiador alemão Herfried Munkler (2005) examinou o tema enfatizando a história e a economia política das guerras.

A trajetória da guerra moderna e a sua passagem das mãos dos senhores feudais e mercenários para as das monarquias e dos Estados foi um processo amparado na sucessiva faculdade de concentração tributária estatal. Em termos weberianos, a racionalização burocrática da tributação reforça e é reforçada pela racionalização burocrática da caserna desde as fases pré-estatais e pré-industriais; no Ocidente, o ponto de encontro entre ambas as racionalizações culminou quando o custo de pesquisa, desenvolvimento e produção de armas nas escalas pré-industriais se elevou tanto que as organizações armadas privadas, que não tinham sistemas tão eficientes de tributação e partilha de butim (tais como os remanescentes de clãs, tribos, grupos de mercenários ou piratas), acabaram perdendo a competitividade bélica perante o Estado, contribuindo para sua derrota, assimilação ou tutela sob os poderes estatais.

Se por um lado o sucesso econômico-militar do Estado ocidental parecia haver removido do cenário das relações internacionais a guerra não estatal, para Munkler o equilíbrio nuclear da Guerra Fria impeliu que as estratégias e táticas militares se dessem nas condições de guerra assimétrica. Mais uma vez, vemos que na assimetria o baixo custo da operação militar é quase sempre uma necessidade imposta aos mais fracos, e, como isso acontece nas falhas e brechas da legitimidade de distribuição econômica e de bem-estar social dos Estados, essas guerras começam a ser novamente privatizadas, ou seja, são feitas por grupos particulares com objetivos sectários e a custos relativamente mais baixos do que uma guerra convencional interestatal.

Motivo de destaque para os baixos custos bélicos das novas guerras é que são empregados armamentos de tipo leve (pistolas, rifles, submetralhadoras), com a agravante de serem comercializados em intenso mercado paralelo que lava o dinheiro das drogas e que baixa ainda mais os preços dos armamentos. Para esse tipo de guerra, mesmo que as partes estivessem usando armamentos considerados “obsoletos”, do nível tecnológico da Guerra Civil Espanhola ou Segunda Guerra Mundial, por exemplo, elas poderiam cometer severas atrocidades contra os civis, antes de serem debeladas por outras forças armadas mais bem equipadas. Se as novas guerras nem sempre geram um cenário de terra arrasada, o motivo é o

de que muitos grupos facciosos e seus respectivos líderes preferem manter um mínimo de infraestrutura que lhes permita operar sem precisar eles mesmos arcarem com os custos financeiros e logísticos de projetar e construir novas obras. Por desejarem acesso à internet, telefones celulares, ar-condicionado, tv a cabo e bons veículos com combustível sem precisar participar dos elos dessas cadeias de valor produtivo, parasitam os sistemas econômicos e mantêm um mínimo de infraestrutura para satisfazerem seus interesses facciosos em detrimento da massa civil.

Não é apenas nas entranhas do Estado que a guerra está sendo privatizada por grupos facciosos locais, o mesmo está sendo feito pelos próprios atores estatais e a partir da cúpula dos poderes instituídos. Na medida em que os custos de manter exércitos regulares e massivos sejam elevados e que se mostrem ineficazes no contexto das “novas guerras”, somados a uma opinião pública nacional crescentemente contrária à morte de seus soldados no exterior, algumas potências adotam doutrinas de emprego de “forças especiais” e de robótica na guerra, exemplo contundente são os *target killings* conduzidos por aeronaves do tipo *drones*. Atuando sob contratos ou mandatos sem *accountability* necessária e que variam de prestação de serviços de limpeza, escolta, atuação no teatro de operações, informações por satélite, treinamento acadêmico/doutrinário de militares e agentes governamentais, até o bombardeio de pessoas, veículos e edificações, as entidades particulares (pessoas jurídicas) com fins lucrativos na condução e realização das guerras começam a envolver novamente o Estado ocidental na privatização da violência. Esse processo de privatização de mão dupla vai despontando como tendência nas guerras, desde baixo por grupos e facções locais, até a cúpula por megacorporações de forças especiais, mas cujos efeitos de ambas as privatizações são deletérios e assemelhariam as novas guerras, quase pós-estatais, às guerras pré-estatais, inclusive pela cruzeza e brutalidade cometidas nas guerras.

O que mais apartou Munkler do parecer de Kaldor é que para ele a criação e o reforço do Estado lhe pareceram as melhores oportunidades para mitigar as novas guerras. Acredita que a sociedade civil global ainda não está delineada o suficiente e que ela ainda depende de um conjunto de Estados para funcionar e ter sua segurança garantida. Enfatiza que a estratégia da Europa contra o terrorismo e as novas guerras deve ser a de fomentar a capacidade econômica e política dos Estados periféricos, restaurando a estabilidade nativa que existia antes de sofrerem o colonialismo e a deflagração das guerras subsequentes à descolonização. Em paralelo à política europeia estaria a política norte-americana encaminhada na senda da *assimetriação* das guerras, visto que optou por empreender a luta armada na “guerra ao terror”. Essa postura americana é censurada por ser inútil, na visão de Munkler, pois fomenta

que os americanos sejam atacados por grupos irregulares alhures, estes se escondem rapidamente para limitar e desgastar cada vez mais a capacidade militar ofensiva imediata dos EUA ao redor do globo, promovendo um *imperial overstretch*. Os EUA estariam no caminho infrutífero de reavivar uma espécie de guerra contra atores não estatais na “fronteira da civilização”, alegando combaterem os “novos selvagens e bárbaros”, criando uma frente de guerra em escala global que pode acarretar consequências funestas para o equilíbrio de poderes e para a segurança internacional.

## 2.2 Crítica sociológica ao debate das novas guerras

Apesar de sua importância, o debate das novas guerras não é isento de lacunas e críticas necessárias e pertinentes. Ao nosso ver, uma das melhores críticas foi feita pelo sociólogo Sinisa Malesevic, em seu livro *The Sociology of War and Violence* (2010). A tese central é que o estudo sociológico da guerra e da violência (escalada) demanda atenção minuciosa sobre duas variáveis principais: a) *organização burocrática da violência* – na linha teórica do “materialismo organizacional”; e b) *existência de ideologias centrípetas*.

O primeiro ponto serve para analisar a organização burocrática das instituições que “distribuem a violência”, tais como os clãs e tribos de guerreiros, as forças armadas, as forças policiais, grupos de mercenários e mesmo os grupos criminosos. A proposta, ao estilo weberiano, é enxergar que a burocratização do Estado encontra na racionalização dos corpos militares e policiais seu ponto de germinação. A burocratização estatal fez-se forte ao mesmo tempo que seu campo tributário acumulava riquezas e poder pelas suas forças armadas, garantindo-lhe novos mercados e obediência. Funcionando “como uma grande fábrica”, o Estado emergiu como “agente histórico e social” responsável pelas maiores guerras e, portanto, pelas maiores atrocidades e crimes de guerra. Para pensarmos a guerra e a escalada da violência, Malesevic propõe que devemos abandonar premissas teóricas que enfatizem apenas os aspectos de meios de produção, racionalidade individual, genética ou cultural, e centrar a análise na organização social dos agentes que “controlam os meios de destruição” nas sociedades.

Para manter e conglomerar uma organização social que “controla os meios de destruição” faz-se necessário uma ideologia que galvanize a socialização de seus membros, mantenha-os unidos entre si e, na medida do possível, angarie apoio ou aquiescência da opinião pública e demais grupos sociais para suas atividades. Entram em cena as ideologias centrípetas que servem para diferenciar os grupos sociais entre “nós” contra “eles”, atraindo a

lealdade dos indivíduos para o grupo do Nós coletivo e excluindo o grupo dos Outros. As possibilidades de discursos de amizade e inimizade varia, podem ser entendidas como um inimigo da democracia, da Sharia, da soberania estatal ou da nação. O problema é que esses discursos são facilmente manipulados por elites e grupos de interesse que controlam e influem no Estado, bem como nas demais instituições violentas; estes irradiam a ideologia manipulada discursivamente para homogeneizar a opinião pública, visam ao controle social para justificar a guerra e “normalizar e banalizar” as atrocidades e violências cometidas.

O momento crucial seria quando uma organização burocrática da violência, racional e eficiente, encontrasse uma ideologia excludente virulenta, dupla de ingredientes principais para guerras brutais e para os programas de extermínio. Alguns exemplos seriam: o nazifascismo alemão, forças armadas profissionais e ideologia que apresentava os judeus e comunistas como inimigos existenciais do povo alemão; os expurgos stalinistas, os traidores do partido e da revolução; a política americana de “rendição incondicional” dos japoneses com o uso técnico-racional da força aérea em bombardeios incendiários e atômicos; ou a Doutrina Truman, combate aos inimigos da democracia e do livre mercado ao início da Guerra Fria.

Com esses dois pontos centrais de análise, Malesevic questionou cinco pontos que alicerçam o debate das novas guerras e forneceu robusta e oportuna crítica:

a) Apesar de as guerras intraestatais serem mais frequentes que as guerras estatais desde o fim da Guerra Fria, não há aparente relação causal entre os dois fenômenos, pois, conforme acredita, desde a década de 1990 esses dois tipos de guerra, as estatais e as intraestatais, mostram relativo declínio em frequência se comparadas ao começo do século XX, de modo que ainda é prematuro alegar que há proliferação de um tipo de guerra em detrimento de outro;

b) Ainda faltam bases empíricas sólidas para demonstrar que as novas guerras sejam mais violentas em termos de vítimas mortas ou níveis de atrocidades cometidas. Sua estimativa é que os conflitos do pós-Segunda Guerra chegaram ao seu auge por volta do início da década de 1950; à época, a taxa de mortos em conflitos armados beirava 700 mil ao ano; desde a década de 1990, raramente as guerras mataram mais de 100 mil pessoas ao ano. De igual maneira, a proporção entre militares/civis mortos parece não haver sofrido grandes alterações. Apesar disso, deve-se reconhecer que o número de refugiados e desabrigados por causa das guerras aumentou significativamente a partir da década de 1990. Contudo, há que descontar um possível efeito de amplificação de percepção do fenômeno gerado pela forma midiática e de divulgação dos eventos mais brutais de guerra em *broadcasting*, atividade não

mais restrita às agências de notícias e aos meios de tv, rádio e ao jornal impresso, mas cada vez mais presente na internet por intermédio de redes sociais: Facebook, WhatsApp, Instagram, Twitter, Snapchat, dentre outras. Nessas redes, os agressores, vítimas e expectadores divulgam, comentam, criticam e amplificam a noção de brutalidade das novas guerras;

c) É duvidoso que seja novidade nas guerras o fato de os grupos não estatais usarem as táticas de guerrilha e terrorismo visando deliberadamente à população civil. Tomar civis como alvo não é exclusivo das novas guerras, e o autor aponta exemplos, como o da Revolução Mexicana (1910-1920) e do Estado Livre do Congo (1886-1908), como guerras nas quais o alvo primário foi a população civil. Para ele, exceto no caso do genocídio em Ruanda, as ditas novas guerras poucas vezes se assemelharam em brutalidade aos genocídios contra os indígenas americanos, os armênios e os judeus, para citar alguns casos de atrocidades cometidas por atores estatais em escala sistemática. De igual maneira, não há nada de novo no uso de táticas de guerrilha e de terrorismo, visto que ambas foram historicamente recorrentes em diferentes guerras civis, novas ou velhas;

d) Parece discutível que os objetivos das “novas guerras” sejam relacionados mais a políticas identitárias do que a objetivos geopolíticos e ideológicos como outrora. As guerras e batalhas retêm sua importância geopolítica e geoeconômica mesmo durante a globalização e a proliferação dos meios de comunicação; o que muda é a retórica identitária da política e a sua mídia de propagação. Ainda, a noção de identidade não exclui a noção de ideologia. Ao contrário, o fulcro identitário é elemento constituinte de diversas ideologias. É por seu intermédio que a ideologia vai aglutinando e galvanizando seus adeptos e reforçando a validade de suas crenças: o pio cristão e o muçulmano contra os pagãos e hereges; o jacobino e o girondino; o proletariado contra as classes opressoras; a raça pura e o resto são exemplos do fulcro identitário pertencente a distintos sistemas “ideológicos” mobilizados para a guerra;

e) Os efeitos da globalização e da “modernidade líquida” sobre a economia política, sobretudo a privatização da violência e a suposta neutralização da geopolítica na guerra, não são fenômenos contemporâneos ou exclusivos de nossa época. Na história ocidental abundam momentos nos quais senhores da guerra, mercenários, criminosos e piratas sobreviviam como “parasitas” em sistemas econômicos e políticos, isto é, não tencionavam tomar o poder e colocar uma agenda política e econômica própria, antes, beneficiavam-se do *status quo* durante as guerras com incrível plasticidade. No tocante à geopolítica, apesar de a causa alegada pelas partes nas novas guerras não ser traduzida comumente em linguagem estratégica, é impossível negar que os combatentes busquem atacar posições estratégicas

quando as identifiquem como tal, quer sejam estratégicas no campo dos recursos materiais ou simbólicos, de modo a conseguir desestabilizar os inimigos material e psicologicamente.

### 2.3 Considerações parciais

O debate das novas guerras nos pareceu uma chave de entrada oportuna para repensar a área de estudo das Teorias de Relações Internacionais e seus modelos clássicos de análise das guerras. Entretanto, conduz o analista internacional a um caminho tortuoso sobre a guerra envolvendo atores não estatais: do lado teórico-metodológico, abre espaço para analisarmos as guerras com outros instrumentos, como os proporcionados pela Sociologia, História e Antropologia; de outro lado, *normativo* e *político*, emerge o dilema de o estudo da guerra com atores não estatais ser instrumentalizado, doutrinariamente, para justificar o uso do aparato militar em escala internacional em “áreas não governadas” de “Estados falidos”, com a escusa de combater ameaças de natureza criminal e policial, tais como grupos de mafiosos e narcotraficantes. Uma tal instrumentalização do aparato analítico distorce o direito internacional vigente, que restringe a guerra nas relações internacionais como conflito armado entre as forças armadas de Estados soberanos.

A situação exposta demanda cautela. Cremos ser necessário aprimorar o instrumental analítico para estudar as novas guerras sem, contudo, endossarmos a prática de governos que levantam bandeiras de guerra ao terror e ao narcotráfico ou, de outra parte, apoiar grupos de criminosos que atacam populações civis e Estados demandando reconhecimento como “beligerantes”, não raro para gozarem de prerrogativas jurídicas. Em suma, adotar a perspectiva analítica das novas guerras não equivale a legitimar e endossar que esse tipo de guerra seja conveniente ao equilíbrio de poderes ou permissível no âmbito do Direito Internacional Público.

Sobre as questões teórico-metodológicas, a aproximação aos métodos etnográficos por parte dos analistas das novas guerras não foi e não é isenta de lacunas que demandam revisões constantes. Acreditamos que o debate das novas guerras, apesar de atualizar o tema, ainda não possui consistência metodológica suficiente para abordar o problema da guerra envolvendo atores não estatais e que fogem à racionalidade ocidental de objetivos e conduta na guerra, tal seria o caso das guerras de vingança ou guerras ameríndias que nem sequer são mencionadas pela maioria dos pesquisadores das RI.

Sobre as implicações do debate das novas guerras para esta pesquisa, o primeiro aspecto a ser ponderado é o de sermos indiferentes a provar qual tipo de guerra é a tendência

ou “está na moda” nas Relações Internacionais contemporâneas e vindouras, a guerra estatal ou a não estatal, qual acontecerá com maior frequência e intensa brutalidade. Não sabemos, porém, talvez seja prudente considerarmos apenas que ambos os “tipos de guerra” são concomitantes e se interligam, pelo menos, desde a época de formação dos Estados Modernos europeus, momento no qual o colonialismo e o imperialismo saíram para conquistar o mundo, enfrentando os povos nativos. Ao nosso ver, a guerra estatal e a não estatal estão em contato próximo há pelo menos 400 anos e nos parece plausível que continuem se inter-relacionando nas próximas décadas.

Segundo, o que tencionamos destacar é que as formas de Relações Internacionais, a *diplomacia e a guerra*, variam não apenas de acordo com a natureza político-organizacional de cada sociedade envolvida na guerra, mas também com os seus elementos culturais e ideológicos. Ressoa, assim, que a princípio nos aproximaremos mais das abordagens de John Keegan, no sentido de a guerra ser uma “continuação da cultura”; de van Creveld e Munkler sobre a construção histórica do Estado; e da sociologia de Malesevic, enfatizando aspectos de materialismo organizacional e sistemas ideológicos centrípetos, do que dos demais autores comentados neste capítulo, ainda que nos apartando destes mais adiante, para encaminhar nossa interpretação por outras direções.

No caso de Keegan, Creveld e Munkler, tomaremos suas provocações, mas cremos que no contexto geral estiveram presos a apenas algumas correntes etnológicas e delas derivaram explicações gerais para a guerra não estatal questionáveis. Mormente, alargaram a capacidade explanatória do estrutural-funcionalismo britânico, num corte materialista, e generalizaram os aspectos tribais dos “sistemas políticos africanos” até o contexto ameríndio. Para sanar esse problema, recorreremos nos próximos capítulos a outros estudos etnográficos dedicados especificamente ao tema da guerra de vingança ameríndia, iniciando nossa pesquisa pelos estudos sociológicos de Florestan Fernandes sobre os índios Tupinambá.

### **3 A GUERRA DE VINGANÇA TUPINAMBÁ E A SOCIOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES**

Analisaremos neste capítulo as guerras de vingança dos índios Tupinambá da costa brasileira quinhentista e seiscentista. Para tanto, dialogaremos com a sociologia funcionalista de Florestan Fernandes que examinou detidamente esse tema. Este diálogo nos permitirá iluminar três questões preliminares e gerais sobre o nosso tema que permaneceram lacunosas ao longo do debate das “novas guerras” e demandam respostas: primeiro, pode-se considerar como equivalentes, no plano analítico, a guerra de sociedades não estatais e as guerras estatais? Segundo, o fenômeno da guerra pode ser definido em sua essência como, invariavelmente, uma “continuação da política” ou da “economia”, por exemplo? Terceiro, há vinculações entre a vingança e a guerra? Em caso afirmativo, quais seriam?

Vejamos a experiência de guerra ameríndia Tupinambá e os estudos de Florestan Fernandes para buscar respostas para essas indagações sobretudo em sua análise sobre a *Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, objeto de estudo e título da tese de doutoramento em Ciências Sociais (Sociologia) pela Universidade de São Paulo (USP) em 1951, publicada pela primeira vez em 1952. Cumpre destacar que a guerra não era, em si, o seu objeto de estudo privilegiado, mas como é comum aos etnógrafos da linha funcionalista, escolhe-se antes uma sociedade para analisar e depois destacam-se os aspectos de sua vida cultural interligada.

#### **3.1 Caracterização sociológica funcionalista da guerra**

O interesse primordial de Florestan Fernandes centrava-se nos índios Tupinambá da costa brasileira quinhentista e seiscentista. Como eram reputados guerreiros e cujas fontes por ele compulsadas consignavam informações de que, para além de aguerridos, ditos nativos eram muito vingativos e ainda canibais, impôs-se ampliar seus estudos prévios de mestrado sobre a “Organização Social dos Tupinambá”, para enfatizar especificamente os aspectos da guerra e do canibalismo em seu doutoramento.

Antes disso, Fernandes publicou um artigo que pavimentava o caminho para ampliar a pesquisa intitulado “Análise funcionalista da guerra: possibilidade de aplicação à sociedade Tupinambá. Um balanço crítico da contribuição dos cronistas”. Nesse artigo, cremos que a sua análise antecipou diversas questões sociológicas que seriam suscitadas posteriormente pelo debate contemporâneo sobre as “novas guerras” nas RI. De certa maneira, poderíamos



dizer que Fernandes, para melhor compreender os Tupinambá, pesquisou, antropológica e sociologicamente, o tema da guerra. Por outro lado, e levando em conta essa trajetória, podemos dizer que no campo das RI, para melhor compreensão da guerra não estatal e de suas possíveis vinculações com a vingança, é oportuno revisitar etnologicamente os Tupinambá, os Yanomami e outros ameríndios.

Conforme acreditava o sociólogo, o método funcionalista lhe forneceria vantagens para analisar a guerra por não ficar refém de recorrentes limitações das abordagens clássicas. De entrada, sentia que um *etnocentrismo ocidental* difundido impelia os analistas a definir a guerra seguindo “fórmulas civilizadas” e circunscritas às ideias e lógicas modernas de Estado e soberania, tal como definido por Bushnell em seu verbete sobre a guerra no *Dictionary of Sociology*, para quem a guerra é um “conflito armado extensivo entre grupos humanos organizados, considerando-se a si próprios como politicamente soberanos e eticamente habilitados para sustentar pela força seus direitos, que eles consideram bloqueados ou usurpados por seus oponentes armados” (Bushnell apud Fernandes 2009, p. 202-203).

De igual maneira, Florestan Fernandes se distanciou de outro funcionalista destacado, Malinowski, especialmente pelas ideias por este manifestadas em artigo sobre a guerra e a antropologia em momento crítico, 1940, meses após o início da Segunda Guerra Mundial, e para quem o conceito de guerra correspondia apenas à “disputa armada entre duas unidades políticas independentes, por meio de força militarmente organizada, na prossecução de uma política (*policy*) tribal ou nacional”; todavia, soava essa fórmula por demais limitada. Desconfiado das definições de guerra muito específicas e etnocêntricas, igualmente desagradavam a Fernandes, as demasiadamente “elásticas”, por exemplo, explicações para as quais o motivo universal da guerra seria tão somente a *concorrência vital* entre indivíduos e sociedades ao ambiente natural circundante, conforme as *causas ecológicas* ou *evolucionistas* apontadas para o fenômeno. Por fim, coincidiria mais com Corrado Gini na desistência da pretensão de explicar a guerra por um princípio geral ou causa universal, tal como a política ou a economia.

O elemento de interesse central é considerar a guerra no contexto social em que se manifesta, isto é, como ela “penetra as demais esferas da vida social e como é por elas influenciada”, já que estes “são os dois problemas básicos da investigação sociológica” (Fernandes, 1949, p. 206). Nesses termos, e dialogando com Georg Simmel, Fernandes considerou a guerra como uma forma de luta armada coletiva, que afeta e é afetada por outras esferas da vida social, emergindo como um *mecanismo e um tipo de socialização* que, no

âmbito das relações entre grupos autônomos em guerra, culminaria em um *status quo* entre os agrupamentos armados – o reconhecimento de igualdades hostis.

Considerando o caso das sociedades ditas “primitivas” (não estatais), a guerra seria influenciada por um “*terminus a quo* subjetivo”: a importância dessa atividade no sistema de relações intergrupais decorre de ela ser uma das poucas modalidades conhecidas de relações com os estranhos, os estrangeiros. A guerra assumiria a sua forma típica de uma *relação social* e, como tal, necessita de normas e regras (por exemplo, o *jus in bello* na tradição de guerra cristã e ocidental) sem as quais os combates não poderiam ocorrer entre os beligerantes, reciprocamente reconhecidos como iguais entre si (*hostis*). De maneira reversa, para o interior do grupo, ainda em Fernandes, encontramos que:

[...] o estado de guerra exerceria nas relações domésticas, uma ação galvanizadora, que favorece a coesão interna, eliminando ou neutralizando as divergências sociais e grupais [...] Essa situação também afeta a organização da personalidade, modificando as atitudes dos militantes, alteradas em função dos estímulos emocionais do estado de paz ou de guerra e da própria luta (Fernandes, 2006, p. 206).

Os efeitos socializadores da guerra são marcantes nas relações *inter* e *intrassocietárias*. No último caso, corresponderia, de um lado, à *solidariedade intragrupal*; de outro, na organização das personalidades dos atores e à sua *belicosidade grupal*, o desejo de guerrear, de vingar, matar, pilhar ou destruir os inimigos. A *solidariedade intragrupal* é uma forma de exaltação do *Nós coletivo* contra os Outros, os de fora, os *estrangeiros*, os *inimigos*; visa pôr em relevo a unidade social dentro de uma sociedade e, ao mesmo tempo, negar a unidade e continuidade social nas relações intersocietárias: a *guerra externa* gerando a *paz interna*. Esse efeito não é automático e livre de distúrbios, pelo que possivelmente haverá manifestações inconformistas e frustrações sociais sobre os ideais coletivos de unidade perante os “inimigos”. Aqui, teríamos uma distinção expressiva das manifestações de *solidariedade intragrupal* nas sociedades primitivas, não estatais, quando comparadas às estatais ou modernas.

Por comportarem menor diferenciação e segmentação social, as sociedades primitivas como a dos tupinambá poderiam, com maior êxito, desenvolver os mecanismos de controle social amparados em ideologias monolíticas, concernentes à definição dos inimigos, bem como na autoconsciência social das causas e motivações grupais para a guerra, fomentando a homogeneidade de ação e uma compacta unidade grupal. Em contraste, nas sociedades modernas, verifica-se pluralidade de ideologias que podem gerar atitudes socialmente discrepantes entre os segmentos internos da sociedade sobre a *necessidade*, *legitimidade*,

*legalidade e utilidade* de uma contenda armada. Isso restringiria o poder explicativo das teorias que enfatizam os efeitos de “unidade social *intragrupo*” e do “perfeito antagonismo de interesses *intergrupos*” nas sociedades em conflito armado<sup>2</sup> (Fernandes, 2006, p. 209).

Observando esses fatores inter e intrassocietários, Florestan buscou caracterizar social e sinteticamente o fenômeno da guerra, ajustando-o aos critérios de Corrado Gini, da seguinte forma:

A guerra constitui um estado das relações de conflito entre duas ou mais sociedades, provocado por comoções virtuais ou reais no sistema de relações intersocietárias, ou determinada pela ausência deste, em que os ideais coletivos de segurança, definidos ideologicamente, projetam-se nas personalidades dos indivíduos em ação, compelindo-os a se submeterem, a aceitarem ou a desejarem a contenda armada na qual se empenham direta ou indiretamente de modo organizado (Fernandes, 2006, p. 209).

De maneira mais acurada, esclarece que sua definição se ajusta, logicamente, a quatro considerações adicionais:

- 1) A definição tanto pode ser aplicada à descrição do fenômeno em uma sociedade tribal, como a dos Tupinambás, em que a guerra promovia a distensão das emoções coletivas, sem no entanto lograr o estabelecimento de condições de consenso, quanto à descrição do fenômeno em sociedades do tipo ocidentais, em que isto é conseguido ao mesmo tempo que se fixa o poder relativo e recíproco de supremacia das sociedades beligerantes;
- 2) O caráter dinâmico do estado de guerra é ressaltado, sem referência, entretanto, à duração do mesmo (este é um atributo indeterminável sinteticamente, pois varia de sociedade para sociedade, podendo ser reconhecida e qualificada de três modos distintos, como “permanente”, “periódica” e “transitória”);
- 3) A definição abrange exclusivamente as relações intersocietárias “à mão armada”: os fenômenos societários de “luta armada” que resultam das relações de conflito entre segmentos sociais de uma mesma sociedade, designados de forma analógica por alguns autores como “guerra civil”, “guerra de classes” etc., foram excluídos da caracterização; do mesmo modo, foram igualmente excluídas da caracterização todas as relações de conflito intersocietárias cujo reajustamento pode se processar, por meios espontâneos ou jurídicos, sem recurso ao emprego organizado da contenda armada, “com objetivos públicos ou quase públicos”;

Por fim, não especifica quais os fatores sociais, como a “economia”, a “religião”, a “política”, que determinam o *estado de guerra*; ao contrário, estabelece como critério básico de investigação a pesquisa da importância desses fatores, isoladamente e em conjunto, na motivação da guerra em sociedades particulares (isto é, em que medida e de que forma os desequilíbrios operados no sistema de relações intersocietárias, ou a necessidade de criação deste sistema, vinculam-se aos fatores sociais enumerados) [...] pelo menos no estado atual do estudo do problema é muito mais conveniente considerar a guerra como parte de um sistema sociocultural, do que em termos de sua

---

<sup>2</sup> Os leitores mais atentos de Carl Schmitt sentirão uma censura ao “conceito do político” neste e demais pontos analisados por Fernandes. Não mencionaremos a Schmitt nesta etapa da pesquisa porque o jurista alemão não foi uma fonte compulsada por Fernandes.

aproximação ou afastamento de categorias puras hipotéticas, elaboradas especulativamente (Fernandes, 2006, p. 210-211).

Essas quatro considerações adicionais à caracterização sociológica do fenômeno da guerra coincidem para responder a questões levantadas sobre as “novas guerras” no capítulo precedente. Impossibilitado de aplicar as fórmulas ocidentais modernas para a análise da “guerra primitiva”, em especial de um povo já “desaparecido e exterminado”, a sociologia fernandiana ajuda-nos no campo das RI a analisar os conflitos contemporâneos vigentes. Especialmente, por não caracterizar a manifestação da guerra em referência à morfogênese e morfologia política do beligerante (não estatal ou estatal) e, talvez o mais importante, por não postular uma causa universal para o fenômeno, tal a linha “clauswitziana” de guerra como continuação da *política*, denunciada por Keegan (2006, p. 30), ou daqueles que alargam o conceito do político para abarcar o conjunto das manifestações do social, por exemplo, “a economia, a religião, a cultura e mesmo questões sexuais e de gênero” (Mei, 2013, p. 72).

Acrescentemos ainda que, na esteira clauswitziana, as possibilidades de desfecho para a guerra seriam dicotômicas: o grupo social vencido submete-se ao grupo social vencedor (guerra como instrumento de imposição da vontade política pela capitulação), ou procura subtrair-se à sua dependência ou evitar o extermínio, emigrando para outra área (geografia humana). Não obstante essa aparente dicotomia, Florestan percebeu com acuidade uma terceira alternativa para o “desfecho” da guerra e que nos interessa diretamente: uma prática bastante difundida dentre “numerosas sociedades primitivas, inclusive a dos Tupinambás, caracterizada pela obrigação da revindita”, ou a guerra de vingança (Fernandes, 2006, p. 20).

### **3.2 Caracterização sociológica funcionalista da guerra de vingança**

Diante dessa alternativa de “desfecho” que não “encerrava” a guerra primitiva e que passava pela vingança de sangue, em especial para os Tupinambás, indagamos as seguintes questões:

- a) Como pode ser a vingança caracterizada enquanto fenômeno social, ou seja, como explicá-la socialmente, transcendendo as explicações estritamente psicopatológicas do fenômeno?
- b) Qual a relação entre a morfogênese e a morfologia política (formas de dominação legítima na tipologia weberiana) das sociedades primitivas e a frequência e intensidade de manifestação da guerra de vingança?

- c) A vingança de sangue, como causa culturalmente objetiva da guerra, pode incidir sobre as expectativas de duração da *contenda armada* e do *estado de guerra*, caracterizando a duração da guerra como “permanente” ou “periódica”, afetando os ideais coletivos de paz<sup>3</sup>?

Mesmo carecendo do conjunto de elementos necessários para formular respostas sistemáticas para essas perguntas, podemos esboçar algumas alternativas a partir do funcionalismo de Florestan Fernandes, considerando indiretamente as especificidades dos Tupinambás, abordadas adiante.

Analisar a vingança enquanto fenômeno social em sua vinculação com a guerra demandaria isolar os atos de vingança cometidos por sujeitos individualmente e à revelia do grupo, daqueles casos nos quais exista uma responsabilidade ou autorização grupal para que uma injúria sofrida seja vingada, ou ainda, a ser cobrada ou retribuída por sangue, quer seja a própria pessoa injuriada ou outrem de sua sociedade, indivíduo ou grupo interno, considerados socialmente como os vingadores legítimos.

Esse recorte da vingança no campo social visa compatibilizá-la com a caracterização da guerra como forma de socialização; ao mesmo tempo, permite colocar em relevo a vingança como um instrumento privilegiado de construção dessa própria socialização guerreira. Não se trata de analisar indivíduos que nutram mais ou menos sentimentos vingativos individualmente, campo da Psicologia, mas enfatizar os sistemas sociais de geração, repetição e controle dos sentimentos de vingança, sua possível canalização para o campo da socialização para a guerra aos inimigos do grupo, seara da Sociologia.

Para melhor compreender esse recorte, contextualizaremos a *vingança de sangue* relacionando-a aos conceitos de *fato social total* e *sistema de prestações totais*. Em ambos os casos, o fenômeno é entendido pela maneira como afeta e é afetado pelas diferentes esferas do social.

Em sua “Introdução à obra de Marcel Mauss”, expoente funcionalista que usou com maestria esses conceitos, o antropólogo Lévi-Strauss (2008) depurou que o *fato social total*,

---

<sup>3</sup> Os próprios termos empregados na formulação da pergunta são, de certo modo, etnocêntricos e precisam ser ajustados à realidade manifesta da guerra na vida cultural a ser analisada. Veja-se o caso de Carlos Fausto sobre os parakanãs contemporâneos: “não possuem uma categoria geral para guerra. A ausência de termo genérico para denotar o conjunto de práticas associadas a certa atividade não é, porém, exclusiva desse campo [...] O termo mais específico associado à atividade bélica é *warinio* ou *warinia*, cognato provável de *guarini*, do guarani antigo, que Montoya traduz por “guerra” (1876). Em parakanã, ele designa a busca de inimigos, o movimento ativo de procura de contrários. Meus informantes glosaram-no como *akwawa-momyro-tawa* (inimigo-procurar-nom) [...] ela corresponde ao plano físico, e a outra é atividade de localização de inimigos que se inscreve no campo do xamanismo – *wari’imongetawa* ou *wari’ia*. O combate armado não é designado por um termo próprio [...]” (Fausto, 2014, p. 267-268).

nessa corrente metodológica, abarcaria uma abordagem tridimensional dos fenômenos: faz coincidir uma dimensão sociológica, em seus aspectos sincrônicos; uma histórica ou diacrônica; e uma fisiopsicológica<sup>4</sup>. A crença é a de que essa tríplice aproximação poderá realmente ocorrer somente nos indivíduos. Tal postura analítica seria profícua pelo motivo de que o *fato social total* não implica apenas que “tudo o que é observado faça parte da observação, mas que o próprio observador, da mesma natureza que seu objeto, seja ele mesmo uma parte de sua observação” (Lévi-Strauss, 2008, p. 25).

O conceito de *fato social total* aplicado ao âmbito das relações intersocietárias à mão armada, sobejamente a guerra de vingança dos Tupinambá e de outros povos, seria uma espécie de *prestação total de reciprocidades*. Marcel Mauss, célebre por sua elaboração etnológica da dádiva, ao retirar a explicação das trocas e relações intersocietárias primitivas como simplórios ajustamentos de *concorrência vital* ao ambiente natural, ou à “conformação de caráter”, ignorância ou inteligência nativa, visou “explicar o fenômeno social pelo social”, seguindo a linha durkheimiana (Fernandes, 2006, p. 571). O resultado da pesquisa de Mauss, para Lévi-Strauss, foi o de que o conceito de *sistema de prestações totais* da reciprocidade “permitiu ao pesquisador abstrair da explicação dada pelo informante a teoria nativa subjacente” (2008, p. 24). Dentre os mais célebres casos de *prestações totais* analisados por Mauss, figuram os rituais do *Kula* dos trobiandenses e as festividades do *Potlatch* das tribos do noroeste norte-americano.

O elemento fundante do sistema de *prestação da dádiva* é um trinômio de obrigações e expectativas de comportamento social ideal, melhor dito, de reciprocidade disposta em *dar-receber-retribuir*. Nessas relações de reciprocidade há doadores, donatários e uma “dádiva” que circula nas trocas entre os grupos. No geral, a troca e a circulação não é restrita apenas aos bens materiais ou de utilidade econômica, podendo a dádiva assumir a forma de hospitalidade, cordialidade, serviços militares, mulheres, danças, festas, cativos de guerra etc. Importa mais o valor simbólico, muitas vezes intrínseco ou imanente à dádiva, do que o valor

---

<sup>4</sup> Para Lévi-Strauss o fato social total compreenderia: “1) diferentes modalidades do social (jurídica, econômica, estética, religiosa etc.); 2) diferentes momentos de uma história individual (nascimento, infância, educação, adolescência, casamento etc.); 3) diferentes formas de expressão, desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, desacelerações e acelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais ou coletivas. Tudo isso é claramente social, num certo sentido, uma vez que é somente na forma de *fato social* que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e tornarem-se uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: pois a única garantia que podemos ter de que um *fato total* corresponde à realidade, em vez de ser o acúmulo arbitrário de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível numa experiência concreta: primeiro, de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo, ‘Roma, Atenas’; mas também de um indivíduo qualquer de alguma dessas sociedades, ‘o melanésio dessa ou daquela ilha’. *Portanto, é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social*” (Lévi-Strauss, 2008, p. 24, itálico nosso).

econômico e utilitário atribuído ao que é trocado, como é o caso do “*Hau*”, elemento mágico imanente às dádivas dos trobiandenses, a própria força que impunha o imperativo ao objeto, chamado de *taonga*, de circular entre os contratantes.

Outra peculiaridade, não são propriamente os indivíduos que trocam e contratam reciprocamente, mas as coletividades às quais eles pertencem. As pessoas presentes no contrato seriam pessoas de categoria moral e coletiva: clãs, famílias, tribos, por exemplo. Esse fenômeno, denominado por Mauss de “sistema de prestações totais”, o intrigava sobremaneira, cuja criteriosa observação merece ser transcrita. O ponto que intrigava Mauss sobre o fenômeno da *prestação total* era a manifestação difusa e ao mesmo tempo contundente do sistema de prestações, ficando a sua observância e cumprimento pelas partes entre a voluntariedade e a obrigação social:

[...] essas prestações e contraprestações são feitas de uma forma voluntária, por presente, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de *sistema de prestações totais* (Mauss, 2008, p. 191, itálico do original).

Considerando a falência dos ajustes de comportamento ao sistema de prestações, quando uma parte se nega a dar, a receber ou a retribuir as dádivas, a reciprocidade perturbada poderia fomentar antagonismos nas esferas sociais que redundassem em guerra privada, a ponto de cingir as parentelas e causar deslocamento geográfico de novos grupos sociais, ou em guerra pública, isto é, intersocietária entre os contratantes autônomos.

No caso do *Kula*, as propriedades “mágicas” imanentes à dádiva, o “*Hau*”, tornavam a troca e a circulação dos regalos um imperativo constante, pois acreditavam aqueles nativos que reter uma dádiva traria mau agouro, ao passo que negar-se a receber uma dádiva consistia em grave ofensa, pois impunha ao doador, impossibilitado de doar pela recusa do donatário (receptor), um mau agouro decorrente da retenção da dádiva. A circulação constante dos bens e a figura de ser grande doador geravam a ambiguidade de que, ao doar, o doador colocava terceiros (donatários) em dívida, por intermédio do *Hau* do *taonga*, mas quando essas dívidas fossem pagas pelos devedores, elas próprias gerariam a demanda de retribuição em maior medida, sucessivamente imbricando e misturando as teias das relações sociais no tempo e no espaço.

À parte da possibilidade de guerra por falência no sistema de prestações, como no caso do *Kula*, Mauss acredita identificar nas festividades *Potlatch* dos nativos do noroeste americano um tom acentuadamente competitivo e de potencial violento intrínseco àquela

manifestação de prestação total. Estes passavam o inverno em perpétua festa, promovendo feiras e banquetes, que eram as formas solenes de assembleia tribal, organizadas ritualística e hierarquicamente. Nelas, realizavam em conjunto os seus ritos, como os casamentos, as iniciações, os cultos totêmicos e dos ancestrais coletivos ou individuais dos clãs. Entretanto, concomitantemente ao clima de celebração dessas festas, o autor observa:

[...] o que é notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Chega-se até à batalha, até à morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se até à destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival que é ao mesmo tempo associado (geralmente avô, sogro ou genro). Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe. Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã.

Propomos reservar o nome de *Potlatch* a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: *prestações totais de tipo agonístico* (Mauss, 2008, p. 193, itálico no original).

Nas festividades do *Potlatch*, a própria rivalidade ritual e possibilidade de guerra conformam uma modalidade de relação de reciprocidade intersocietária. Entre os sistemas mais “elementares” de reciprocidade, partindo da *prestação total* até os de *tipo agonístico*, como o *Potlatch*, haveria um gradiente de rivalidade e violência passível de variação de acordo com as diferentes manifestações socioculturais das *prestações totais*, como nas Américas, África e Oceania (Mauss, 2008, p. 194).

Retornemos ao tema da vingança como fenômeno social. Na linha “ideal” da explicação funcionalista de Mauss, ela corresponderia a uma motivação de *prestação total intersocietária, máxime no caso de um sistema de relações de tipo agonístico*. Noutras palavras, a vingança como causa de guerra traria uma lógica de *dar-receber-retribuir* as ofensas e injúrias (virtuais, mitológicas ou reais) que perturbaram ou perturbam as relações de reciprocidade, colocando em risco a segurança sociopsíquica dos contratantes, mas lembrando que é o grupo quem contrata e cobra por todos os envolvidos na operação, muitas vezes por intermédio de seus chefes ou lideranças.

### 3.3 A guerra de vingança Tupinambá

De posse dos conceitos maussianos, Florestan Fernandes caracterizou o termo *função* para dele depurar as modalidades de relação da guerra com a satisfação de certas necessidades sociais. Estas eram “proporcionadas pelas condições de existência social dos tupinambá e por



eles sentidas coletivamente, não importa com que intensidade ou de que forma (consciente ou inconsciente)” (Fernandes, 2006, p. 25). O conceito de prestações parecia pertinente para a análise proposta, pois as fontes apontavam que o “ciclo de guerra” indígena era dotado de regularidade rítmica e todas as atividades guerreiras conformavam um complexo de ritos, organicamente interdependentes. Os ritos de guerra acompanhavam as esferas da vida social tupinambá, dos homens e das mulheres, em diversas etapas etárias.

As guerras possuíam efeitos geopolíticos constantes e perceptíveis, tais como a conquista e conservação de territórios e a preservação da autonomia migratória. Conforme apontava Gabriel Soares de Souza, em seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, cronista pesquisado por Fernandes, sobre a ocupação indígena da Bahia, os Tapuyas eram os moradores originais das costas baianas, mas foram desalojados pelas guerras que lhes moveram os Tupinaes, pois estes ouviram falar da fartura da terra dos primeiros. Os Tupinaes, por sua vez, vinham acossados do sertão pela guerra que os Tupinambá lhes moviam; estes últimos, quando também souberam da fartura da nova terra, fizeram incessantes guerras e derrotaram os Tupinaes e tomaram a costa baiana e suas terras abundantes (Sousa, 2010, p. 290-291).

Mas os dinamismos geopolíticos das guerras para aqueles nativos correspondiam ao corolário de outra motivação ou causa que os impeliavam resolutamente à refrega. Conforme o próprio Gabriel Soares deu conta de explicar sobre a submissão da geopolítica a outras causas de guerra daqueles índios:

Como os Tupinambás são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão a guerra aos seus contrários; para o que se ajuntam no terreiro da sua aldeia as pessoas principais, e fazem seus conselhos, como fica declarado; onde assentam a que parte hão de ir dar a dita guerra, e em que tempo; para o que se notifica a todos que se façam prestes de arcos e flechas, e alguns paveses (escudos), que fazem de pau mole e muito leve, e as mulheres entendem em lhes fazerem a farinha que hão de levar, a que chamam de guerra, porque dura muito, para se fazer a dita guerra, de onde tomou o nome; e como todos estão prestes de suas armas e mantimentos, à noite antes da partida anda o principal pregando ao redor das casas, e nesta pregação lhes diz onde vão, e a obrigação que têm de ir *tomar vingança* de seus contrários, *pondo-lhes diante a obrigação para o fazerem e para pelejarem valorosamente*; prometendo-lhes a vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, do que ficará deles memória para que após eles vierem cantar em seus louvores; e que pela manhã comecem a caminhar.

[...] No despojo desta guerra não tem o principal coisa certa, e cada um leva o que pode apanhar, e quando os vencedores se recolhem, põe fogo às casas da aldeia em que deram, que são cobertas de palmas até o chão. E recolhem-se logo andando todo o que lhes resta do dia, e toda a noite pelo luar com o passo mais apressado, trazendo suas espias detrás, por se arrearem de se ajuntarem muitos do contrário, e

virem *tomar vingança do acontecido a seus vizinhos, como cada dia lhes aconteçe*<sup>5</sup>. [...] Quando os Tupinambás estão cercados de seus contrários, as pessoas de mais autoridade dentre eles lhes andam pregando de noite para que se esforcem e pelejem como bons cavaleiros, e que não temam seus contrários, porque muito depressa *se verão vingados* deles porque não tardará o socorro muito; e as mesmas pregações costumam fazer quando eles têm cercado seus contrários, e os querem abaldoar; e antes que deem o assalto, estando juntos todos à noite atrás, passeia o principal derredor dos seus, e lhes diz em altas vozes o que hão de fazer (...) (Sousa, 2010, p. 309-311, itálico nosso).

As passagens que selecionamos de Soares de Souza enfatizam o papel motivador da vingança na guerra em três momentos distintos: na conjuração e preparo prévio dos homens para a expedição guerreira; a possibilidade de a vingança retaliatória ocorrer durante o regresso da expedição guerreira atacante para o grupo local; e o uso do discurso da vingança diante do cerco, quer fossem os tupinambá cercados pelos inimigos, quer fosse quando eles próprios promoviam cerco aos inimigos. Essa vinculação da vingança com a motivação da guerra Tupinambá é corroborada também por outros cronistas compulsados por Fernandes, tais como Hans Staden, Anchieta, Gandavo e outros. Portanto, os efeitos geopolíticos, evidentes enquanto resultado/consequência material da guerra, não figuravam no arcabouço dos “*ideais e valores coletivos que alicerçavam emocional e logicamente as motivações para a guerra*” (Fernandes, 2006, p. 86). Ao contrário da geopolítica, para aqueles nativos:

*A vingança de sangue* fornecia o fundamento culturalmente objetivo e consciente das guerras tribais. *O mecanismo através do qual se processava a escolha dos inimigos a serem atacados é que estabelecia, porém, as condições particulares e concretas da vingança. Reunidos em conselho, os velhos deliberavam sobre a oportunidade ou a necessidade de realizar incursões guerreiras contra determinados grupos locais inimigos* (Fernandes, 2006, p. 87. itálico nosso).

Nessa linha, as vinganças de sangue recíprocas projetariam o horizonte de motivação consciente da guerra, mas deveriam ser canalizadas socialmente pelas figuras ritualísticas de grandes guerreiros, os principais; e dos velhos em assembleia, estes deliberavam sobre as vinganças a serem consumadas por guerras e a sua provável época. Depois, consultavam os augúrios dos *pajés*, para saber se a expedição lhes seria favorável. Como a vingança se concretizava apenas por intermédio do canibalismo simbólico do inimigo<sup>6</sup>, o sucesso das operações militares residia sobretudo na captura de cativos de guerra, homens ou mulheres,

<sup>5</sup> Esse trecho esclarece aspectos sobre a função econômica da guerra tupinambá e as técnicas de manejo do butim e espólio. Parece que a economia de guerra desloca-se da aquisição de bens materiais e inanimados para se concentrar na aquisição de vítimas humanas sacrificiais.

<sup>6</sup> Os tupinambá praticavam essencialmente o *exocanibalismo*, ou seja, devoravam indivíduos alógenos ao seu grupo. Também é dito que o canibalismo tupinambá era simbólico, pois a carne humana era destituída de função nutritiva para as tribos, dela não dependiam como fonte proteica. Veja-se o parecer de Soares de Sousa sobre a refeição de carne humana, que “este gentio chama moquém, a qual se não come por mantimento, senão por vingança” (Sousa, 2010, p. 317; Fernandes, 2006, p. 567).

futuras vítimas sacrificiais. Por consequência, salvo os casos de guerra de invasão e conquista deliberada, mas que raramente se apartavam dos ideais de vingança, pois estavam a eles submetidos, o desfecho considerado vantajoso por um bando guerreiro para a sua expedição não implicava a ocupação do território inimigo, ao contrário: pressupunha o seu regresso imediato para o grupo local, para onde levariam os cativos, para serem assimilados temporariamente, depois executados, devorados em repastos antropofágicos (dos quais o matador se abstinha), seguidos dos esfacelamentos dos seus crânios, parâmetros rituais essenciais para a consumação concreta da vingança, bem como mecanismo para a aquisição guerreira de renome e as incisões corpóreas correspondentes (Fernandes, 2006, p. 169).

Em que pesem os aspectos superficialmente *exóticos* ou *grotescos* dessas práticas guerreiras, em suas vinculações com a vingança e o canibalismo, cumpre destacar que, naquele “sistema internacional” nativo, a guerra de vingança, e mesmo a possibilidade de ser devorado pelos inimigos, consistia em algo culturalmente nobilitário, perfazia um *ethos guerreiro intersocietário*. Diversos cronistas, com destaque para Hans Staden, enfatizam que os cativos de guerra, geralmente em baixo número, não buscavam fugir ou esperavam resgate de seus captores (máxime os morubixabas, ou grandes guerreiros). Reconduzidos ao grupo local da expedição guerreira, os cativos eram recepcionados hostilmente, recebiam em seguida os preparos rituais para a sua assimilação temporária ao grupo<sup>7</sup>, passariam a pertencer ao morubixaba captor na qualidade de “animal de estimação” (xerimbabo). Essa relação se manteria até o dia no qual decidissem presenteá-los a outrem, cumprindo o cativo papel de *dádiva* na *prestação* entre grupos de alianças militares e entre as parentelas, ou a sacrificá-los e devorá-los (Fernandes, 2006, p. 316).

Diante disso, poder-se-ia alegar que a maior parte dos cativos não buscava evadir-se ao sacrificio por duas razões dissuasórias: caso fugisse, poderia ser perseguido e logo morto no mato; ou seria rejeitado e morto pelos seus parentes, visto que não aceitariam tal covardia regressando ao seu grupo, como se a coisa mesmo – o *corpo* da pessoa do cativo – que regressasse não pertencesse mais à parentela, portanto, não poderia ser acolhido, a preço de mau agouro coletivo.

De outra parte, enquanto remanescesse com os captores, seria incorporado ao grupo local, ganharia as armas de um morto, uma esposa<sup>8</sup> e participaria de algumas atividades

<sup>7</sup> Parece que os cativos idosos eram preferencialmente devorados logo, enquanto os mais jovens eram submetidos ao regime de ceva (Fernandes, 2006, p. 567).

<sup>8</sup> Fernandes alega que a esposa deveria ser uma viúva de parente morto. Já Gabriel Soares afirma que a esposa tendia a ser a rapariga mais bela da aldeia. Geralmente, quando uma mulher tornava-se viúva deveria ser desposada pelo irmão do marido.

masculinas. Ademais, em que pesem alguns momentos de maus-tratos durante a recepção dos cativos e nas preliminares dos ritos de execução, os cativos não eram maltratados por seus captores no cotidiano; ao revés, os morubixabas (senhores) mimavam seus xerimbabos (escravos). Os últimos consideravam os primeiros como genuínos parentes (Sousa, 2010, p. 314-318).

A condição de animal de estimação, *xerimbabo*, não implicava maus-tratos, pois este não era uma besta, mas um *parceiro* do captor, um *pajé*, de *natureza ambígua*. Essa relação entre o *morubixaba* e o *xerimbado* é descrita por Staden e outros cronistas, e está presente ainda na cosmopolítica de grupos indígenas tupi contemporâneos. A exemplo, o tupinólogo Carlos Fausto nos oferece análise pormenorizada dessa relação entre os Parakanã (Fausto, 2014, p. 335-418). Seguiremos os Parakanã nos próximos capítulos. Por hora, é importante notar que Florestan Fernandes e Carlos Fausto optam por analisar a relação entre *morubixaba* e *xerimbabo*, ou entre *senhor* e *escravo*, partindo da visão de Hegel sobre o fenômeno (Fernandes, 2006, p. 468; Fausto, 2014, p. 335-417).

De nossa parte, e nesta etapa da pesquisa, gostaríamos de acrescentar o seguinte para o contraste das práticas de escravidão tupinambá: os gregos e os romanos também tratavam os escravos em analogia com os animais, mas enquanto categorias de ferramentas ou instrumentos econômicos materiais. Isso pode ser visto na análise aristotélica da Política, na qual o Estado é uma organização composta por famílias, estas, por sua vez, compostas por três relações principais: aquelas entre senhores e escravos, entre maridos e esposas, e entre pais e filhos, às quais se somaria o desejo e arte de enriquecer, o *oikos*, ou economia da família (Aristóteles, 2000, p. 147). Submetida à lógica do *oikos*, a propriedade do senhor compreende os instrumentos inanimados e animados, como o escravo, este último “sendo uma criatura viva, como qualquer outro servo, é uma ferramenta equivalente às outras” (Aristóteles, 2000, p. 148). Os instrumentos, no senso comum, seriam objetos de produção, “enquanto a propriedade é útil em si mesma” (Aristóteles, 2000, p. 149). Porém, como a vida do escravo se relaciona à ação e não à produção, ainda que ambas, produção e ação, requeiram instrumentos, o “escravo, como propriedade, é um dos agentes da ação” e não da produção, propriamente dita (Aristóteles, 2000, p. 149). O escravo aristotélico é uma parte da propriedade do senhor, ao qual pertence integralmente, “enquanto o senhor é senhor de seu escravo mas não lhe pertence” (Aristóteles, 2000, p. 149). Neste sistema econômico, os senhores que dispusessem de recursos suficientes empregariam fiscais para a organização dos escravos nas ações econômicas, sobretudo em força de trabalho, enquanto os senhores dedicar-se-iam à gestão do Estado ou à filosofia (Aristóteles, 2000, p. 154).

Essa relação de emprego do escravo como força de trabalho é narrada pelo estagirita, logo ao início dos fragmentos que nos chegaram de sua *História de Constituição de Atenas*. Nesse estudo, Aristóteles apresenta o problema da escravidão por dívidas insolventes, contraídas pelos homens livres da Ática; conquanto não fossem “cidadãos” à época por não participarem do governo, da *política*, foram escravizados e utilizados como força de trabalho pelas elites de suas próprias cidades, não por estrangeiros:

[...] sendo Míron o acusador diante de um júri selecionado por nascimento, que havia prestado juramento diante de vítimas de sacrifícios. Quando ficou decidido que havia sido cometido sacrilégio, os cadáveres dos culpados foram desenterrados e suas famílias exiladas perpetuamente. Epimênides de Creta purificou a cidade de acordo com esse fato.

Depois disto houve um extenso período de discórdia entre as classes altas e o povo. A constituição era oligárquica sob todos os aspectos, particularmente em relação aos pobres que, com suas esposas e filhos, eram escravos dos ricos. Eles eram denominados *pelatae* e *hektemori*, termos que indicavam que trabalhavam nos campos dos ricos. Toda a terra estava sob o controle de uns poucos homens e se as pessoas comuns não pagassem seus tributos elas e seus filhos poderiam ser presos. E mais, todos os empréstimos eram feitos tendo como garantia a pessoa do próprio devedor até o tempo de Sólon – ele foi o primeiro defensor do povo. Para a massa popular, o mais duro e ressentido aspecto da constituição era o da escravidão, se bem que tivessem outras queixas, pois os homens do povo não participavam virtualmente do governo, de maneira alguma. (Aristóteles, 2000, p. 256).

A abordagem filosófica e a narrativa histórica de Aristóteles sobre a escravidão não implicam, contudo, que a vida política grega, em específico a vida ateniense, se baseava integralmente na escravidão. Conforme elucida Ernest Barker, a maior parte dos escravos pertenciam aos grandes homens ricos e ao Estado. Havia duas categorias gerais de escravos, os não qualificados, mormente empregados no oprobrioso trabalho de minas, e os escravos qualificados, como os artesãos, pedreiros, oleiros, que poderiam ser confundidos nas ruas com os homens livres. Porém, a massa da população era de artesãos e camponeses comuns que possuíam número inferior de escravos. Por isso, para Barker, a escravidão invadia a vida social, inclusive pelo aspecto demográfico, visto que em seu ápice a população escrava ateniense chegou a cerca de 80.000, de ambos os sexos, e apenas 40.000 cidadãos, numa média geral de quase 2 escravos por cidadão, mas que não constituíam diretamente a base da vida “política” ateniense: ao ponto que “de cada oito ou nove habitantes de Atenas, um apenas era cidadão; de cada quatro ou cinco, um era escravo [...] em outras palavras, os escravos eram necessários para assegurar a superioridade social, mas não o privilégio político ou o desenvolvimento intelectual” (Barker, 1978, p. 39-40).

Um cidadão ateniense sem escravos poderia usufruir da vida social e política da cidade normalmente. Entretanto, em que pesem o crescimento demográfico de cidades como Atenas

e as reformas políticas censitárias que davam alguma participação política à massa do povo, não avançaram em reforma agrária para os condenados ao trabalho no campo ou nas minas, desagradando aos oligarcas e aos pobres. O resultado das tentativas de reformas foi a instabilidade política que, combinada com os eventos do final das Guerras do Peloponeso<sup>9</sup>, culminaria no surgimento dos 30 tiranos de Atenas.

Semelhante aos gregos, os romanos, analisados por Weber em sua “decadência da economia do mundo antigo”, classificavam os escravos também como instrumentos: os *instrumentum vocale*, dotados de fala, como os escravos; e os *instrumentum semivocale*, como o gado. Apesar da divisão entre ambos os tipos de instrumentos, na prática, coabitavam por vezes no mesmo alojamento os escravos e o gado (Weber, 2006, p. 45). Esse alojamento consistia num dormitório ou uma enfermaria (chamado de *valetudinarum*), uma “prevenção” (*carcere*) e uma oficina para os trabalhadores (*ergastulum*). Para Weber, esses ambientes de alojamento dos instrumentos servis romanos são análogos à vida militar em *quartel*. Segundo o sociólogo, “a vida do escravo é, normalmente, uma vida de quartel [...] o trabalho é rigorosamente disciplinado à moda militar; as seções (*decuriae*), sob o mando de um cabo, são formadas de manhã bem cedo, e partem sob a inspeção dos capatazes (*monitores*)” (Weber, 2006, p. 45). A característica marcante dos que vivem em quartel, em especial os escravos romanos, era serem destituídos não apenas de *propriedade*, mas também de *família*. Apenas os *villicus*, os *colonos* que administravam os *instrumenta* fornecidos pelos senhores, conviviam numa habitação sob o regime de matrimônio escravo (*contubernium*) e possuíam *pecúlio*, ou seja, propriedade em cabeças de gado autorizados a pastar nas terras do senhor, como os sargentos e suboficiais militares da época de Weber; ou seja, a grande massa dos escravos era destituída de pecúlio e de relação sexual monogâmica: “o comércio sexual é uma espécie de prostituição controlada com *prêmios* concedidos às escravas para a cria de seus filhos. Às que haviam criado três filhos muitos senhores concediam a liberdade” (Weber, 2006, p. 45).

Emergira disso a contradição naquele sistema econômico: de um lado, a necessidade crescente de contingente escravo aquartelado; de outro, o dilema de que o indivíduo é criado pela família. Como o quartel não consegue se autorreproduzir, foi necessário atribuir as funções familiares para as escravas no intuito de sanar o problema, que no caso romano e do mundo antigo, não fora uma opção bem-sucedida (Weber, 2006, p. 45-46).

---

<sup>9</sup> Analisamos o caráter “preventivo” das Guerras do Peloponeso a partir da narrativa de Tucídides e das análises de Raymond Aron, Arnold Toynbee e Donald Kegan em Palacios, A. M. C. Jr. *As Teorias das Guerras Preventivas e as Relações Internacionais*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Assim, a causa das guerras na Antiguidade clássica era a caça de escravos, fornecendo incessantemente o material humano para o mercado escravagista, fomentando o trabalho servil e o acúmulo de homens. Essa preponderância do trabalho servil no *oikos* representa sua influência na organização da economia natural centrada na unidade doméstica patriarcal ou patrimonial (Weber, 2006, p. 41).

Por volta do século II d.C., os sistemas romanos de grandes plantações vão colapsando e com elas os quartéis de escravos sem pecúlio e sem mulheres começam a definharem. Somente à época dos domínios de Carlos Magno a situação dos escravos começaria a mudar claramente, ainda que suas linhas gerais já estivessem presentes em fins da Antiguidade, pois, diferentemente dos escravos romanos vivendo em “quartéis comunistas”, os escravos carolíngios, apesar de também submetidos ao poder irrestrito do senhor sobre a sua força de trabalho, viviam em “casarios” (*mansus servilis*). Os casarios eram localizados em terras cedidas pelo senhor, e aí viviam os lavradores submetidos à prestação pessoal nas glebas, isto é, nas terras. Em suma, o servo foi progressivamente devolvido para a família e, paralelamente, para a *propriedade pessoal*.

Tal sistema, mais vantajoso, garantia ao senhor que as unidades servis se autorreproduziam, visto que baseadas em famílias servis, algo que o sistema de quartéis não conseguira resolver. Porém, ao passo que o escravo ascendia socialmente à condição de lavrador sujeito à gleba, o *colonus* descendia à condição de lavrador vassalo. As mudanças na situação econômica dos colonos produziram, paralelamente, mudanças jurídicas: “na qual se expressa, também formalmente, essa maneira de considerar o colono como uma força de trabalho adscrita ao senhorio: a sujeição à gleba” (Weber, 2006, p. 47-48).

Nos dois casos, grego e romano, as classificações citadas para os escravos são tardias nos seus próprios contextos socioculturais; Aristóteles na Grécia, os romanos no momento analisado por Weber. Elas exprimem o lugar de discurso da classe senhorial numa sociedade cuja cultura material derivava da escravidão um valor econômico em *força de trabalho*. Em ambos os casos, a classificação dos escravos se ajusta ao conhecimento/volição de emprego de animais domesticados para uso econômico em *força de trabalho*, no caso dos bois, para o arado e a carga no mundo greco-romano. Ademais, os escravos gregos e romanos poderiam pertencer ao *oikos* do senhor da família que, conforme destacava Aristóteles, incluía os parentes e os escravos do senhor, em especial dos senhores latifundiários. Conquanto pudessem pertencer ao *oikos* da família greco-romana, os escravos não eram incluídos na parentela em momento algum e tampouco podiam constituir a sua própria de maneira estável, visto a sua contradição com as necessidades mercadológicas de mão de obra e a decorrente

organização militar dos quartéis para o manejo de escravos e gado (Weber, 2006, p. 46).

Comportamento diametralmente oposto tinham os Tupinambá sobre a guerra e a escravidão, até pelo menos a chegada dos europeus à América, conforme enfatiza e ilumina Carlos Fausto sobre a situação dos “Índios antes do Brasil” no tocante a esse tema:

Os cronistas afirmam que o alvo imediato da guerra não era nem a conquista de território, nem o butim (não esqueçamos, porém, que os Tupi-Guarani provavelmente expulsaram, incorporaram ou mataram os grupos que habitavam previamente o litoral e que, portanto, a expansão envolveu, sim, conquista bélica). Seja como for, o motor explícito da guerra era a *vingança e seu objetivo, a captura de prisioneiros* – cujo destino era não a escravidão, mas a morte e devoração em praça pública.

A execução ritual podia tardar vários meses. Nesse intervalo, o cativo vivia na casa de seu captor, que lhe cedia irmã ou filha como esposa; sua condição só alterava às vésperas da execução, quando era reinimizado e submetido a um rito de captura. Por fim, era morto e devorado. A execução era um momento privilegiado de articulação das aldeias em nexos sociais maiores e estava ligada a concepções sobre prestígio, a reprodução humana e o destino póstumo. Todos os cronistas chamam atenção para a centralidade da guerra e da antropofagia ritual entre os Tupinambá, e muitos deles ressaltam a ambivalência dos índios com a transformação dos cativos em bens alienáveis no comércio de escravos europeu.

[...] O que sobressai e merece explicação no caso tupi-guarani é a enorme fragmentação em uma população tão homogênea. A guerra não conduzia a uma subjugação, à escravidão 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 que deles restava eram bens imateriais: nomes, cantos e memória (Fausto, 2000, p. 79-80).

Esses elementos põem em primeiro plano as especificidades socioculturais e que demandam cautela ao interpretar a relação entre *morubixada* e *xerimbabo* como uma relação entre senhor e escravo ou como *animal de estimação* em moldes clássicos do pensamento ocidental. Pois parece que os Tupinambá desconheciam ou ignoravam a possibilidade sequer de domesticação de animais para uso em força de trabalho em escala econômica, tal qual as lhamas para os Incas, para além da discutível disponibilidade de alguma espécie em seu bioma que servisse para tais empregos. Portanto, sob todos os aspectos, a escravidão do cativo de guerra não se traduz como fonte de força de trabalho explorado pelos captores.

Apesar de os cativos de guerra serem temporariamente assimilados ao grupo local e receberem esposas de uma parentela, cumpre salientar que as esposas recebidas, por vezes, agiam como vigias dos maridos cativos. No caso de tentativa de fuga malsucedida, eles seriam voraz e alegremente devorados pelas velhas, realização da vingança de quem geralmente não participa diretamente da guerra, mas partilha do mesmo *ethos vingativo*. Claro está que esses comportamentos não eram infalíveis. Os tupinólogos destacam diversos casos



nos quais as esposas, enamoradas pelos cativos, especialmente alguns *peró*, ou portugueses, se apiedavam de suas lamúrias e davam guarida às fugas para que não fossem devorados, pavor dos europeus. Caso engravidassem dos cativos, seus filhos provavelmente seriam devorados por elas mesmas e por suas famílias. Novamente, os cronistas relatam casos nos quais essas crianças acabavam por safar-se ao sacrifício, e tampouco eram maltratadas ou submetidas a trabalhos servis como mão de obra escrava (Sousa, 2010, p. 314).

No caso das mulheres cativas de guerra, eram geralmente desposadas pelos morubixabas na qualidade de segunda ou terceira esposa que seriam, elas também, possivelmente devoradas em alguma data. Os guerreiros mais renomados, diferentemente dos demais, conseguiam manter por tempo indeterminado suas esposas estrangeiras, máxime as mais belas jovens. Quando estas morriam, seus crânios eram esfacelados à guisa do tratamento dispensado a qualquer inimigo (Fernandes, 2009, p. 244-245).

No caso do rito de execução, seguia-se o momento ritual maior. Apesar de haver poucas transcrições entre os cronistas, durante esses ritos tinha lugar um discurso entre o matador e a vítima que era o instrumento público da confirmação da inimizade por intermédio da vingança, o massacre ritual da vítima era, “a um tempo, condição, princípio e fim da *vingança*”, o seu “alpha e ômega” (Fernandes, 2006, p. 376 e 411). Vejamos o relato de Soares e Souza, corroborado por outros cronistas e por Fernandes:

[...] como estes cativos veem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que *já estão vingados*<sup>10</sup> de quem os há de matar, contando grandes façanhas suas e mortes que deram aos parentes do matador, ao qual ameaçam e a toda a gente da aldeia, dizendo que os *seus parentes os vingarão*<sup>11</sup>. E começam a levar este preso a um terreiro fora da aldeia, que para esta execução está preparado, e metem-no entre dois mourões, que estão metidos no chão, afastados um do outro por vinte palmos, pouco mais ou menos, os quais estão furados, e por cada furo metem as pontas das cordas<sup>12</sup> com que o contrário vem preso, onde fica preso como touro de cordas, onde lhe as velhas dizem que se farte de ver o sol, pois tem o fim tão chegado; *ao que o cativo responde com grande coragem, que pois ele tem vingança da sua morte tão certa*, que aceita morrer com muito esforço. E antes de lhe chegar a execução, contemos como se prepara o matador.

[...] E como o matador está prestes para receber esta honra, que entre o gentio é a maior que pode ser, ajuntam-se seus parentes e amigos e vão-no buscar à sua casa; de onde o vêm acompanhando com grandes cantares e tangeres dos seus búzios,

<sup>10</sup> Repare-se na conjugação futura da vingança, esse elemento será habilmente explorado por Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, levando-os a outra interpretação do fenômeno da vingança, distanciando-se da análise fernandiana. Sobre essa segunda abordagem da vingança, pelo perspectivismo ameríndio, falaremos mais adiante.

<sup>11</sup> Fernandes identifica em Abbeville e Metráu o “verbo *jepyca*, vingar; e-*jepyca*, imperativo, vinga tu!” durante essas cerimônias (Fernandes, 2006, p. 562). Examinar no glossário em anexo o termo *iepyk* e correletados para conferir as traduções para o português.

<sup>12</sup> A corda ritual era chamada de mussurana ou muçurana, de acordo com as diferentes grafias propostas (Sousa, 2010, p. 313). Consultar o glossário em anexo.

gaitas e tambores, chamando-lhe de bem-aventurado, pois chegou a ganhar tamanha honra, *como é vingar a morte de seus antepassados, e de seus irmãos e parentes*, e com este estrondo entra no terreiro de execução, onde está o que há de padecer, que o está esperando com grande coragem com uma espada de pau na mão, diante de quem chega o matador, e lhe diz que se defenda, porque vem para matar, a quem responde o preso com mil roncarias (...) chega com a sua espada ao matador que o trata muito mal, sem embargo, de lhe não deixarem as cordas chegar a ele; por mais que o pobre trabalhe, não lhe aproveita, porque tudo é dilatar a vida mais dois credos, onde rende nas mãos do seu inimigo, que lhe faz a cabeça em pedaços com sua espada<sup>13</sup>; e como se acaba esta execução, tiram-no das cordas e levam-no para onde se costuma repartir esta carne.

E acabado o matador de executar sua ira no cativo, toma logo entre si nome algum, o qual declara depois com as cerimônias que ficam ditas atrás; e vai-se do terreiro recolher para o seu lanço (...) (Sousa, 2010, p. 315-316).

A princípio, três elementos centrais nesse discurso ritual podem ser depurados. Primeiro, o que aparentemente é um diálogo entre o matador e a vítima logo transmuta-se em reconhecimento de igualdades hostis: não há mais matador e vítima propriamente, mas vingadores que compartilham o mesmo *ethos* e destino. Segundo, as pessoas do discurso, aqueles que contratam a vingança, são as “pessoas morais e coletivas”, como dizia Mauss. Terceiro, na esteira da interpretação fernandiana e funcionalista sobre o discurso sacrificial, este conformava um “circuito fechado”, pois a confissão de vingança passada, somada à resoluta promessa de vingança futura, oblitera ou inibe as possibilidades de que soluções pacíficas das controvérsias sejam almejadas pelas sociedades, *perfazendo a vingança numa forma de relação de reciprocidade* (Fernandes, 2006, p. 110).

Em linhas gerais, a confissão das vinganças passadas, levadas a cabo pela sociedade da vítima, cumpriria a importante função restauradora do *Nós coletivo* do grupo captor, perturbadas pela perda de um ente querido (real ou virtual), por intermédio de um responsável simbólico, vítima sacrificial, pela morte de alguém, próximo ou ancestral (Fernandes, 2006, p. 411, 417 e 419). De outra parte, a promessa de vingança projetaria sobre a sociedade dos captores uma sombra indelével de guerra futura e a necessidade de o *Nós coletivo* manter-se integrado e alerta para possíveis retaliações inimigas (Fernandes, 2006, p. 426).

Com efeito, a confissão e a promessa de vingança garantem, nesses termos, a *restauração* da ordem social, interna e externa, impondo o imperativo de união grupal perante os inimigos; potencializando e maximizando os efeitos socializadores e *galvanizadores* promovidos pela guerra intersocietária, desdobrando-a no tempo e, assim, garantindo a *reprodução* da ordem *inter e intrassocietária*.

Passemos agora para a segunda questão, referente às vinculações possíveis entre a

---

<sup>13</sup> O nome dessa espada era ibirapema, mas trata-se de um tacape ritual, não de uma “espada” (Fernandes, 2006, p. 562). Consultar o glossário em anexo.

intensidade e frequência da guerra de vingança com a morfogênese e morfologia política das sociedades. Deixemos de lado, temporariamente, Fernandes e sua análise. Busquemos antes algumas tentativas de resposta no campo clássico da Filosofia Política, visitando os argumentos de Thomas Hobbes e do *abbé* de Saint-Pierre, por seus notórios efeitos na maneira de como o campo clássico das RI aborda o fenômeno.

Para Thomas Hobbes, a explicação da vingança seria derivada do *estado de natureza* no qual alguns povos viveriam. Por desconhecerem a noção de Estado, ou qualquer organização política, que, por ser mais poderosa, pudesse se sobrepor entre as partes litigantes, estariam ditos povos confinados numa condição de *guerra de todos contra todos*. Esse estado de guerra teria como característica o fato de que, na ausência de soberano, os indivíduos e seus grupos ver-se-iam compelidos a “fazer justiça pelas próprias mãos”. Destarte, as injúrias recíprocas nunca seriam sanadas, sempre um partido teria motivo para vingar-se dos inimigos. Nesse ponto, o *estado de natureza hobbesiano* figuraria como o estado, ou condição, do perene desejo de vingança, senão vejamos.

Alertava Hobbes que o estado de natureza, ainda que não possa ser considerado como uma “etapa histórica universal” da humanidade, poderia ser comprovado com a análise de algumas sociedades, máxime o caso dos ameríndios. Mas, conforme tratou de delimitar, a guerra de todos contra todos não é caracterizada por constantes batalhas, não é possível fazê-la somente pela ocorrência daquilo que seria um de seus momentos ou etapas. Esse estado é sinônimo de guerra porque o desejo de guerrear, mesmo entre as batalhas, está sempre presente e se faz conhecido. Na medida em que inexista um poder maior capaz de se impor, de criar as leis e de cobrar-lhes obediência, fundamento da Sociedade, não pode haver sentido de justiça ou injustiça, formulações posteriores à lei, de sorte que os homens destituídos de senso de justiça tenderiam naturalmente para a satisfação de suas *paixões naturais*; dentre estas, é certo que grassaria a vingança por ser o combustível do desejo de mover guerra aos inimigos pelas ofensas recíprocas, mesmo no interlúdio das batalhas.

A única alternativa para dirimir esse *estado de vingança*, no qual a necessidade de autoajuda é considerada uma normalidade, seria a de erigir um autêntico *Leviatã*. E como se erige tal entidade? Para Hobbes esse movimento depende de um “contrato social”, caracterizado pela abstinência e transferência dos poderes pessoais e grupais para esse *Ente maior* e mais forte. Hipoteticamente, esse contrato social equivaleria à seguinte declaração individual de cada homem: “eu cedo e transfiro meu direito de governar a mim mesmo e a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que transfiras a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, à multidão assim

unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim, *civitas*” (itálico do original) (Hobbes, 2006, parte 1, cap. 17, p. 130-131). Pois bem, erigido o *Leviatã*, que inaugura o Estado Civil, dele temos não apenas sua função na organização das milícias e das forças armadas, mas também a distribuição da Justiça; isso porque, por intermédio desse terceiro agente impessoal – externo e superior às partes litigantes – é que se colocaria termo às paixões vingativas dos homens em *estado de natureza*, agora convertidos em cidadãos (Hobbes, 2006, parte 1. cap. 17, p. 137).

Sabemos do poder e influência que essa abordagem de “*antropologia filosófica*”<sup>14</sup> hobbesiana<sup>15</sup> teve para a formação do campo da Ciência Política, da Teoria Geral do Estado e das Relações Internacionais. Poderíamos mencionar, ainda nessa linha, os argumentos do *abbé* de Saint-Pierre, que aludiu ao estado de natureza hobbesiano como ponto de partida para o seu “Projeto para tornar perpétua a paz na Europa”, ainda que dele derivando prognósticos diferentes daqueles de Hobbes. Para o abade, a ausência de uma “Sociedade Permanente” doméstica entre os nativos os compeliriam a sucumbir ao desejo de vingança. De maneira análoga, a ausência dessa “Sociedade Permanente” entre os soberanos europeus os compeliriam às guerras, por vezes movidas pelo mesmo objetivo de vinganças por injúrias. A solução para tal inconveniente seria, então, para ele, a fundação daquilo que chamou de “Sociedade Permanente” (Saint-Pierre, 2003, p. 18-19 e 23).

Em suma, nessa esteira do *jusnaturalismo* do século XVII, a resposta à interrogante suscitada é a de que a manifestação da guerra de vingança seja produto diretamente proporcional à morfogênese e morfologia política das sociedades. Aquelas sociedades que, por alguma razão, desconhecem o Estado (força legítima respaldada pela lei) estariam condenadas a reproduzir “ciclos de vingança” sem fim, visto que não divisariam um horizonte de Justiça nas suas relações intrassocietárias e, de outra parte, desconheciam a paz nas relações intersocietárias, por isso viveriam em anarquia.

Apesar da influência dessa visão do estado de natureza e da anarquia para o campo

---

<sup>14</sup> Poderia soar inexato empregar a terminologia de “antropologia filosófica” ao pensamento de Hobbes, visto que à época inexista a Antropologia, propriamente dita. De qualquer sorte, poder-se-ia chamar o exercício daquele pensador de “reflexão filosófica acerca da condição e natureza humana”.

<sup>15</sup> Apesar de tudo, Fernandes aponta avanços na concepção hobbesiana da relação entre escravos e senhores, se comparado à concepção aristotélica. O motivo seria o de que Hobbes descarta a escravidão pela natureza e enxerga no Estado civil o estabelecimento de igualdades jurídicas, tratamento de iguais. Isso é importante para a análise da situação do cativo e sua assimilação ao grupo captor como igual, não como inferior ou instrumento de trabalho de seu senhor, tal o gado para o camponês, o escravo para o seu senhor. A melhor tratativa desse tema, para Fernandes, virá da formulação filosófica de Hegel sobre essa relação (Fernandes, 2006, p. 466). Para os tupinambá, a assimilação do cativo não representava cessão do estado de guerra entre os inimigos, mas que esta consistia numa etapa ritual da guerra que permitiria a sua condução até o desfecho socialmente desejado (Fernandes, 2006, p. 366). Seria por esse motivo que os destinos do matador e da vítima se entrecruzavam por intermédio do sacrifício, mutuamente importante para ambos (Fernandes, 2006, p. 319). Sobre esse tema, conferir também Sztutman (2010, p. 197).

clássico de formação das RI, e cuja imagem é resgatada por pesquisadores até hoje, ela é inapropriada para a abordagem do fenômeno, máxime o caso tupinambá, por duas razões principais: o escopo de tratamento filosófico e a pertinência diacrônica do lugar de discurso desses autores, aplicado ao contexto da colonização ibérica da América.

No tocante ao sistema filosófico, a impertinência da proposição do estado de natureza como situação de guerra contra todos, derivada da condição associal, ou apolítica, consiste em recorrer ao campo mais próprio da Psicologia do que da Política para o tratamento da questão. Sem o Estado, *civitas* ou a “Sociedade Permanente”, os homens estão entregues às suas paixões. Ou seja, a vingança fica reduzida apenas a uma paixão sem regulação nem sequer pelos particulares, visto que, não havendo Sociedade, esta não perfaz um *ethos social*. Esse é o motivo pelo qual Fernandes se distanciou dessa linha *jusnaturalista* de Hobbes e se aproximou da abordagem de Montesquieu, para quem a guerra é característica do estado político e civil; dada a natureza complexa dessa atividade social, a guerra só pode ser realizada socialmente (Fernandes, 2006, p. 21 e 452). Fernandes lamentou apenas que Montesquieu e Rousseau tenham sacrificado as regras científicas para adotarem um humanismo que os persuadiu a aceitar, sem o embasamento científico necessário, a explicação de que a guerra se manifestaria como um “produto retardado da ‘evolução cultural’ do *Homo Sapiens*”. Rousseau teria avançado ainda mais que Montesquieu, por não considerar o estado de natureza dos primitivos como estado de *paz* ou *guerra* (Fernandes, 2006, p. 456).

Os Tupinambá conheciam e praticavam a sua própria modalidade sociocultural de guerra e tinham suas práticas e regras, portanto não poderíamos considerá-los como seres em estado de natureza “apolítica” e, portanto, “ajurídica”, ainda que suas modalidades de política e justiça, assim como a natureza da guerra que empreendiam, distassem do padrão ocidental. Em suma, do ponto de vista sociológico e etnológico, é de pouca valia reduzir a vingança a um *pathos* e desconsiderar as possibilidades de sua canalização e gerenciamento social eficaz como um *ethos* por sociedades que desconhecem o Estado. A abordagem “patológica” da guerra de vingança, o *pathos*, cede lugar à “etológica”, o *ethos*. Essa transição de abordagem da vingança demanda cautela, pois geralmente a noção que transparece:

[...] nos relatos dos cronistas e que subsiste ainda hoje, na linguagem cotidiana e mesmo nas interpretações sociológicas, encerra um preconceito mecanicista. Em essência, ela pressupõe que o “ato de vingar” é determinado por uma ação qualquer, real ou suposta, produzida por um agente exterior, que se opõe passiva ou ativamente ao sujeito. Quando o agente é humano, a “vingança” se apresenta literalmente como represália: ação de caráter punitivo contraposta a outra ação de natureza ofensiva, e motivada por ela. Semelhante representação conceptual traduz, de forma rudimentar, o princípio de que toda “causa” produz um “efeito”; e, vice-

versa, que todo “efeito” se liga a uma “causa” determinável e guarda para com ela uma relação de sucessão. Todavia, o que se viu sobre os ritos de “destruição” dos inimigos está longe de caber dentro dessa categoria do nosso pensamento, embora a noção de *vingança* exprima de maneira satisfatória o objetivo da guerra no modo pelo qual ele caía na esfera da consciência social dos tupinambá (Fernandes, 2006, p. 368).

Sobre a impertinência diacrônica do pensamento hobbesiano ou do *abbé* para tratar especificamente das guerras tupinambá, podemos considerar o parecer de Francisco Weffort ao analisar a formação do pensamento político brasileiro. De acordo com o autor, o pensamento ibérico sobre o tema da guerra e da política seguiu um caminho bastante particular no tocante às correntes e sistemas filosóficos que lhe influenciariam. Impactaram mais sobre o pensamento brasileiro da era colonial uma entremistura das ideias de homens de ação, como o Infante Don Henrique de Portugal, e de Gabriel Soares de Souza, que atuara como vereador da Câmara da Bahia [1569-1584?] (Luciani, 2010, p. 9-10), junto com o pensamento dos religiosos ibéricos, bastante marcado pelo clima segundo a escolástica espanhola, como Francisco de Vitória, Manuel da Nóbrega, Anchieta etc.

O pensamento ibérico moderno, portanto, deu-se primeiro no âmbito da perseguição e expulsão de judeus e mouros para a consolidação das coroas na Península; depois, na Contrarreforma aos hereges protestantes e na competição colonial com os príncipes protestantes, tais como os ingleses, holandeses e huguenotes franceses. Talvez, por essa razão as obras tais como “*O Príncipe* de Maquiavel, no século XVI, e de John Locke, no século XVII, teriam chegado com atraso a Portugal e, com maior atraso ainda, ao Brasil” (Weffort, 2006, p. 10).

No caso de Maquiavel, sua primeira tradução para o português, em Portugal, dataria, de acordo com Weffort, à época pombalina. Outros filósofos, como Voltaire, seriam censurados pela Igreja na região. Portanto, recorrer aos esquemas jusnaturalistas de conotação hobbesiana ou aos do *abbé* é impertinente para a análise da guerra tupinambá, visto que o seu lugar de discurso, orientação filosófica e a prática dos conquistadores não se adaptam à situação exposta.

Então, como pôde Florestan Fernandes avançar no seu estudo sobre o tema da guerra de vingança tupinambá em sua relação com a morfogênese e morfologia política daqueles povos, se as abordagens clássicas eram impróprias, sincrônica e diacronicamente, para a análise do fenômeno?

Ciente do anacronismo das abordagens clássicas, Florestan voltou o seu olhar para a organização social tribal e para os mecanismos, nada rudimentares, de canalização e

organização da vingança e das expedições guerreiras; pois, para ele, aquelas proposições especulativas sobre as origens das guerras, na natureza humana e na sociedade, cederam lugar às tentativas de compreensão positiva do fenômeno, “seja quando concebido em suas variações no tempo e no espaço, no seio das estruturas sociais, seja quando encarado de uma perspectiva mais restrita, em suas manifestações concretas propriamente militares” (Fernandes, 2006, p. 456).

Sobre a organização político-militar, os líderes tribais tupinambá eram descritos como *principais*, mormente grandes guerreiros que haviam travado inúmeras guerras, devorando inimigos, consumando suas vinganças, adquirindo o renome e as incisões corporais correspondentes. Interessante notar que o renome não chegava a cristalizar-se pessoal e hierarquicamente, de modo que o seu renome, ou seu *carisma*, pudesse garantir que ele mesmo, chefe tribal, ou um grupo por ele eleito, garantisse obediência mandatória à sua vontade: seu poder não se constituía em *autoridade e governo* vinculante para com os seus. Ainda que chefiando centenas ou milhares de homens, suas opiniões não se convertiam em ordens passíveis de punição por desobediência. Parece que sua posição de primazia era a de ter, no máximo, a preferência na hora de falar ou obter maior consideração pública às suas opiniões.

Raramente estava o principal, grande guerreiro (morubixaba), isolado na sua posição. As grandes questões coletivas precisavam ter a participação dos demais guerreiros valorosos do grupo local ou aliado, somados ao já referido conselho dos velhos anciãos, que, reunidos em seu terreiro, reforçavam a obrigação de todos à revindita, máxime aos mais jovens, e decidiam qual o grupo inimigo seria atacado e quando.

Precisamente por esses motivos, Fernandes percebia nos tupinambá um *parco rendimento da figura do chefe carismático do tipo ideal weberiano, posto que estes principais não praticavam uma forma de dominação legítima que os permitisse serem enquadrados adequadamente ao tipo selecionado* (Weber, 1982, p. 283-291). Mais ainda, não se sabe, a partir dos cronistas e mesmo das traduções do guarani do Padre Montoya, se os tupis possuíam palavras e vocábulos unívocos para exprimir conceitos como “força”, “poder”, “homem forte”, “carisma” a ponto de permitir ao pesquisador mapear o melhor emprego terminológico para análise ou mesmo identificar a existência dessas noções naquelas culturas nativas. Mesmo assim, Fernandes optou pela abordagem weberiana de *carisma*, ainda que apontando severas restrições ao seu emprego, pois lhe parecia mais adequado do que as noções como a de *areté* na *paideia* de Werner Jaeger, por ser específico aos gregos, ou a de *maná*, por intermédio de Metráux, conforme esclarece em sua “Nota sobre o emprego do

termo ‘*carisma*’ no caso tupinambá” (Fernandes, 2006, p. 466).

Mais especificamente sobre o papel do morubixaba, Fernandes ainda esclarece:

[...] Em uma sociedade de “organização igualitária”, em que a dominação era exercida pelos velhos de modo impessoal e em nome da tradição, nem mesmo em situações críticas uma personalidade encontraria condições sociais de autoimposição aos companheiros. E a pequena parcela de poder atribuída ao “líder guerreiro”, além de ser sancionada pela tradição tribal, nela se escudava em suas manifestações concretas. Por isso, esse “poder” exprimia-se verbalmente: o “líder guerreiro” (ou “líderes”) tornava-se o veículo humano da cultura, o meio por excelência de atualização da matéria coletiva e a encarnação simbólica das obrigações sagradas dos combatentes (Fernandes, 2006, p. 135-136).

As características mais distintivas do carisma dos morubixabas eram seus nomes e incisões, a prática da poliginia (Fernandes, 2006 p. 274), conclamar as expedições guerreiras, fundar as suas próprias parentelas ou grupos locais; tudo isso passava, direta ou indiretamente, pela guerra e o sucesso que obtivessem em suas campanhas. Caso fracassassem nas empresas guerreiras, perderiam *incontinenti* a “posição” de “líder guerreiro” (Fernandes, 2006, p. 136). Outrossim, inexistiam regras mecânicas de sucessão e transmissão hereditária de “carisma” guerreiro. Ainda que os filhos dos morubixabas tivessem maiores chances de se tornarem principais, o seu acesso à posição de liderança dependia de um “longo processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias matrimoniais e das virtudes pessoais do indivíduo. O *status* era conquistado, e não atribuído” (Fausto, 2000, p. 78).

Os grandes guerreiros dos Tupi-guarani eram os principais de suas aldeias pelo fato de elas serem, o mais das vezes, móveis, para acompanhar o deslocamento espacial migratório daqueles povos. Por ora, podemos mencionar quatro motivos principais para a necessidade migratória dos Tupi-guarani, sendo os “principais” morubixabas as figuras importantes, porém não exclusivas, em alguns desses processos:

- a) As causas de ajustamento social e controle ao ambiente natural, a capacidade de renovação do bioma em função do aumento ou decréscimo populacional, afetados inclusive pelo estado de heteronomia mágica do grupo;
- b) A cosmovisão tupi de *paraíso terreal*, para a qual a “Terra sem Males” era um *topos* espiritual “consustancial” ao espaço-temporal; migravam sob a liderança *dos karaibas*, os “grandes profetas” em busca do paraíso terreal, tais os casos enfatizados pelo casal Clastres, Carlos Fausto (2000, p. 81) e Renato Sztutman (2012), e que abordaremos nos últimos capítulos desta pesquisa;



- c) A motivação guerreira, quer seja para atacar um inimigo ou se evadir dos ataques inimigos;
- d) E, por último, a fissão de uma parentela ou grupo local em dois grupos inimigos, impondo a que um grupo mova-se para assentar-se em outra direção (Fernandes, 2006, p. 419).

A figura dos morubixabas coincidia com a regulação das relações de parentesco; os Tupis em diversos casos apresentavam tendências patrilineares e uxorilocais<sup>16</sup>. De sorte que o principal, geralmente, era considerado um sogro ou cunhado que recebia no grupo local seus genros e cunhados, estes lhe prestariam serviços, inclusive militares, por tempo indeterminado, com o fito de obter esposas. Essa primazia dos principais morubixabas e dos velhos do grupo local sobre os jovens recebidos para lhes prestar serviços em troca de esposas (*brideservice*), assim como a possibilidade de serem conclamados a cumprirem seu dever de vingança nas guerras de seus sogros e cunhados, foi vista por Florestan como elemento mais acentuado do comportamento político daqueles povos. Classificou a morfogênese e morfologia tupi como uma *gerontocracia*, ou forma de dominação dos de idade provecta, o “monopólio dos anciãos sobre os jovens” (Fernandes, 2006, p. 258, 265 e 423).

É possível de se imaginar, conforme apontam alguns cronistas e etnólogos, que essa relação entre os principais e os jovens noivos e maridos ingressantes no grupo local era ambígua e, por vezes, desagradável e passível de inimizade para com os noivos (Sztutman, 2010, p. 203). Para estes, o único meio de se evadirem da *gerontocracia* e da *opressão de sogros e cunhados na uxorilocalidade* seria se tornarem grandes guerreiros, eles mesmos vingadores valorosos e com renome suficiente para fundarem, pelo consentimento ou pela guerra, seu próprio grupo local, suas redes de aliança, em suma, preparar a sua própria gerontocracia<sup>17</sup>. Ademais, impunha-se que, para se casar, cada homem jovem deveria ter passado pelo rito de iniciação guerreiro: haver sacrificado em terreiro um inimigo, por ele capturado ou recebido como dádiva de algum parente ou aliado, para ser reconhecido como homem pleno, um vingador, um *avá* ou *tjuuáe*<sup>18</sup>. Como se vê, uma das únicas formas de se casar e, depois, fundar a sua própria parentela passava pela via da guerra e do *ethos* da

<sup>16</sup> Fernandes opta por não discutir no corpo do texto a relação entre a guerra e as regras para a fixação de residência, para ele, os Tupinambá utilizavam tanto a matrilocalidade (dos tipos *transitória* ou *compulsiva*) quanto a patrilocalidade como meio para a constituição dos bandos guerreiros. Em nota, acredita que, aparentemente, a *matrilocalidade*, combinada à solidariedade entre as parentelas, tivesse maior conexão com a guerra, enquanto que sua vinculação com a patrilocalidade seria incidental (Fernandes, 2006, p. 548).

<sup>17</sup> Noutra parte analisaremos mais detidamente essas relações entre os principais e os xamãs, ou pajés, a partir dos estudos de Renato Sztutman (2012).

<sup>18</sup> Homem tupi, um igual, um cidadão, na medida em que dele se predica um comportamento ético ideal (Fernandes, 2006, p. 245).

vingança que a fundamentava, perfazendo um ideal de comportamento social adulto, que era estimulado e cultivado desde a tenra infância (Fernandes, 2006, p. 429). Os Tupinambá “nasciam sob o signo da guerra e a integração dos recém-nascidos à sua parentela e à tribo envolvia um compromisso guerreiro. Antes de se tornar consciente desse fato, o indivíduo já suportava o peso de uma herança *de ódios e de votos de vingança*” (Fernandes, 2006, p. 199, *itálico nosso*).

Confirmavam-se ainda as inimizades quando as mães ungiam os filhos pequenos no sangue das vítimas sacrificiais em terreiro, instigando seu ódio e marcando-as como integrantes do sistema de vingança intersocietária; ritual semelhante envolvendo crianças partícipes dos sacrifícios e sistemas de guerras de vingança fora narrado também por Cabeza de Vaca entre os Guarani (Fernandes, 2006, p. 201). Diante desse *ethos* tupi, quem falhasse nos ajustamentos a esses comportamentos não poderia colocar suas expectativas e ações em patamar de normalidade e igualdade intrassocietária (Fernandes, 2006, p. 195). Somado aos morubixabas, senhores da guerra, havia outra figura ambígua, a dos xamãs, os *pajés com os seus maracás*<sup>19</sup> e *tabaco*, a quem os velhos e morubixabas recorriam para averiguar os sonhos e augúrios sobre a guerra (Fernandes, 2006, p. 514), tal como a prática da *telescopia xamânica* dos parakanãs (Fausto, 2014, p. 285).

Acontece que não havia entre os Tupi-guarani qualquer espécie de corpo xamânico dissociado de todo o grupo, provavelmente desconheciam, até a chegada dos europeus, um grupo ou casta, tal como os *mistagogos*, independentes e para os quais o ingresso fosse controlado ou restringido de alguma maneira. Qualquer homem, desde que fosse um *avá*<sup>20</sup>, ou seja, matador e vingador, com baixíssima frequência para as mulheres, poderia ser pajé e, de fato, muitos eram. Parece que o xamanismo tupi pode ser considerado como uma questão de grau, divergindo a intensidade e as “direções” pelas quais essas atividades xamânicas são “performadas” pelos sujeitos.

Adiante, veremos com Renato Sztutman sua interpretação *do xamanismo vertical e horizontal* e de que maneira a guerra se interliga com a cosmopolítica dos Tupi-Guarani. Por enquanto, enfatizamos que, como os guerreiros, os xamãs não constituíam um grupo à parte da sociedade e vedado aos demais; qualquer indivíduo iniciado como guerreiro, ou *avá*, poderia ingressar em práticas xamânicas, em alguns casos, variando conforme o grupo tupi-guarani e a atividade xamânica a ser realizada (*xamanismo vertical ou horizontal*). Dependendo dos casos, os *avás* precisariam ser iniciados como xamãs para se tornarem *pajé-*

<sup>19</sup> Espécie de chocalho ritual que acreditavam conter espíritos que se comunicavam com os seus donos.

<sup>20</sup> Ver glossário em anexo, verbete: *abá*.

*açu*, “pajés autênticos ou de verdade” (Fernandes, 2006, p. 258 e 424), ou seja, alguns rituais e práticas dependem de pajés de categorias específicas ou de grande experiência e quase “especialização”, como, por exemplo, haver sido submetido aos ritos de iniciação xamânica do tabaco, quando tal costume é observado num dado grupo.

Ambos, guerreiro e xamã, eram respeitados e os demais lhes concediam alguma primazia. Sobre o último, sua posição era ambígua no grupo e seu respeito e primazia eram fundados em boa parte no temor das pessoas. Temor de que aquele que pode sanar doenças dos seus queridos também envia doenças e morte aos desafetos (Fausto, 2014, p. 293). E, como não é de surpreender, os pajés mais experientes, mais renomados e, portanto, mais temidos, eram também referidos como “anciãos” e “padrinhos” do guerreiro sacrificante no terreiro<sup>21</sup>, reforçando o caráter gerontocrático que Fernandes divisa na morfogênese política tupi (Fernandes, 2006, p. 568). Dessa maneira, a guerra se submetia duplamente à dominação gerontocrática da sociedade, a guerreira e a xamanística ao mesmo tempo, pois a guerra era o “espaço” no qual os agentes podiam objetivar ao seu “*carisma*” como *morubixabas* e *pajés* (Fernandes, 2006, p. 244-245, 431, 433 e 507).

Diante dessa possibilidade de o principal ser um sogro ou genro exigente, de o jovem guerreiro desejar ter sua própria parentela e renome, de o pajé ser uma figura temida, como, então, a vingança interligava as motivações dessas diferentes personalidades, organizando-as para a guerra tenaz aos inimigos? Somada a essa questão, perfaz ainda a peculiaridade de que os “agentes” políticos são destituídos de poder vinculante às suas deliberações, tampouco impõem punições por “desregramentos” às “ordens” (Fernandes, 2006, p. 424). Noutras palavras, se a política não se deixa explicar por imposição da vontade e dominação nas relações intra e intersocietárias, a qual função corresponderiam as guerras de vingança tupinambá?

Iniciemos pelo exame da “cadeia de ritos” que interligavam a guerra, a vingança e o canibalismo. Em seu sentido mais amplo, as funções apuradas pela análise fernandiana dos ritos de guerra são as seguintes:

- 1) coordenar as reações contra os inimigos e as aplicar em uma direção determinada;
- 2) ajustar o estado de tensão emocional dos indivíduos aos móveis “militares” da expedição guerreira, de modo a garantir o equilíbrio do sistema organizatório do bando guerreiro ou do grupo local;
- 3) intensificar os laços de solidariedade e a comunhão dos valores sociais dentro do “nosso grupo”;

---

<sup>21</sup> Esse papel de intermediador de um terceiro entre o matador e vítima sacrificial é, por vezes, manifesto em algumas sociedades. Fernandes alude ao papel do padre em ritos de comunhão na matriz religiosa do catolicismo romano (2006, p. 568).

- 4) atualizar os ressentimentos e os rancores acumulados nas fricções com os grupos hostis, sob uma forma positiva, de modo a legitimar os propósitos de vingança coletiva e propor a empresa guerreira como um dever sagrado mas viável;
- 5) conceder ao grupo a disposição de seres humanos imoláveis aos espíritos dos antepassados mortos de maneira cruenta, condição básica do equilíbrio tribal (Fernandes, 2006, p. 108-109).

O que parece mais saliente dentre essas funções ao sociólogo é o fato de que, para além das questões materiais e organizacionais, a vingança e a guerra compunham o horizonte espiritual, pelo que somente os guerreiros valorosos e que fossem vingados em morte por seus parentes poderiam seguir seu rumo espiritual. *Vingar e ser vingado nas guerras recíprocas eram formas rituais de uma religião de culto aos antepassados, e eram eles, os antepassados, que impunham a lógica da vingança na prática guerreira daqueles povos.* Essa religião, não institucionalizada num “corpo hierocrático”<sup>22</sup>, era o que canalizava social e politicamente o *ethos* da vingança, fazendo com que os indivíduos e grupos desejassem a guerra e não temessem a morte, pois sabiam que seu futuro nobilitário no além-vida estaria garantido pela vingança inexorável dos seus parentes e aliados aos inimigos. Como a consumação da vingança dependia de vítimas sacrificiais, dos ritos antropofágicos e do esfacelamento craniano, via-se logo porque as práticas guerreiras e as crenças religiosas tupinambá escandalizariam aos europeus, ao mesmo tempo que não se deixariam analisar pelos recortes teóricos clássicos.

Então, quais as possibilidades de a vingança de sangue, como causa culturalmente objetiva da guerra, incidir sobre as expectativas de duração da guerra, caracterizando-a, quanto à sua duração, como “permanente” ou “periódica”, refletindo ou afetando os ideais coletivos de paz, e como ela se interligava com a religião nativa? De acordo com o parecer de Fernandes, a resposta seria que:

A guerra constituía um substrato da religião tribal, sendo uma de suas determinações ou, em outras palavras, um *instrumentum religionis*; mas, graças a esta conexão, ela se tornava, reciprocamente, uma das determinações da religião tribal. A guerra se realizava para e através da religião tribal, ela não possuía essência própria. Sua realidade anímica constituía uma consequência da função dos valores religiosos na formação da personalidade masculina. Por isso, os valores religiosos é que determinavam propriamente as orientações belicosas das vivências masculinas [...]

<sup>22</sup> Para Weber, “O racionalismo da hierocracia nasceu da preocupação com o culto e o mito ou – em proporções bem mais elevadas – da cura das almas, ou seja, a confissão do pecado e o conselho dos pecadores. Em toda a parte a hierocracia buscou monopolizar a administração dos valores religiosos. Buscou também proporcionar e controlar a atribuição de bens religiosos na forma de ‘graça’ sacramental ou ‘corporada’, que só podia ser atribuída ritualmente pelos sacerdotes e não podia ser alcançada pelo indivíduo” (Weber, 1982, p. 326). Assim como no caso do principal morubixaba, vemos o baixo rendimento do tipo ideal hierocrático weberiano no contexto tupinambá, ainda que tal imagem pareça corresponder ao caso dos imperadores maias, astecas e incas e das suas respectivas religiões e cultos.

[...] Todo o complexo de ritos de comunicação com os antepassados e os fundamentos em que ele se assentava subordinavam-se ao sacrifício de vítimas humanas: e pelo que se sabe elas não se apresentavam espontaneamente ao massacre. Precisavam ser obtidas à força: por meio da luta armada. [...]

[...] É indispensável, porém, que fique claro o seguinte: constatar que a guerra é, em uma sociedade particular, “instrumento da religião”, não equivale a dizer que ela não possuiu nenhuma função social própria. A guerra também pode ser, como demonstra a sociologia, “instrumento” de outras manifestações da vida social, como a economia, o direito, a política. Apesar disso, através das dependências a que se subordina é que a função social da guerra se eleva e se impõe com nitidez à investigação científica. Entre as críticas feitas à *Organização social dos tupinambá*, algumas atingiram esse aspecto da questão; mas de tal modo que se elas contivessem algum fundamento empírico a guerra seria destituída de qualquer função própria na sociedade tupinambá, em virtude de ser um *instrumentum religionis*! Ora, a análise anterior confirma o acerto da posição metodológica assumida pelo autor, impondo à consideração dois temas básicos: primeiro, se a guerra possuía, e até que ponto possuía, uma função socializadora na sociedade tupinambá, segundo, se os substratos guerreiros dos valores religiosos tinham, ou não, uma função positiva nos dinamismos psíquicos. Quanto ao primeiro tema, é sabido que a guerra, como as demais formas de luta, exerce uma função socializadora [...]

[...] Por isso a guerra constituía uma atividade regular e rotineira, que se impunha inexoravelmente aos indivíduos adultos do sexo masculino, em virtude do fato mesmo de viverem em sociedade. Pois, tendo em vista as condições materiais e morais da existência social dos tupinambá, pelo menos tal como elas vêm descritas nas obras dos cronistas e como foram interpretadas neste trabalho, *a guerra representava o preço da vida em sociedade e do que ela poderia significar para aqueles aborígenes* (Fernandes, 2006, p. 192, 194-195 e 288).

Nesse sistema mágico-religioso, a inauguração da consumação da vingança se dava por intermédio do massacre da vítima e o repasto canibal cumpria a função religiosa de garantir autonomia ou domínio mágico sobre os inimigos, promovendo uma modalidade de comunhão direta e imediata com o *sagrado*, que restaurava a segurança coletiva do grupo, ameaçada também pela perda de entes queridos (Fernandes, 2006, p. 380).

O massacre das vítimas era, de um ponto de vista paralelo, uma etapa concomitante dos ritos funerários, visto que por ele finalmente os espíritos dos mortos seriam auxiliados a atingir a sociedade espiritual de seus antepassados e ancestrais míticos. Enquanto ritual funerário, o massacre da vítima “*ao invés de ser uma consequência do imperativo da vingança, era a sua causa*” (Fernandes, 2006, p. 369). A vingança se polarizava de maneira específica em cada uma das constelações de ações sociais que, por sua vez, integravam-se aos ritos de destruição dos inimigos, deixando entrever um gradiente de três aspectos principais dos ritos:

- 1) que o massacre da vítima representava a condição *sine qua non* da vingança, no sentido preciso de que a consumação dependia diretamente da *relação sacrificial*;
- 2) que os ritos de purificação se ligavam a ela indiretamente, como evidência do *sacrifício da vítima* atingira o seu fim cerimonial;
- 3) que o repasto antropofágico constituía uma forma de comunhão coletiva no processo de recuperação mística, desencadeado pela relação sacrificial, *a qual produzia resultados mágicos que se refletiam na condição do grupo hostil*

“vencido” e asseguravam as vantagens oriundas da supremacia guerreira ou da “vitória militar”.

Por isso, essa conexão específica continha os elementos *eidológicos* ou as razões cognitivas que, no horizonte mental dos tupinambá, serviam para “explicar” racionalmente os móveis da guerra e do massacre dos inimigos capturados em face da necessidade de vingar os parentes mortos recentemente ou antepassados memoráveis e os ancestrais míticos. *Os cronistas em suas descrições, e os etnólogos que mantiveram a análise do fenômeno dentro dos limites restritos das explicações das fontes primárias, ficaram confinados a essa visão etnocêntrica do canibalismo tupinambá, verdadeiramente ilusória quando não se compreende a noção de vingança no sentido que ela possuía no seu contexto sociocultural* (Fernandes, 2006, p. 381, itálico nosso).

A abordagem *eidológica* da vingança significa, para Fernandes, que o sentimento da vingança conforma um *logos* de cognição e *legitimação* da guerra (*eidos*) operando nos substratos da religião e da guerra. Sua abordagem não pode, a preço de voltar aos Iluministas, recorrer somente a uma *logofania* da vingança, qual seja, a de conjecturar elucubrações hipotéticas-lógicas para explicar o funcionamento de algo preconcebido como não lógico ou irracional, pois seria a destruição do *logos*. Por isso, trata de conciliar as abordagens *etológica* e *eidológica*, pois ambas permitem colocar em relevo a *função manifesta* da guerra tupinambá: a vingança imposta como obrigação pelos espíritos dos ancestrais mortos e que era a fonte da segurança sociopsíquica em escala grupal, por isso a vingança e a guerra eram socialmente desejadas e organizadas (Fernandes, 2006, p. 393).

Quanto às relações internacionais e a política externa tupinambá, a “*vingança constituía uma relação de reciprocidade, confinando-se as suas consequências destrutivas às próprias proporções assumidas pelas guerras tribais*” (Fernandes, 2006, p. 110). Mas, por conta das suas particularidades, a análise e interpretação da guerra tupinambá demanda ajustes nos próprios mecanismos de caracterização funcionalista, *etológica* e *eidológica*, da guerra de vingança como modalidade de relação de reciprocidade:

*Como forma de relação intertribal, a guerra não era a causa eficiente do tratamento recíproco, mas antes o efeito de uma aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade.* Não era nem a perda física de um membro do grupo nem o caráter em si mesmo afrontoso das ações sacrificatórias e canibalísticas que ocasionavam, especificamente, a “represália”; a guerra e o canibalismo não se ligam ao princípio de reciprocidade de um modo tão simples, como admitem certos especialistas. O exemplo dos tupinambá é elucidativo: a consumação da vingança se refletia na condição do vencido não porque destrísse o equilíbrio mecânico da estrutura social, e sim porque abalava os fundamentos do moral coletivo.

Chega-se, assim, à explicação propriamente causal da guerra tupinambá [...] o conceito de que a guerra tupinambá era o efeito de uma *aplicação mágico-religiosa do princípio da reciprocidade propõe sinteticamente a mesma relação interpretativa em termos causais* [...]

[...] A explicação da guerra tupinambá pelos dois fatores mágico-religiosos indicados representa, sem dúvida, a principal contribuição teórica desta monografia. Ela permite situar de maneira precisa o problema da causação da guerra na sociedade particular investigada e dá uma nova perspectiva para a consideração

*sociológica de dois fenômenos sociais: a vingança e a guerra entre os “povos primitivos”* (Fernandes, 2006, p. 382-384, itálico nosso).

Abandonada a abordagem patológica da guerra de vingança tupinambá, Fernandes “reconstrói” e descreve primeiramente a sua forma pela abordagem *etológica*, seguida da aplicação da abordagem *eidológica*. Com ambas, finalmente, depurou por detrás das causas manifestas pelos nativos o seu *logos* subjacente para a guerra de vingança. Assim, a *função manifesta* da guerra era a consumação da vingança à qual se interligava, afetando e sendo afetada, a *função latente* da guerra, que correspondia à restauração da integridade do *Nós* coletivo, consequência “circular” da aplicação mágico-religiosa da guerra sobre os grupos inimigos (Fernandes, 2006, p. 393).

De ambas as *funções, manifestas e latentes*, surgem outras *funções derivadas* da guerra e da vingança que as interligam com o restante das esferas da vida cultural tupinambá, como, por exemplo, em seus ajustamentos ao ambiente natural, político, jurídico, econômico etc. Com efeito, a guerra tupinambá continha ainda os embriões de uma técnica *tanto política quanto jurídica*. Conforme percebia, a noção de vingança tinha funções “jurídicas”, porque graças “às suas determinações mágico-religiosas, expressava as ideias de *culpa* e de *punição*, assim como atrás da luta armada se ocultava, também em sentido mágico-religioso, as ideias de *autonomia* e de *poder*” daqueles nativos (Fernandes, 2006, p. 431).

### 3.3.1 Vingança intrassocietária entre os tupinambá: *blood feuds* e vendetas

Até o momento, abordamos a vingança em sua manifestação intersocietária. Podemos agora indagar: manifestava-se também nas relações intrassocietárias? Alguns apontamentos deixam entrever que sim, a vingança era uma possibilidade e operava na fissão de parentelas, causando guerras e movimentos migratórios. De maneira abrangente, a vingança intrassocietária parece recair na esfera da política doméstica, mais especificamente, remeteria ao campo do Direito e da Justiça, e dito fenômeno só extravasaria para o campo das relações intersocietárias, ou Relações Internacionais, caso a fissão tornasse os grupos estrangeiros e inimigos entre si, preferencialmente para o enquadramento teórico clássico, lutando por territórios. Ora, tal questão é análoga ao problema das guerras civis: quando não há vencedores ou acordo que unifique o “país”, as partes litigantes desintegram o “todo”, disputam territórios e poder, transmutam a guerra intrassocietária em intersocietária.

Nesse ponto, a vingança poderia ser distinguida em duas categorias sociais principais: de um lado a guerra de vingança intersocietária, que analisamos até aqui; de outro, a *vendeta*

ou *blood feud* – a vingança intrassocietária. Abordaremos as especificidades dos *blood feuds* nos capítulos adiante. Por enquanto, entendemos que a divisão das categorias para o caso tupinambá, ainda que pertinente do ponto de vista analítico de manipulação e entrada no fenômeno, para a interpretação do caso, a divisão precisa ser reunida, visto que a guerra era um instrumento de socialização, cuja *função latente* era restaurar o *Nós* coletivo e, destarte, seu corolário, conforme é de se esperar, deveria inibir a vingança e cisão dentro das parentelas<sup>23</sup>.

Nas relações intrassocietárias, apesar da ausência de leis escritas entre os Tupinambá, as ações consideradas delituosas pelos grupos recebiam punições de caráter recíproco e equivalente. A maioria das disputas envolvendo membros de um mesmo grupo local eram consideradas de caráter *privado* e as partes poderiam ir até o ponto que desejassem. No entanto, encaravam os resultados das disputas, das ofensas e os danos eventuais desde o ponto de vista dos interesses das parentelas. Destarte, os sujeitos que se envolviam em disputas e conflitos faziam-no como membros de um grupo e, no caso de ser uma família grande, em conjunto com os seus aliados e amigos.

Com efeito, a “noção de responsabilidade coletiva transferia, portanto, do indivíduo para o grupo básico a que pertencia, o direito de represália e da exigência de uma compensação imediata e equivalente” (Fernandes, 2006, p. 281). Nos casos de brigas ou lutas intensas, as mulheres e idosos tratavam de recolher as armas para prevenir um homicídio entre os litigantes, pois o derramamento de sangue resultante em homicídio geraria ameaças à segurança mágico-religiosa dos parentes, acarretando efeitos perturbadores que fomentariam os ciclos de vingança.

Em face disso, a aplicação das penas se dava por duas alternativas principais salientadas pelos cronistas:

- a) os parentes do ofendido ou do morto invocam a si a tarefa da punição, com a participação tácita da parentela do ofensor ou “assassino”, cujos membros assistiam à punição e depois participavam dos rituais de reatamento da solidariedade;
- b) a própria parentela do ofensor ou “assassino” se encarregava de aplicar-lhe a pena e o reatamento da solidariedade se processava de modo automático (Fernandes, 2006, p. 281).

Essas alternativas constata-se também nas punições aos casos de adultério. A pena capital poderia ser imposta apenas ao amante, caso fosse um escravo, ou até mesmo à mulher culpada; porque caso o amante fosse um *avá*, ou companheiro igual ou superior ao marido

---

<sup>23</sup> Abordamos mais detidamente as vendetas e os *blood feuds* no capítulo seguinte.



traído, este evitaria proceder diretamente contra o amante, para não disparar uma vingança indesejável. Nessa corrente, vê-se o papel constrictivo que a vendeta e o *blood feud* exerceriam sobre a sociabilidade e como a coesão social poderia derivar, em alguma medida, da “consciência social dos riscos implícitos nas dissensões intestinas” decorrentes das vinganças (Fernandes, 2006, p. 282). Mas nem a vendeta ou a guerra eram mecanismos infalíveis de manutenção do *Nós* coletivo. Mesmo porque, conforme os dados apontam, não era raro que tais dissensões ocorressem. Florestan menciona um caso na Bahia, onde registra que, por razão de rapto de uma jovem, teria ocorrido uma cisão tupinambá gerando três grupos inimigos entre si; no Rio de Janeiro e no Maranhão, há registros de conflitos nascidos durante as *cauinagens*<sup>24</sup>, em algumas ocasiões, rituais de conotação agonística. Ainda, os relatos dão conta de que nem sempre a parentela do ofensor estava disposta a puni-lo, ou a impor a pena considerada “justa” pelos ofendidos, ou a ressarcir a medida considerada “justa” pela parte ofendida. Não seria impossível que os membros de famílias mais poderosas, ou os parentes próximos de grandes guerreiros dentro do grupo local, pudessem se beneficiar de uma estrutura menos sistemática de punição por ofensas e ações delituosas no trato com os demais *avá* oriundos de parentelas fracas.

A manutenção das punições, segundo a narrativa de Gandavo, e compulsada por Florestan, é a de que “esta lei seja voluntária e executada sem rigor nem obrigação de justiça alguma, não querem alguns estar por ela, e daqui vêm logo pelo mesmo caso a dividirem-se, e levantarem-se de parte a parte uns contra os outros, como já disse” (Gandavo apud Fernandes, 2006, p. 282), ou mesmo “dão-se em guerra uma nação com outra por pouco mais de nada; ainda que sejam vizinhas e muito aparentadas” (Fernandes, 2006, p. 282). Diante dessa narrativa, Florestan, que já abandonara a visão patológica de que viveriam em estado de guerra de todos contra todos, percebeu essa *função* da vingança nas relações intrassocietárias como “protojurídica”, a qual arriscaríamos caracterizar como uma modalidade de *justiça retributiva*, a ser analisada adiante. Por ora, enfatizamos com Fernandes que a *guerra* era um elemento que incidia por “recorrência” na constrição das dissensões intestinas, neutralizadas pelos mecanismos de segurança e solidariedade sociopsíquica de preservação do *Nós* coletivo perante os inimigos do grupo; ao mesmo tempo, a *vingança* operava como mecanismo “protojurídico” de reciprocidade equilibrada da vida intrassocietária.

---

<sup>24</sup> Ocasões sociais de consumo da bebida alcóolica nativa, o *cauin*.

### 3.4 A Sociologia de Florestan Fernandes e a abordagem de Clausewitz da guerra: balanço de um diálogo

Aspecto digno de nota refere-se às possíveis censuras ao pensamento de Clausewitz desde a perspectiva da “sociologia fernandiana” e a guerra tupinambá. De fato, Florestan desfere pesadas críticas ao pensamento do militar prussiano, mas elas não implicam que descarte como um todo aquele sistema de pensamento. Ao contrário, tratou de estabelecer pontes e diálogos, ainda que percorrendo caminho paralelo em sua pesquisa. Faz-se oportuno para a pesquisa da guerra nas Relações Internacionais acompanhar e depurar os pontos de convergência e divergência entre a sociologia funcionalista de Florestan Fernandes e o pensamento clausewitziano, enfatizando os elementos sociológicos de interesse para a análise da guerra de vingança<sup>25</sup>.

Em primeiro lugar, Florestan Fernandes distancia-se do prussiano por acreditar que não se poderia postular de antemão qual é a natureza da guerra (política, econômica, religiosa), pois é a análise sistemática de como a guerra se manifesta em cada contexto sociocultural, histórico e geográfico que permitirá ao pesquisador chegar a tal inferência, pelo exame de suas *funções sociais manifestas, latentes e derivadas*. Ou seja, tal postulação na investigação etnográfica, sobre qual a natureza da guerra, no caso específico, deve ser o ponto de chegada da pesquisa científica, não um dogma adotado no seu ponto de partida. A guerra é caracterizada, nesses termos, como “*um fenômeno social, que varia de sociedade para sociedade*”, e que pode ser acrescida do “seguinte corolário: *os meios propriamente militares da guerra variam em conexão com as gradações sociais do fenômeno, de uma sociedade para outra*” (Fernandes, 2006, p. 134, itálico do original). É por via dessa caracterização que se pode entender a guerra tupinambá em sua especificidade, sobretudo quando contrastada com as praticadas por outras sociedades, algumas delas “na África, outras no ‘mundo ocidental’, da Grécia antiga aos nossos dias – a guerra na sociedade tupinambá não evoluiu no sentido de se realizar como um *instrumento da política* (ou, em outras palavras, como uma força de expansão do sistema organizatório tribal)” (Fernandes, 2006, p. 134, itálico do original).

A guerra estava integrada às estruturas sociais de natureza mágico-religiosa que faziam a religião, e não a “política”, o “meio excelente de exacerbação e estado mais forte da consciência coletiva”, seja na relação da comunhão dos vivos entre si, seja na comunhão dos

---

<sup>25</sup> A edição de *Da Guerra* citada em *A função social da Guerra na sociedade tupinambá* por Fernandes é a seguinte: Clausewitz, Karl von. *On War*. Trad. O. J. Matthijs Jollos, com introdução do coronel Joseph I. Greene e prefácio de Richard McKeon. Nova York: The Modern Library, 1943.

vivos para com os mortos e as demais entidades sobrenaturais que circunscreviam socialmente a sua manifestação. O mesmo valeria para as estratégias, táticas e armamentos utilizados nas guerras tupinambá, que deveriam ser explicados pelos seus ajustamentos aos valores mágico-religiosos, pois é neles, e “não no *sistema ‘militar’* destes aborígenes, que está a explicação sociológica do ‘nível militar’ da guerra na sociedade Tupinambá” (Fernandes, 2006, p. 134).

Em contraste com essa abordagem sociológica, os clausewitzianos insistiram em postular a guerra como um “instrumento da política; ela traz necessariamente a marca dessa política; ela deve avaliar tudo à imagem da política”, ou seja, que a guerra é a política (Clausewitz, 2003, p. 878).

Segundo, Fernandes descartou que a guerra seja um “ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade” (Clausewitz, 2003, p. 7), com o fito de impor ou gozar a “paz em melhores condições”<sup>26</sup>, visto que o significado social de “vitória” e “derrota” militar varia culturalmente, nem sempre significando que a “dominação” ocorra na esfera do político, ainda que o significado da política também varie culturalmente (Fernandes, 2006, p. 427).

Nesse ponto, se aludirmos à abordagem de John Keegan, Clausewitz enxergou nas formas de guerra tribal e primitiva, como a dos Tupinambá, manifestações de violência que ele não classificaria, desde caserna ou gabinete prussianos, como efetivamente guerra. Quiçá, por não divisar um *horizonte político e militar* próprios nas guerras não estatais, elas figuram em seu pensamento como uma “subcategoria” das guerras das “nações civilizadas”, mas que respondem à mesma função: “a guerra de uma comunidade – de nações inteiras e, particularmente, de nações civilizadas – surge sempre de uma situação política e só resulta de um motivo político” (Clausewitz, 2003, p. 26).

De igual maneira, os grandes guerreiros tupinambá, os morubixadas, destituídos de qualquer poder vinculante sobre os demais guerreiros, não se enquadrariam à figura virtuosa do “gênio guerreiro” do militar responsável pelo “duelo de vontades”. O motivo disso, segundo Clausewitz, é que

[...] num povo selvagem, aguerrido, encontram-se muito mais indivíduos belicosos que num povo civilizado pois, no primeiro caso, quase todos os guerreiros estão

---

<sup>26</sup> Essa formulação é de Liddel Hart, não de Clausewitz, mas o último manifesta parecer análogo em diversas passagens, dentre elas: “Admitamos então que de dois Estados um tenha um objetivo político positivo: quer apoderar-se de uma província do inimigo, para tirar proveito desse fato no momento da paz. Após essa conquista, atingido o seu desígnio político, já não existe a necessidade de agir, e ele pode repousar. Se o adversário estiver disposto a reconhecer-lhe tal êxito, ele fará a paz; senão, será preciso que ele atue” (Clausewitz, 2003, p. 19-20).

animados desse espírito, enquanto que entre os povos civilizados uma larga massa só é recrutada por necessidade. Mas num povo selvagem jamais se vislumbrará um grande general, e só muito raramente se encontrará nele aquilo a que se chama de gênio guerreiro, dado que ele supõe um desenvolvimento espiritual de um nível impossível de alcançar por um povo inculto (Clausewitz, 2003, p. 50).

Por serem os primitivos destituídos de desenvolvimento espiritual, estes não conheceriam a *genuína guerra*, pela razão que esta, quando verdadeira, é impregnada pelo espírito, “ele (espírito) impõe-se antecipadamente à vontade que guia e move toda a massa de forças”, quer sejam as materiais ou, mais fortemente, as morais (Clausewitz, 2003, p. 184). Dessa defasagem espiritual e parco controle das forças materiais e morais da guerra primitiva, resulta que as guerras por estes praticadas sejam mais cruéis e destruidoras do que as praticadas pelas “nações civilizadas” (Clausewitz, 2003, p. 8). Parecer questionável<sup>27</sup>.

Terceiro, não havendo um corpo militar segmentado e à parte da sociedade “civil”, menos ainda “generais” entre os Tupi-guarani, não faz sentido falar em submissão do estratégico ao político, ou do militar ao civil, já que a condição de ser “cidadão” é a de ser guerreiro; não há caserna ou gabinetes.

O quarto ponto de distância entre ambos, derivado do segundo ponto, refere-se ao tratamento da vingança e a sua vinculação com a guerra. Clausewitz parece não dedicar tratamento especial ao assunto, mas cremos ser possível situar a vingança de duas maneiras principais em seu pensamento: na primeira, a “vingança” figura enquanto inconformismo diante da derrota ou como resistência à imposição derradeira da vontade inimiga, porém a atitude depende das relações de forças materiais como os *homens* e *armas*; na segunda, a vingança se relaciona com as noções de “sentimento de hostilidades” e de “intenção hostil”, a atitude depende das *forças morais* da guerra (Clausewitz, 2003, p. 8). Sigamos mais de perto a segunda.

Dentre as duas noções de hostilidade mencionadas, Clausewitz reteve para a sua pesquisa da guerra a de “intenção hostil”, por acreditar que seja uma categoria mais ampla e que engloba a noção “sentimento de hostilidades”. Entretanto, precisamos aproximar o desejo de vingança ao sentimento de ódio, este ao *sentimento de hostilidades* que é acoplado ao de *intenção hostil*:

O sentimento de ódio mais apaixonado, mais selvagem e quase instintivo é inconcebível isento de intenções hostis, enquanto que existem muitas intenções hostis nas quais não está envolvida nenhuma animosidade, ou pelo menos nenhum

---

<sup>27</sup> Analisaremos a “crueldade” qualitativa e quantitativa da vingança no sistema de Economia Predatório de Carlos Fausto. O antropólogo tem parecer oposto ao de Clausewitz sobre a destruição e crueldade das guerras tupinambá (Fausto, 2014).

sentimento predominante de animosidade. Entre os selvagens prevalecem as intenções inspiradas pela sensibilidade; entre os povos civilizados prevalecem as que são ditadas pela inteligência.

A esse respeito, redundam Clausewitz e os seus seguidores na adoção da abordagem *patológica da vingança*, sentimento subjaz às intenções ditadas pela inteligência. Melhor dito, a vingança, o ódio e a animosidade são manifestações das paixões, estas são tangidas pela irracionalidade e pela inspiração sensível típicas dos selvagens. Já os civilizados são guiados pela reta razão e racionalidade. Ora, quando Clausewitz compara a guerra primitiva à civilizada, não o faz com o fito de tentar compreender a racionalidade que aquela apresenta, *etológica* e *eidológica*, porém o faz com o mesmo objetivo do *abbé* de Saint-Pierre, qual seja, o de colocar em evidência certos aspectos irracionais da guerra estatal e civilizada que não são apreendidos, sem esforço, pelo seu empreendimento filosófico-teórico. Por exemplo:

[...] Numa palavra: mesmo as nações mais civilizadas podem ser arrebatadas por um ódio feroz.

Por aqui se vê quanto estaríamos longe da verdade se reduzíssemos a guerra entre povos civilizados a um ato puramente racional dos governos, que nos pareceria cada vez mais isento de toda e qualquer paixão, de tal modo que, afinal das contas o peso físico das forças armadas já nem seria necessário e que bastariam relações teóricas entre elas – uma espécie de álgebra da ação (Clausewitz, 2003, p. 9).

Apesar de os clausewitzianos alegarem que seu sistema filosófico não fecha a porta para a possibilidade de vinculação entre a vingança e a guerra, recorrem por vezes ao preconceito iluminista de tendência hobbesiana. Intentam uma explicação psicopatológica para um sentimento e a sua manifestação social como algo irracional ou passional, ainda que tais paixões possam acometer até “as nações mais civilizadas” (Clausewitz, 2003, p. 9). Em suma, não é suficiente considerar uma abordagem triádico-clausewitziana de que “a motivação política dos atores envolvidos” (indivíduos e coletividades) engloba a “razão”, a “inteligência” e a “paixão”, podendo “incluir aspectos ideológicos, econômicos, culturais, religiosos e mesmo sexuais” (Mei, 2013, p. 72). Não se trata de alargar o conceito do político, mas reconhecer os casos nos quais o postulado de guerra, como continuação da política, não seja válido; de outra parte, abandonar a atribuição de causas patológicas irracionais para a vingança.

O que mais nos chama a atenção sobre esse tema das *intenções hostis* na obra de Clausewitz é o fato de que sua formulação é feita logo nas primeiras páginas de *Da Guerra* e, no parágrafo abaixo ao texto supracitado, o autor alega, de maneira desconcertante, que “a teoria estava encaminhando-se por essa via quando os acontecimentos das últimas guerras lhe imprimiram uma nova direção” (Clausewitz, 2003, p. 9). Não sabemos qual seria a direção

original planejada pelo prussiano, direção que poderia ter iluminado mais os pontos das paixões de vingança e ódio nas guerras, mas, de qualquer maneira, reteve a passagem do texto original e tentou ajustá-la ao restante do seu sistema de pensamento.

À parte dos pontos de distanciamento entre Florestan e Clausewitz, encontram-se outros de diálogo entre o sociólogo e o militar. No geral, pode-se dizer que as suas discordâncias estão circunscritas à esfera da política. É que o sociólogo reconheceu, junto com a escola militarista prussiana, que “três leis” gerais poderiam se aplicar à caracterização da guerra, ainda que apenas nas esferas do *estratégico* e do *tático* (Fernandes, 2006, p. 116 e 124), visto que a função da guerra varia culturalmente, a saber:

a) No plano tático é aceito que o objetivo da guerra é impor a vontade ao inimigo. No caso tupinambá, garantir o sucesso da expedição de captura dos cativos e o seu regresso ao grupo local. Acontece que a situação tática não derivava de elementos políticos; o mais apropriado seria analisar pelo prisma de uma espécie de dominação mágico-religiosa. Mas que, por ser esta imanente e socialmente compartilhada pelo outro, se vê debilitada a ênfase nos aspectos de projeção de poder político vinculatorio por meio da guerra e da religião, restringindo-se a assertiva da imposição da vontade aos planos *estratégico* e *tático* dos grupos em combate;

b) Toda a configuração das batalhas e combates pode ser caracterizada quanto às *forças defensivas* e *ofensivas* na guerra;

c) Influem sobre a condução da guerra as qualidades físicas, intelectuais e morais dos homens (Fernandes, 2006, p. 463).

Sobre a estratégia de guerra tupinambá, caso seja possível empregar esse termo, três elementos se impunham e influenciavam mutuamente: “a distância a ser percorrida, a duração da expedição e a composição do bando guerreiro”. Sendo esses três os “problemas” estratégicos com os quais os líderes guerreiros tribais deveriam lidar (Fernandes, 2006, p. 116). No tocante à tática, “os bandos guerreiros estavam organizados para os combates de curta duração: para o ataque de surpresa e a exploração dos seus efeitos na captura de adversários” (Fernandes, 2006, p. 124).

Vê-se, nessas esferas, a proximidade de Fernandes em caracterizar as ações estratégicas e táticas de maneira próxima a Clausewitz, conforme admitido pelo próprio sociólogo. Especialmente o tema da surpresa na guerra, bastante importante para a tática tupinambá, é analisado pelo prussiano em capítulo dedicado e que foi aproveitado por Fernandes (Clausewitz, 2006, cap. IX, p. 209). Sobre os aspectos morais da guerra, Fernandes não nega que haja espaço para as paixões e comportamentos irracionais, mas a abordagem

patológica não pode esgotar de antemão as tentativas de explicação positiva e científica do fenômeno da guerra de vingança.

Ao reconhecer, junto com Clausewitz, que certas leis gerais, ou proposições, parecem manifestar-se em todas as guerras, isso não significa que o sociólogo endosse todos os prognósticos *estratégicos* e *táticos* clausewitzianos. Por exemplo, a importância do elemento surpresa e as operações militares de atacar, capturar cativos e recuar rapidamente, analisadas por Clausewitz, mas praticadas pelos Tupinambá, poderiam ser complementadas e atualizadas, a nosso ver, pelo referencial das *táticas de guerrilha* e da *Estratégia Indireta* (Hard, 1982; Beaufre, 1998; Saint-Pierre, 2000), trazendo conceitos talvez mais úteis do que as noções clausewitzianas de *batalha decisiva*, *concentração das forças* e *diversão* para a análise deste caso. Por isso, cremos que é possível o diálogo entre a sociologia funcionalista de Florestan e o sistema teórico-filosófico de Clausewitz, desde que atentando para sua incompatibilidade na esfera do político, e sua convergência, ponderada e ajustada, na análise das esferas da estratégia e da tática nas guerras.

### 3.5 Considerações parciais

Diversos elementos da pesquisa de Fernandes convidam a reflexões maiores do que seu escopo de pesquisa original sobre os Tupinambá. O próprio autor reconhece e nos convida a isso nas notas finais de seu livro, sob o título de “Contribuição geral à Teoria Sociológica da Guerra” (Fernandes, 2006, p. 435). Conforme cremos, seus estudos trazem significativas contribuições também para o campo de pesquisa das Relações Internacionais, completando lacunas e interrogantes do debate suscitado pelas “novas guerras”.

A interpretação fernandiana evidencia que, em certos contextos socioculturais, a lógica de que a guerra seja um instrumento de imposição de vontade política para a consecução da *paz*, por intermédio do desarmamento do inimigo, seja inviável, pois, nesse caso, a *paz*, enquanto ausência de conflito gerado pela capitulação adversária, romperia a *reciprocidade agonística* entre as sociedades iguais, ainda que hostis (Fernandes, 2006, p. 418).

Destacar a guerra como uma forma de relação agonística e que possui efeitos socializadores é um ponto delicado de análise, pois a *função socializadora* da guerra intervém, de fato, no “processo social indicado, mas o faz por recorrência, não como um fator condicionante (ou causal) imediato”, por exemplo, inibindo os *blood feuds* e *vendetas* dentro das parentelas (Fernandes, 2006, p. 282). A realização da guerra pressupõe uma socialização

anterior a ela, pois os seus efeitos socializadores, operados *etológica e eidologicamente* pela vingança canibal, antes galvanizavam e ampliavam a solidariedade mínima necessária para a guerra do que a geravam (Fernandes, 2006, p. 426). Essa é mais uma crítica direta de Fernandes ao “viés de diversos cronistas e defendido teoricamente por diversos autores”, segundo o qual a “união social interna está em relação direta com os perigos oferecidos por um meio humano externo hostil. Se isso fosse verdadeiro com referência à sociedade tupinambá, é presumível que não ocorressem fragmentações internas” (Fernandes, 2006, p. 282)<sup>28</sup>.

Disso se evidencia que não era a “guerra em si e por si que unificava as parentelas”. As incursões e excursões dos bandos guerreiros eram realizadas “*pelos grupos das parentelas já solidárias entre si, a coesão tribal era um requisito para a guerra, em vez de ser um de seus efeitos*” (Fernandes, 2006, p. 282, itálico nosso). Logo, os efeitos integrativos da guerra podem ser interpretados como, primariamente, oriundos da própria dinâmica da sociedade tribal, algo bem distante de alegar que aqueles nativos viveriam em estado de natureza hobbesiano de guerra de todos contra todos (Fernandes, 2006, p. 426).

A dinâmica se desdobrava da guerra para os rituais de aprisionamento do cativo e de sua integração à comunidade dos captores. Acontece que esses ritos não implicavam o fim do *estado de guerra*, mas a sua continuação sob forma distinta, porque era como o “inimigo escravo realizaria o seu destino de vítima e o fazia, dentro de suas possibilidades, de modo agonístico, vivendo o sacrifício como uma situação de luta armada”, compartilhando o *ethos* do agressor e transformando-o no seu instrumento executor para a sua própria morte nobilitária (Fernandes, 2006, p. 317).

A importância sociológica desse resultado para Fernandes advém da “congruência da referida noção de *estado de guerra*, que se incorporava à consciência social dos aborígenes, com o conceito de guerra adotado neste trabalho e com as implicações teóricas do mesmo” (Fernandes, 2006, p. 317-318). Em suma, “a guerra tinha por função, nessa sociedade, preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social” (Fernandes, 2006, p. 422). Veja-se que as condições e fatores estruturais da vida social tupinambá, como a política e a economia, seriam insuficientes para gerar a convivência e solidariedade social necessárias para a guerra, estas seriam fornecidas adicionalmente pelos valores mágico-religiosos e *galvanizadas pela vingança* (Fernandes, 2006, p. 433). Outra questão importante,

---

<sup>28</sup> Outra vez, os argumentos se antepõem em certa medida ao conceito do político de Carl Schmitt, ainda que com ele não dialogando ou citando abertamente, visto que o jurista alemão não consta nas referências de Fernandes.



para a qual acreditava serem necessárias mais análises sociológicas, refere-se à integração e funcionamento da guerra em sociedades nas quais os guerreiros não constituem uma associação separada e especial e cujas funções militares são indiferenciadas, ou naquelas onde a separação entre a comunidade dos guerreiros e as diferenciações das funções militares assumissem feições peculiares e tênues (Fernandes, 2006, p. 464), remetendo-nos, novamente, às vinculações entre a morfologia política e a ocorrência de guerras de vingança nas sociedades primitivas, históricas ou contemporâneas. Com efeito, tal abordagem serve de ponte para o tema Estados falidos e as novas guerras, pois esta última enfatiza os aspectos de organização política e a reivindicação de monopólio do uso da força física num território, por atores estatais perante grupos não estatais, temas capitais das análises de van Creveld (1991, 2004), John Keegan (2006) e Herfried Munkler (2004).

A formulação mais simples seria a de que a falência do Estado, num contexto de novas guerras, suscitaria um refluxo dos ciclos de vingança e de guerras entre sociedades que desconheçam ou questionem a legitimidade do Estado em distribuir justiça e reter o monopólio do uso legítimo da violência física na totalidade territorial. Essa visão apriorística parece por demais ambiciosa, pois, elaborada dessa maneira, se apresenta tangida por um *etnocentrismo* ou crença de que o Estado seja um *antídoto político morfológico* para a guerra de vingança, premissa que, por enquanto, receamos endossar. Entrementes, destacamos que diversos aspectos abordados pelo funcionalismo fernandiano foram percebidos também por etnólogos de outras correntes metodológicas, embasados em diferentes etnografias, e que almejavam encontrar as suas próprias respostas para o problema da morfogênese e morfologia política e a guerra de vingança. Podemos citar duas correntes emblemáticas: a dos estudos evolucionistas de Keith Otterbein, relacionando a vingança e a ocorrência de organização de *grupos fraternais de interesse*, os *fratelli*, baseando parte de seus estudos na polêmica etnografia dos Yanomami de Napoleon Chagnon, esta, também usada por John Keegan em sua obra ”; e a abordagem de antropologia política das sociedades *contra o Estado*, segundo a tradição de Pierre e Hélène Clastres, pela linha da resistência do *Múltiplo* ao *Um*, enfatizando a cosmopolítica Tupi-Guarani.

Sobre a abordagem funcionalista e a interpretação etológica e eidológica da vingança tupinambá, há opiniões heterogêneas. Apesar do inegável fôlego e qualidade da argumentação do autor em suas pesquisas, sendo considerado por Carlos Fausto, ainda hoje, como melhor estudo comparativo e sistemático do material dos cronistas, o sociólogo teria deslindado para uma visão do fenômeno que não corresponderia com acuidade à interligação entre a guerra, a vingança, o canibalismo e a religião tupi-guarani. Conforme abordaremos, os estudos de

tupinologia do perspectivismo ameríndio, de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, que receberam contribuições de Pierre e, sobretudo, de Helene Clastres e Lévi-Strauss sobre a cosmologia ameríndia, expuseram posteriormente pontos sensíveis da análise fernandiana.

Apesar de utilizados de maneira meticulosa e ponderada, aos instrumentos de análise funcionalista Fernandes somou, de outra parte, uma audácia confessa na interpretação dos cronistas sobre os ritos de execução e o discurso entre o matador e a vítima. Essa audácia levou-o quiçá a identificar uma religião de culto aos espíritos dos antepassados, responsáveis pelo imperativo da vingança, de consistência etnográfica discutível. Justamente, este é o ponto nevrálgico daquela cosmologia, sua relação com os mortos, pelo que se pudesse ser observada mais de perto por Fernandes, identificaria ali o baixo rendimento e quase nulidade da ancestralidade e seus cultos na religião dos tupi-guarani.

Seu apego ao método funcionalista poderia tê-lo levado a importar a explicação da religião de ancestralidade, mais difundida na África ou Polinésia, para a guerra de vingança tupi-guarani. Conforme defenderam Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, revisitando os Arawetés contemporâneos, os fenômenos da guerra, da vingança e do canibalismo não são plenamente captados na cultura tupi-guarani pela remissão ao culto dos antepassados e pelas abordagens *etológica* e *eidológica*, antes seria o caso de analisá-los de maneira *ontológica*.

Apesar dessas críticas, a obra de Fernandes é monumental e merece destaque entre os estudos de Sociologia da Guerra e oferece contribuições para as Relações Internacionais. Ainda que as formulações de Fernandes apresentem as limitações que brevemente apontamos e, por isso, não permitam responder de maneira mais atualizada as interrogantes que suscitamos até aqui, acreditamos que elas permitem esboçar uma hipótese de caracterização sobre as vinculações entre a vingança e a guerra: **os ideais coletivos de vingança, condensados num sistema ideológico-cultural centrípeto, galvanizam a lealdade dos indivíduos socializados, assimilados ou aculturados para a guerra, justificando o sacrifício do inimigo, e cujo efeito “diplomático” é inibidor para as partes encontrarem métodos de resolução pacífica de suas controvérsias, incidindo nas possibilidades de controle/escalada da violência e/ou na conformação de “ciclos de vingança” longevos.** Vejamos se essa hipótese permitirá a resposta às demais interrogantes.

#### 4 VENDETTAS, *FEUDS* E GUERRAS DE VINGANÇA

No final do capítulo precedente, vimos que a vingança para os Tupinambá não se restringia à guerra contra inimigos externos; poderia estar presente nas relações intrassocietárias e gerar os *blood feuds*, feudos de sangue, ou vendetas. Com efeito, é frequente, nas etnografias e etnologias de pesquisadores anglo-saxônicos, distinguir os *feuds* das guerras. A seguir, abordaremos alguns aspectos comuns e diferenças entre os *feuds* e as guerras. *Grosso modo*, os feudos de sangue seriam conflitos violentos motivados por vingança de homicídio e ocorrem dentro de uma mesma parentela ou entre os integrantes de um mesmo grupo local. Em paralelo, as guerras seriam os conflitos violentos entre parentelas ou tribos diferentes. Melhor dizendo, os *feuds* seriam conflitos *intrassocietários* e as guerras, conflitos *intersocietários*.

O problema que surge está em estabelecer “critérios” para a distinção entre o *feud*, a guerra e a guerra de vingança.

Na matriz etimológica anglo-saxônica da palavra *feud*, utilizada por antropólogos para nomear o fenômeno os ciclos de violência por homicídios, os desejos de vingança são a causa saliente da violência. Seguindo o dicionário *New Oxford* para o verbete:

feud |fyo̯o̯d|  
noun  
a state of prolonged mutual hostility, typically between two families or communities, characterized by violent assaults in revenge for previous injuries: *the long-standing feud between two noble families*.

Os exemplos empregados pelo referido dicionário ressaltam cinco aspectos gerais associados aos *blood feuds*:

- (a) A hostilidade e inimizade recíproca;
- (b) A dilatada duração do conflito entre as partes, *long-standing* – ou diuturno conflito;
- (c) Menção aos laços sanguíneos/parentesco e a caracterização comunitária dos atores envolvidos;
- (d) A causa/motivação da violência é o *desejo de vingança*;
- (e) As injúrias são temporalizadas como pretéritas.

Adicionalmente, o *Thesaurus New Oxford* elenca como possíveis sinônimos para *feud* os seguintes termos/empregos:

feud

noun

*tribal feuds*: vendetta, conflict; rivalry, hostility, enmity, strife, discord; quarrel, argument, falling out.

feud

verb

*he feuded with his teammates*: quarrel, fight, argue, bicker, squabble, fall out, dispute, clash, differ, be at odds; informal scrap.

A abordagem lexical leiga enfatiza a vingança, a inimizade e um certo caráter privado da parte de quem realiza o *feud* – como no emprego verbal em “*he feuded with his teammates*”. Tomando tais sinais para a distinção do problema, poder-se-ia distinguir a trilha percorrida pelas *guerras* enquanto violência *intersocietária*, capturada pela esfera analítica da Antropologia e das Relações Internacionais; e a outra trilha dos *feud* ou *blood feuds* [*feudos* de sangue ou *vendeta de sangue* em tradução livre], formas de violência privada que não alcançariam as esferas de consciência analítica das Relações Internacionais, pois seriam conflitos *intrassocietários*.

Aceitemos provisoriamente que a guerra e o *feud* percorram caminhos paralelos, porém sigamos mais de perto os *feuds* em vez de descartá-los de antemão, buscando resposta para a seguinte indagação: quais são as diferenças e semelhanças possíveis entre os dois fenômenos, guerra de vingança e *blood feud* ou vendeta?

Uma consulta ao dicionário Antropológico de Thomas Barfield sobre o conceito de vingança parece corroborar as linhas gerais de caracterização do *feud*, empregadas pelo dicionário leigo *New Oxford*. Em Barfield o verbete *vingança* versa sobre os *blood feuds*, os quais são formas de conflitos violentos e homicidas, culturalmente variados, mas bastante difundidos entre sociedades de organização tribal ou de bandos. Destaca-se, por oportuno, que, enquanto espécie de conflito de caráter sumamente privado, a frequência e intensidade dos *feuds* nas sociedades são afetadas pela ausência de poder estatal que impeça a represália letal por um homicídio sofrido. Outro elemento é sua distinção em relação aos duelos. Estes teriam indivíduos como partes envolvidas, enquanto nos *feuds* seriam os grupos, pessoas coletivas da vida *intrassocietária*, envolvidos numa vingança de sangue.

Diferentemente das guerras, as *vendetas* não teriam por objetivo a obtenção de recursos ou realização de batalhas e campanhas em larga escala. Submetida às regras culturais e rituais, a vingança desejada e as mortes ocorridas estão associadas à restituição e redenção da *honra*. As formas de controle ritual dos duelos e da cobrança de sangue garantem que ocorram poucos homicídios de cada vez. Os resultados e possibilidades de desfecho dos

conflitos geralmente são desiguais entre os grupos, nem sempre os *scores* de *baixas* são distribuídos em quantia uniforme entre os beligerantes.

Os *feuds* também servem para manifestar o poder e belicosidade do grupo e visa inibir novas agressões inimigas. Destaca-se como elemento central para um possível estancamento da escalada da violência e da prolongada duração da vingança o recurso à indenização material por homicídio, culminando na fórmula última de “dinheiro por sangue”. Nos casos em que tal instituição exista, a compensação material preferencial seria do grupo mais forte ou que causou mais mortes oferecendo compensação ao grupo mais fraco (Barfield, 2008, verbete *venganza*, p. 665).

Se mencionarmos aqui o caso Yanomami na interpretação de Keegan, buscando uma ponte com os argumentos de Barfield, os duelos que praticavam deveriam controlar progressivamente as insatisfações e hostilidades para inibir uma vingança de sangue em escalas maiores. Contudo, muitas vezes os duelos “contaminavam” as aldeias e várias pessoas neles tomavam parte, colocando-se a favor ou contra os duelistas iniciais, ou seja, o duelo interpessoal poderia reverberar para uma forma de “duelo coletivo” e não ficaria adstrito à proposição inicial que distinguiria o *duelo* do *feud* pelo fato de o primeiro ser de caráter *privado* e *interpessoal*, enquanto o segundo seria *intergrupar*, já que as práticas Yanomami parecem apontar para sentido alternativo.

As linhas gerais ressaltadas por Barfield colocam uma bifurcação nas interpretações sobre a vendeta e os *blood feuds*. Na primeira linha, seriam uma espécie de conflito *intrassocietário* com potencial latente para escalar para uma guerra civil. Na segunda linha, os *blood feuds* são fórmulas de controle ritual – muitas vezes acoplados em mecanismos de duelo – para os conflitos violentos e homicidas. Essa segunda abordagem é emblemática e inspirou a Antropologia Política africanista de Evans-Pritchard e Meyer Fortes em *Sistemas Políticos Africanos*. É que nessa obra, marco da disciplina, os etnólogos argumentaram que os *blood feuds* não podem ser considerados como formas de violência primitiva e endêmica do estado de natureza hobbesiano, tampouco são idênticos às guerras, mas complexos conflitos causados por desejo de vingar homicídios que se manifestam a meio caminho entre a lei e a guerra.

#### **4.1 Homicídio, vingança e o chefe da pele de leopardo**

Para Evans-Pritchard e Meyer Fortes as vendetas de sangue são importantíssimas ao se considerar a estrutura política de sociedades simples ou “primitivas”, sobretudo as da África.

É difícil delimitar um critério de distinção universal entre *guerra* e *vendeta* válida para diferentes sociedades. Aparentemente, onde exista como instituição, *a vendeta é uma regulação retaliatória por homicídio*. Ela ocorre quando um homem é morto e os “seus parentes, ou membros do seu clã ou grupo, estão ungidos, ou em algumas sociedades, obrigados por costume, a tomar a vida do assassino ou de um membro de seu clã ou grupo” para vingar a morte (Evans-Pritchard; Fortes, 1950, p. xiv).

O sentimento público que alicerça as vinganças como “apropriadas e justas” remanesce enquanto as “injúrias infligidas pareçam relativamente equivalentes às sofridas”, uma espécie de observância à proporcionalidade de uma Lei de Talião. Por essa razão, os africanistas entendem que os *feuds* não podem ser considerados como sinônimo de guerras, pois a sua realização é adstrita à “obtenção de satisfação por uma injúria particular e é controlada pelo sentimento *público geral da comunidade* na qual ocorre”. Alertam por outro lado que os *feuds* não podem ser imediatamente classificados como elementos da esfera da lei, ainda que os sentimentos de justiça estejam mobilizados e envolvidos indelevelmente nesses conflitos (Evans-Pritchard; Fortes, 1950, p. xiv-xx).

Alocados *entre* a lei e a guerra, os *feuds* que extravasassem os mecanismos rituais de contenção poderiam “evoluir” para uma guerra civil. Se a guerra civil não encontrasse termo, derivaria para uma guerra intersocietária entre os grupos que surgiram da fissão do grupo original. O caso clássico analisado por Evans-Pritchard foi os *blood feuds* ou *vendetas* dos Nuer do Sudão. Nessa tradição, as vendetas “constituem uma instituição tribal, pois podem ocorrer apenas quando se reconhece que houve uma infração à lei, já que constituem o modo pelo qual se obtém o ressarcimento” por uma morte sofrida (Evans-Pritchard, 2013, p. 162).

Os efeitos das vendetas não advêm apenas de sua realização, pois a mera ameaça de sua ocorrência gera um temor que corresponde, para os Nuer, à “mais importante sanção legal dentro de uma tribo e a principal garantia da vida e da propriedade de um indivíduo”. Somente nos casos em que “uma comunidade de uma tribo tentar vingar um homicídio contra a comunidade de outra tribo, segue-se uma situação de *guerra intertribal*, mais do que uma situação de disputa e não há modo de resolver a questão por arbitramento” (Evans-Pritchard, 2013, p. 162, *itálico nosso*).

No contexto Nuer, as “lutas entre comunidades e as vendetas que delas resultavam são parte das relações políticas que existem entre segmentos de uma organização tribal comum” (Evans-Pritchard, 2013, p. 163). Os africanistas apontam que os homicídios eram frequentes e em parte decorriam dos ideais coletivos de bravura e ressarcimento a que os Nuer são incitados desde a tenra infância. Soando algo semelhante ao *waiteri* yanomami, os guerreiros

Nuer seriam valentes que não admitiriam contestação, apelariam a duelos que deveriam ser aceitos para a resolução das arengas. Os duelos feneciam apenas quando alguma das partes tivesse melhor *status* social advindo de categorias de idade e/ou maior prestígio. Nesses casos, a disputa era desestimulada pela comunidade. De resto, a tendência esperada era a aceitação dos duelos. A possível falha dos duelos para promover a distensão das animosidades abriria azo para a vingança, momento para surgir o *chefe da pele de leopardo* e dirimir o estopim da vendeta entre as partes (Evans-Pritchard, 2013, p. 162).

Examinemos esses chefes, pois “as vendetas são resolvidas através do *chefe da pele de leopardo*, e ele desempenha papel de pouca importância na solução de disputas que não se originam de homicídios” (Evans-Pritchard, 2013, p. 182).

A despeito da importância do tema homicida para a vida comunitária, o *chefe* é destituído de grande autoridade, mesmo nos casos esperados para que atue, ao contrário do que se imaginaria para a posição de um chefe. Em verdade, os chefes estão baseados “nos mesmos fundamentos que dissemos não terem os Nuer lei, podemos dizer que eles tampouco têm governo” (Evans-Pritchard, 2013, p. 182). Nem sequer eram os chefes tratados com alguma deferência fora das ocasiões rituais. Nas mediações por homicídio, o chefe da pele de leopardo tende a proferir ameaças de modo a persuadir as partes a aceitarem a restituição material pelo homicídio sofrido/cometido.

Seriam essas ameaças e vaticínios agourentos que impeliriam uma parte a aceitar o gado, pecúnia, em troca de uma morte, ao mesmo tempo atualizando as prerrogativas de poder e coerção do chefe da pele de leopardo, ainda que apenas nos casos de homicídios? De maneira alguma, pois destituído de autoridade secular, os atos do chefe são manifestações de rituais públicos. O chefe da pele de leopardo não governa os homens e não é capaz de obrigar uma parte a aceitar restituição material por um homicídio, algo que findaria derradeira e prontamente uma vendeta. A intenção ou declaração de ameaças do chefe da pele de leopardo advém de sua origem especial e sagrada compartilhada com a *terra*, mas dela não deriva necessariamente poderes mágicos. Ambas as partes envolvidas na mediação do chefe esperam que tais ameaças de maldições sejam por ele proferidas.

Qual seria a “função” desse discurso de ameaça de um chefe destituído de poder e que não governa os Nuer? A resposta oferecida é a de que os agouros soturnos fornecem uma sorte de via alternativa de “justificativa legítima” para as partes declinarem a condução da vendeta de sangue e aceitarem oferecer/receber restituição material por um homicídio.

O paradoxo político do discurso de ameaça do chefe da pele de leopardo é o vazio de poder dissuasório e coercitivo. Poderia ser apenas um blefe do chefe para tapear as partes?

Parece improvável tal interpretação. Para Evans-Pritchard a sociedade está consciente desse vazio de poder e o aceita numa “espécie de jogo cujas manobras e resultados são combinados de antemão” (Evans-Pritchard, 2013, p. 183-185).

Sob a marca de ameaças e agouros formais e rituais, carentes de poder político e mágico, a inibição da vendeta é propiciada pela intermediação do *chefe* como uma via que permite a evasão da vingança sem que a honra e bravura das partes sejam desabonadas ou maculadas, razão pela qual a posição de chefe da pele de leopardo é *estruturalmente* importante na vida política. Contudo, o chefe da pele de leopardo, diferentemente do *diplomata* e do *soldado* aroniano, de sorte alguma “representa ou simboliza a *unidade* e *exclusividade* dos grupos *políticos*; mas é somente um artifício pelo qual, *através da instituição da disputa*, esses grupos interagem e mantêm sua distância estrutural” (Evans-Pritchard, 2013, p. 180 e 186). Por esse motivo, a “Lei Nuer” interliga as relações políticas, os duelos, as vendetas e o chefe da pele de leopardo.

Os chefes são também os personagens para officiar ritos de purificação para os maculados, como, por exemplo, em casos de incesto, interligando-os ao *sagrado*, mas tampouco essa interligação lhes confere poderes mágico-espirituais para além de promover algumas chuvas em determinados contextos. Conforme o testemunho nativo coletado por Pritchard sobre os chefes: “– ‘Nós os pegamos e lhes demos peles de leopardo, e fizemos deles nossos chefes para que digam as palavras nos sacrifícios por homicídios’. Sua esfera ritual raras vezes estende-se além de uma seção tribal” (Evans-Pritchard, 2013, p. 184).

Quando a vingança homicida ocorre entre as comunidades de tribos diferentes, ainda que os chefes da pele de leopardo e o conselho de anciãos tentem apaziguar os conflitos violentos, a vingança se aproxima mais da guerra intertribal do que do *feud* ou vendeta, pois escapa à possibilidade de arbitragem e mediação desempenhadas pelos personagens e tradições da vida *intra*comunitária, como apontam Evans-Pritchard e Meyer Fortes. Em suma, a vendeta Nuer ocorre dentro do mesmo “grupo” e disso resulta que o conflito por homicídio poderá ser mediado, arbitrado ou apaziguado por fórmulas rituais, duelos ou por personagens políticos, razão pela qual a vendeta ou *blood feud* seria diferente da guerra intersocietária.

#### **4.2 Sistemas de aliança, *feuds* e grupos fraternais de interesse – implicações para o caso dos Yanomami**

Outra linha de distinção entre *feud* e guerras é desenvolvida por Keith Otterbein. A assertiva central é que as vendetas e *blood feuds* são processos diferentes das guerras. Porém,



na contramão de Evans-Pritchard e Meyer Fortes, para quem os *feuds* são mecanismos de controle da violência, para Otterbein eles são mecanismos de contínua geração e propagação temporal-social da violência vingativa (1994, p. 140).

Autor de carreira etnográfica africanista, preocupado em traçar a evolução e transformação da guerra, Otterbein adotou um enquadramento teórico baseado no estruturalismo-funcional de Radcliffe Brown e George Murdock; no funcionalismo na linha de Robert Carneiro; e na abordagem ecológica e ainda a sociobiológica de Chagnon. Deixemos, por ora, a explicação *evolutiva* da guerra conforme elaborada originalmente por Otterbein em *The Evolution of War: a Cross-cultural Study*, pois essa versão carece dos instrumentos para distinção entre guerra e *feud* em relação aos sistemas de aliança, conforme o próprio autor alerta no prefácio da segunda edição do livro (1985, p. xvii-xxii).

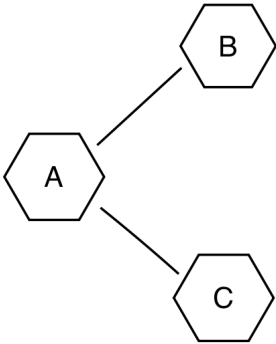
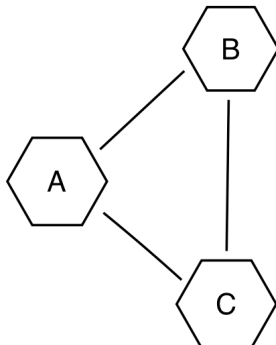
Para distinguir os dois fenômenos, guerra e *feud*, Otterbein propõe em outros estudos um modelo geral apoiado em quatro tópicos: (1) caracterização das relações intrassocietárias e intersocietárias; (2) tipos de relação e problemas entre as sociedades; (3) mudanças de relações ao longo do tempo; e (4) as respostas que uma sociedade confere aos problemas intersocietários alterarão certas relações intrassocietárias. Os dois primeiros tópicos merecem destaque para o estudo da guerra e das relações internacionais:

1. O modelo considera o cenário internacional como um sistema composto por *subsistemas*, entre os quais existem vários tipos de relacionamentos. Os relacionamentos dentro de qualquer *subsistema* dependem em parte dos relacionamentos que um subsistema tenha com os outros *subsistemas*.
  - 1.1 Neste quadro de referência, as sociedades são consideradas como subsistemas.
  - 1.2 Relações intersocietárias correspondem às relações entre os subsistemas.
  - 1.3 Questões internas ou relações intrassocietárias correspondem às relações dentro de um dado subsistema.
2. Ao início certos tipos de relações e problemas existem entre as sociedades.
  - 2.1 As relações podem abranger desde tipos entre povos aparentados, contra quem não se pensa guerrear, até o tipo de inimigos dos tempos imemoriais a quem se tenta aniquilar. Os vários tipos de relação são definidos culturalmente e precisam ser verificados empiricamente. Os diferentes tipos podem ser alocados num *continuum*, cujos pontos de destaque podem ser: povos aparentados, aliados tradicionais, aliados potenciais, neutros, inimigos potenciais, inimigos mortais. [...] (Otterbein, 1994, p. xviii).

Partindo desses pontos, a pesquisa da guerra e *feud* se faz possível desde que se ajustem e se equalizem os subsistemas para o modelo das comunidades políticas – consideradas como uma máxima *unidade territorial e independente*. Portanto, a guerra é definida como “combate armado entre comunidades políticas [subsistemas] e o *feuding* como combate armado entre os *grupos fraternais de interesse* dentro de uma comunidade política

[subsistema]” (Otterbein, 1994, p. xx). Em breve comentaremos sobre os *grupos fraternais de interesse*. Por ora, vejamos as implicações dos sistemas e subsistemas para os modelos das alianças e guerras.

Após realizar estudos quantitativos e comparativos dentre 862 sociedades presentes no *Ethnographic Atlas*, de George Murdock, Otterbein e seu colega, Alan LaFlamme, agruparam 736 pares de sociedades vizinhas e depuraram dois mecanismos elementares de alianças e guerras intersocietárias praticadas por essas sociedades. Conforme diagnosticaram os pesquisadores, criados muitas vezes para conter as guerras e por motivos defensivos, os mecanismos de aliança podem, eles mesmos, gerar e reproduzir guerras. Os dois modelos elementares de sistemas de aliança depurados nessas pesquisas são ilustrados por Otterbein do seguinte modo: (1) sistema de alianças dos Yanomami, como um *sistema de alianças desequilibrado*; e (2) sistema de aliança dos Dani da África, como *sistema de alianças equilibrado*. De maneira mais específica, ambos os modelos são caracterizados, respectivamente, como no quadro que reproduzimos do autor:

Tipos de sistemas de alianças	Esquema de alianças triádicas	Descrição
Desequilibrada “Yanomami”		<p>A comunidade política (A) está aliada com as comunidades políticas (B) e (C), as quais estão em guerra uma com a outra. O conflito é gerado quando a comunidade política (B) tenciona fazer a comunidade política (A) quebrar sua aliança com a comunidade política (C) fazendo um ataque de surpresa; a comunidade política (C) possivelmente adotará a mesma estratégia em relação a (B). Os sistemas de aliança deste tipo, como ilustrado pelos Yanomamö, são compostos por diferentes conjuntos de relações triádicas, nas quais cada comunidade política usualmente é integrante de diversos conjuntos de relações triádicas.</p>
Equilibrada “Dani”		<p>Um sistema de relacionamentos existente entre cada par de membros da tríade (tal “tríade” equilibrada poderá ter mais de três membros). As próprias alianças estão em guerra umas com as outras. Portanto, existe um equilíbrio entre as alianças. Mas é apenas um equilíbrio temporário. Nos sistemas de aliança equilibrados, em que pese as comunidades políticas ingressarem nessas alianças por propósitos defensivos, a afiliação em determinada aliança não reduz necessariamente a necessidade de forças militares. Neste “mundo” de alianças, cada membro maior de uma aliança poderá acreditar que deverá ser o mais forte da aliança opositora e preferencialmente mais forte que a totalidade da aliança oposta. Ainda, se não é o membro mais forte de sua própria aliança, é tentado a sê-lo. Se uma aliança se torna militarmente mais poderosa que a outra, possivelmente derrotará a mais fraca. A aliança vencedora poderá se partir, com a comunidade política mais poderosa da antiga aliança formando alianças com os remanescentes da aliança derrotada. As guerras europeias do século XX teriam tomado essa forma. Se três ou mais alianças compõem um sistema, como no caso dos Dani, as alianças mais fortes poderão</p>

		se juntar para destruir a mais fraca, ao contrário do que a teoria de jogos preveria. Os Dani ainda ilustrariam um segundo tipo de situação que poderá terminar na destruição de uma aliança. Uma comunidade política em uma aliança, secretamente se junta com as comunidades políticas de outra aliança e ajuda esta aliança a derrotar seus próprios ex-companheiros. A rivalidade interna das alianças possivelmente conduzirá a essa situação (Otterbein, 1994, p. xxi).
--	--	---

Figura 1: Sistemas de Alianças. Fonte: Otterbein, 1994, p. xxi.

Somados aos sistemas de alianças e à maneira pela qual se reproduzem as guerras nos sistemas (1) e (2), os *feuds* são outra modalidade de combate armado que pode se reproduzir socialmente. Três aspectos principais são elencados por Otterbein para avaliar a ocorrência dos *feuds* e das guerras internas: (1) a estrutura social; (2) a organização política; e (3) as relações intersocietárias.

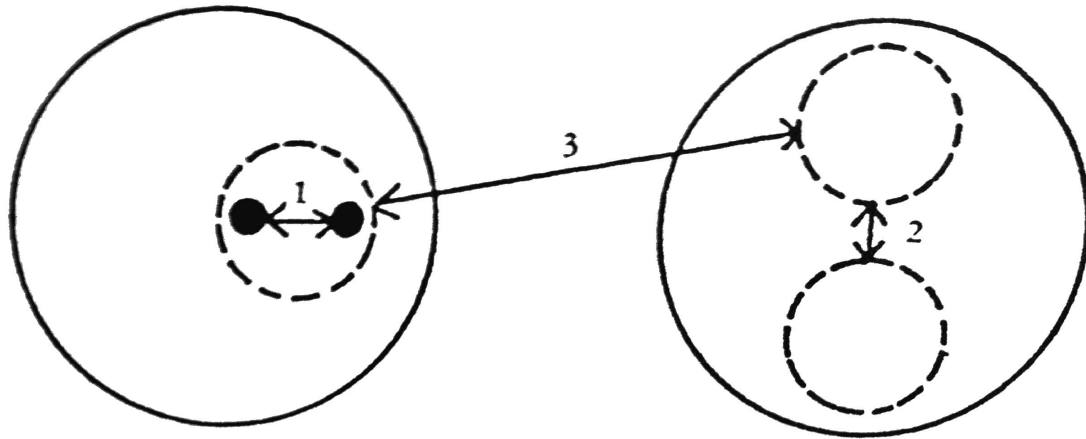
Em relação ao primeiro aspecto, a ocorrência de *grupos fraternais de interesse* parece ter incidência sobre os *feuds*. Os grupos fraternais de interesse, *fratelli*, constituem “homens aparentados vivendo em grupos locais que podem recorrer a medidas agressivas quando os seus interesses ou seus membros estejam ameaçados” (Otterbein, 1994, p. 97). Geralmente são os *fratelli* que conduzem os assaltos de vingança por homicídios contra os membros de seu próprio grupo local gerando *feuds* internos ou, ao arengar com os vizinhos, gerando guerras internas (Otterbein, 2009, p. 44).

Sobre a organização política, os sistemas políticos centralizados e altamente desenvolvidos, diferentemente dos sistemas políticos descentralizados, contam com “oficiais com poder e autoridade para intervir e solucionar os casos de homicídio, podendo impedir os *grupos fraternais de interesse* de levarem a cabo ataques desautorizados” pelos oficiais e autoridades (Otterbein, 1994, p. 98).

Em terceiro lugar, sobre as relações intersocietárias, a ocorrência de guerras externas, entendidas como guerras travadas entre comunidades políticas que não sejam integrantes de uma mesma unidade cultural, podem inibir a ocorrência de *blood feuds*. Portanto, diferentemente da *warfare*, que é o combate armado entre comunidades políticas, o *feuding* é caracterizado como “o tipo de combate armado ocorrendo dentro de uma comunidade política na qual, se um homicídio ocorrer, os parentes do falecido tomarão vingança pela morte do ofensor ou qualquer membro do seu grupo de parentesco” (Otterbein, 1994, p. 100).

O fenômeno do *feud* seria acompanhado de cinco características gerais: (1) o *feud* ocorre dentro de uma comunidade política; (2) grupos de parentesco estão envolvidos, os *grupos fraternais de interesse* são exemplos recorrentes e impactantes, mas não exclusivos; pode ocorrer *feud* mesmo na sua ausência; (3) homicídios são cometidos; (4) ocorrem três ou

mais assassinatos alternados ou atos de violência; e (5) *as matanças ocorrem como vinganças contra injustiças*. Para ilustrar as possibilidades de conflitos armados entre as diferenças entre as modalidades de *feuds* e *guerras*, Otterbein oferece a seguinte figura:



Legenda

Círculos:

- Esferas sólidas em preto representam *grupos fraternais de interesse*
- ❖ Círculos pontilhados representam as comunidades políticas
- Círculos de linha sólida representam as unidades culturais

Flechas de ponta dupla [relações]

1. *Feuding*
2. *Guerra interna*
3. *Guerra externa*

Fonte: Otterbein, 1994, p. 101.

Para entender a ocorrência do *feuding* ilustrado acima pela flecha dupla (1), voltemos aos *grupos fraternais de interesse* e sua importância para essa teoria. Os *fratelli* seriam os personagens sociológicos principais, ainda que não exclusivos, que realizam o *feud* em diferentes sociedades (Otterbein, 2009, p. 44). Porém, quais seriam as características sociológicas discerníveis desses grupos? Além dos já referidos laços de parentesco, eles surgiriam em comunidades políticas *patrilocais*, *patrilineares* e como guerreiros poligínicos – categoria esta aplicada pelo autor aos Yanomami (Otterbein, 1994, p. 100; 2009, p. 51). Essas formas de organização por irmandades de sangue constituiriam espécies de *unidades militares elementares*, dispostas a distribuir a violência para garantir e adquirir prerrogativas político-sociais e vingar as injustiças. O terreno mais fértil para a sua proliferação seriam os sistemas políticos descentralizados recorrentes nas sociedades “primitivas”, motivo pelo qual estas

experimentariam maior frequência e intensidade de *blood feuds* em comparação com as sociedades com sistemas políticos centralizados.

Otterbein defende que a propagação dos *feuds* nas comunidades políticas descentralizadas ou centralizadas parece não ser afetada por seu envolvimento concomitante em guerras externas e/ou internas contra outras comunidades. Ao que parece, mesmo nas comunidades com sistemas políticos centralizados, os oficiais somente detêm poder e autoridade para impedir os *feuds* nos casos em que a comunidade se veja ameaçada por uma guerra externa. O motivo para tal seria que os oficiais tenderiam a não testar os limites do seu poder fora de circunstâncias que demandam tal teste. A guerra externa seria uma possibilidade para o exercício da autoridade interna (Otterbein, 1994, p. 110). Destarte, nos sistemas políticos descentralizados nos quais inexistem oficiais, porém há guerras, a relação é de que “a guerra e o *feuding* andam de mãos dadas, enquanto nos sistemas políticos centralizados a presença de guerra contínua tende a impedir a existência de *feuding*”, porque os oficiais com autoridade política podem intervir para impedir o ciclo de vinganças “somente enquanto a sociedade estiver engajada em guerra” (Otterbein, 1994, p. 111). Portanto, não é a frequência de guerra em si que inibe as *vendetas* promovidas pelos *fratelli*, mas a conjunção de guerras externas frequentes e sistemas políticos com oficiais é que exerce efeito inibidor sobre os *feuds*. Em outra figura, Otterbein ilustra o paradigma dos resultados de sua pesquisa:

<b>Tipos de comunidades políticas</b>	<b>Poder dos oficiais</b>	<b>Combate armado dentro da comunidade política</b>	<b>Combate armado com comunidades políticas culturalmente similares [guerra interna]</b>
<i>Sistemas políticos descentralizados</i>	Limitado sob todas as circunstâncias	Se os grupos fraternais de interesse estão presentes, o <i>feuding</i> ocorre sob todas as circunstâncias	Se grupos fraternais de interesse estão presentes, guerra interna ocorre sob todas as circunstâncias

<i>Sistemas políticos centralizados</i>	Limitado sob algumas circunstâncias, mas não limitado em circunstâncias demandantes como a guerra	<i>Feuding</i> ocorre se a guerra inexistente e se os grupos fraternais de interesse estão presentes; <i>feuding</i> não ocorre se a guerra é frequente, mesmo se os grupos fraternais de interesse estejam presentes	Guerra interna ocorre sob todas as circunstâncias; pelo que a maioria dos sistemas políticos engajam em guerras internas, grupos fraternais de interesse não precisam estar presentes para haver guerra interna.
---	---	---	--

Figura 2: Paradigma dos Resultados. Fonte: Otterbein, 1994, p. 114.

A interpretação central emanada desta análise é, portanto, que a presença de *grupos fraternais de interesse* mesmo durante períodos de guerra poderá desencadear ciclos de vinganças homicidas, sobretudo em sistemas políticos descentralizados e sem oficiais com poder. Essa derradeira explicação causal da ocorrência de *feud* remete, ainda que indiretamente, às fórmulas weber-aronianas de controle e monopólio do uso legítimo da violência física em um determinado território por oficiais do tipo estatal. Talvez por essa razão Otterbein alegou que o *feud* antes de ser mecanismo de controle da violência é uma atividade de exercício e expansão da violência dos grupos militares elementares organizados como *grupos fraternais de interesse*.

O pendor de Otterbein o levará a criticar diversos argumentos apresentados nos estudos de Christopher Boehm sobre os *blood feuds* montenegrinos, povos proeminentes há séculos na literatura da *vendeta* e fonte ainda contemporânea de homicídios por vinganças.

Seguindo uma tipologia não universal, mas difundida, os montenegrinos conheceriam quatro tipos de combates armados: duelos, *raids*, *feuds* e guerra.

O *feuding* montenegrino é definido por Boehm como matança “deliberadamente limitada e calculada por vingança de homicídio prévio, que acontece entre dois grupos na base de regras específicas de matança, pacificação, e compensação” (Boehm apud Otterbein, 1994, p. 141). Os elementos-chave implicados nas vinganças seriam: (1) o homicídio retaliatório é um ato de direito; e (2) alguns meios são oferecidos para encerrar o conflito, usualmente envolvendo intervenção de terceiros, tréguas e compensação material.

Otterbein depurará outras dez características singulares mobilizadas por Boehm para esses *blood feuds*: (a) regras; (b) manutenção do saldo; (c) virada de turno; (d) necessidade de honra; (e) noções de dominação; (f) noção de retaliação controlada; (g) laços sociais entrelaçados que retardam o *feud*; (h) meios para evitar a guerra; (i) dificuldade da resolução; e (j) impossibilidade de isolamento quando a densidade populacional é alta. Desses aspectos,

Otterbein e sua esposa Charlotte apontaram, em conformidade com Boehm, que a possibilidade de haver compensação material por homicídio abre a possibilidade para que a vingança termine mesmo na ausência de Estado, oficiais ou de guerras intertribais/societárias (Otterbein, 1994, p. 140).

A cisão principal entre Otterbein e Boehm acontece porque o primeiro discordou de que o *feud* é o mecanismo submetido a regras que, embora violento, tende a inibir que uma guerra intratribal ecloda mesmo entre diferentes tribos em guerra. Apesar de reconhecer que tal opinião é uma inferência, Boehm buscou aporte no testemunho registrado de nativos de ambos os grupos envolvidos num *feuding*. Alegariam as partes que são as suas próprias regras de condução da vingança e da violência que impedem a eclosão intratribal da guerra. Esse parecer é descartado por Otterbein, uma vez que acredita serem os *grupos fraternais de interesse* os promotores principais dos *feuds* e das *guerras internas*, reprodutores e distribuidores de violência em ambas as modalidades de conflitos armados; por isso, não aceita a explicação de Boehm que o *feud* sirva para controle ou que detenha a guerra interna promovida pelos *grupos fraternais de interesse* (Otterbein, 1994, p. 141).

A questão desponta para o campo da Antropologia legal, pois Boehm, seguindo uma abordagem funcionalista, entenderia o *feud* como mecanismo alternativo às leis, o qual garante que certa *ordem social* seja mantida mesmo nos casos em que a ruptura do tecido social tenha sido causada por homicídio. À medida que os sistemas de compensação sejam aceitos e realizados, a *ordem social* é restaurada, e o *feud* é impedido de evoluir para uma guerra intratribal.

Já para Otterbein, o *feud* não é um sistema legal, mas um sistema *quase legal* alocado diante da primeira de duas possibilidades principais propostas como forma de generalização: (1) as sociedades com *grupos fraternais de interesse* têm muitos conflitos, *feudings*, e poucas ou nenhuma lei; enquanto (2) as sociedades sem grupos fraternais de interesse têm poucos conflitos, os *feudings* *inexistem*, e há muitas leis (Otterbein, 2009, p. 25). Ademais, como nem sempre as formas de compensação material estão disponíveis, ou mesmo que disponíveis sejam desejáveis entre as partes em vingança, não há garantias conclusivas de que a possibilidade de compensação material por homicídios acarrete a sua eficácia para inibir as vinganças. Portanto, para Otterbein, os *feuds* não controlam a violência e tampouco garantem a *ordem social*; ao revés, eles são expressões da violência no limiar de destruir a ordem social vigente por intermédio dos *grupos fraternais de interesse*, matando por vingança nos *feuds* ou nas guerras (Otterbein, 1972, p. 89; 2009, p. 26).

Entendidas as diferenças entre os *feuds* e as guerras, no que consistiriam suas possíveis semelhanças ou analogias? Vejamos seis motivações principais das guerras elaboradas por Otterbein, expostas no quadro abaixo, para delas depurar alguma que possa se coadunar com a motivação de vingança dos *feuds*:

Motivos de guerra	Descrição
1. subjugação e tributos	se houver máquina burocrática, do tipo estatal, a guerra pode servir como instrumento sistemático de subjugação política e para cobrança tributária a ser reunida pela autoridade central;
2. terras	os vencedores esperam ampliar/conquistar territórios maiores, férteis ou de melhor posição estratégica;
3. pilhagem	pilhar bens materiais como animais, utensílios, joias, mulheres, escravos;
4. troféus e honras	as organizações militares também vão à guerra por motivos de honra, o mesmo vale para indivíduos. A busca de troféus, relíquias e honra motiva os guerreiros como forma de adquirir e manter prestígio grupal e/ou individual;
5. vingança	o desejo de “empatar o placar” de mortos é outro objetivo pelo qual organizações militares e indivíduos vão à guerra. A retaliação pela morte de um membro da comunidade política ou parente de alguém é um motivo maior para que se busque a vingança de sangue;
6. defesa	quando atacadas, as organizações militares precisam organizar a defesa ao ataque sofrido, entram na guerra para proteger suas comunidades, seus bens e terras.

Fonte: Otterbein, 1972, p. 92.

Se, por um lado, a abordagem de Otterbein desponta à distância como um oásis sociológico por utilizar diversas tipologias e categorias para focalizar os diferentes fenômenos do *feud* e da guerra; de outro, por basear parte de sua teoria nas etnologias de Chagnon, a acuidade de seu modelo é logo comprometida e questionável, conforme veremos no capítulo a seguir (Otterbein, 1994, p. 175).

Outro aspecto delicado dessa proposta é que, na tentativa de traçar os caminhos de evolução das guerras e dos *feuds*, passando pelos grupos fraternais de interesse, um dos pilares de sua teoria, Otterbein recorre aos estudos etológicos de primatologistas e biólogos. Para esse pesquisador, os *fratelli*, grupos fraternais de interesse, manifestam-se em outras espécies animais, tais como nos chipanzés (*Pan troglodytes*) e outros, mesmo antes do período Neolítico da Pré-história (Otterbein, 2004, p. 220). Entre as lutas dos grupos humanos “primitivos” e as lutas dos grupos de chipanzés, Otterbein concluiu que quatro características



comuns são identificáveis em ambos os modos de combate: (1) grupos localizados de machos aparentados; (2) um líder com prerrogativas limitadas, por exemplo, acesso a maior quantidade de fêmeas e na escolha alimentar; (3) os bandos podem segmentar-se com fronteiras emergentes; (4) realização de *raids* contra outros bandos resultam em mortes de machos, fêmeas e jovens. Os grupos de jovens machos aparentados – *grupos fraternais de interesse* – poderiam ser considerados como a unidade militar elementar organizada por linhas de parentesco até mesmo entre os chimpanzés. Para o autor, caso essa “equação esteja correta, as raízes da guerra não se encontram há 100.000 anos no passado, mas há cinco milhões de anos atrás” (Otterbein, 2004, p. 42). Na linha dos primatologistas, identificou que os chimpanzés diferem dos bonobos (*Pan paniscus*), pois estes desconhecem os grupos fraternais de interesse. O motivo é que os bonobos seriam organizados por linhagens femininas que por fim inibiriam a organização patrilinear característica dos grupos fraternais de interesse. Análoga à diferença entre os chimpanzés e bonobos, Otterbein defendeu a já mencionada distinção das sociedades humanas como: (1) sociedades com grupos *fraternais de interesse* que têm muitos conflitos, *feudings*, e poucas ou nenhuma lei [semelhantes aos chimpanzés]; enquanto as outras são (2) sociedades sem grupos fraternais de interesse com poucos conflitos, os *feudings* *inexistem*, e existem muitas leis [semelhantes aos bonobos] (Otterbein, 2004, p. 42).

Finalmente, nutrimos desconfiança dessas abordagens evolucionistas e sociobiológicas que, ao desejar descobrir as origens da guerra, acabam por comparar as sociedades contemporâneas com os chimpanzés e os bonobos; nessa interseção entre Arqueologia e Biologia especulam o comportamento humano de milhares ou milhões de anos atrás (Otterbein, 2009, p. 57). Do exposto sobre o tema, desejamos explicitar melhor, sobretudo por intermédio de Florestan Fernandes, Evans-Pritchard e parcialmente por Keith Otterbein, apenas os aspectos concernentes à possibilidade de distinção entre os *feuds* e as guerras, descartamos as interpretações de cunho evolucionista e amparadas em certas leituras de Biologia.

A analogia possível entre as motivações de *feud* e *guerra*, enquanto conflitos armados, é que, no primeiro caso, *feud*, a vingança é a causa determinante, enquanto no segundo, guerras, os pesquisadores reconhecem que a vingança é uma dentre outras motivações possíveis e adicionais. A importância sociológica dessa abordagem é a de não se descartar a vingança como motivação possível para a guerra, quer dizer, a distinção entre *feud* e *guerra* não se refere somente à motivação de vingança presente ou ausente, mas à natureza da esfera social na qual *feud* e *guerra* ocorrem, sendo uma intrassocietária e outra intersocietária,

respectivamente. Assim, o desejo de vingança como causa/motivação pode se fazer presente e projetar a sua sombra sobre essas duas manifestações distintas da violência – o *feud* e a guerra –, de modo que dessa categoria dupla pode emergir aquela modalidade de guerra que mais nos interessa aqui: a guerra de *vingança*.

## 5 A VINGANÇA DOS YANOMAMI NO CASO DA “ANTROPOLOGIA”

A experiência contemporânea ameríndia dos Yanomami mostra as estreitas vinculações entre vingança, guerra, política e religião. Dedicamos particular atenção a ela nesta pesquisa, porque aparece mencionada nas abordagens dos estudos de História da Guerra, de caráter “evolucionista”, levados a cabo por John Keegan, em *Uma História da Guerra* (2006), e por Martin van Creveld, em *Ascensão e Declínio do Estado* (2004), ambos pesquisadores referências no que tange ao debate das novas guerras e das guerras não estatais para as RI.

A recente menção dos aludidos historiadores à atividade guerreira dos Yanomami, classificando-a nas suas pesquisas como *guerra primitiva* ou *guerra pré-histórica*, nos causou um primeiro incômodo. Os Yanomami são povos caçadores-agricultores que atualmente contam com cerca de 35 mil pessoas vivendo em ambos os lados da região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Esses povos são constituídos por um conjunto cultural e família linguística ramificada por, ao menos, quatro subgrupos principais: *Yanomae*, *Yanômamo*, *Sanima* e *Nimam* (ISA, 2016). Apesar de sua cultura material simples e baixa segmentação social, não parece adequado considerar que os Yanomami contemporâneos são representantes dos homens do Neolítico, como sugerem alguns pesquisadores que enfatizam uma narrativa de *exotismo* das práticas espiritual-guerreiras dessa cultura.

Consideramos que o tratamento dispensado por Keegan e van Creveld aos Yanomami, apresentando as práticas desses povos de maneira tendenciosa nas pesquisas sobre a Guerra, o Estado e as Relações Internacionais, padece de uma considerável dose de etnocentrismo na abordagem desses autores às sociedades ameríndias. Tal tratamento não espanta, visto que ambos lançaram mão de duvidosa “etnografia e etnologia” para analisar o caso, tomando apenas as publicações do controverso norte-americano Napoleon Chagnon, que emprega a “Sociobiologia” e o “evolucionismo” nos seus estudos antropológicos (Chagnon, 2014, p. 117). Na repercutida e polêmica “pesquisa” deste último em *The Yanomamö: The Fierce People*, publicada pela primeira vez nos EUA em 1968, pode-se notar que esse autor procurou explicar as guerras e vinganças em relação às características e necessidades biológicas daquelas sociedades, de modo a traçar e mapear as suas “microevoluções” de caráter biológico-cultural-político (Chagnon, 1983, p. 3-4).

Seguindo o rastro de Chagnon, podem ser encontrados não apenas os citados Keegan e van Creveld, mas outros tantos da linha da sociobiologia e do evolucionismo imbricados nos estudos da guerra, tais como Jared Diamond, em *Armas, Germes e Aço* (2006), e, principal e

mais recentemente, em *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* (2012); Lawrence H. Keeley, em *A Guerra antes da Civilização* (2011); e ainda uma gama de estudos elaborados por Keith Otterbein sobre a evolução e transformação da guerra e da vingança, estes últimos já abordados no capítulo precedente.

Essa ala da antropologia norte-americana, sociobiológica e evolucionista, foi e continua a ser bastante influenciada pelas publicações de Chagnon – que estudou os Yanomami desde a metade da década de 1960, e recentemente publicou um livro de memórias sintetizando seus trinta anos de “pesquisa”: *Nobres Selvagens: Minha Vida entre Duas Tribos Perigosas – os Ianomâmis e os Antropólogos*, publicado em 2013 nos EUA e traduzido no Brasil em 2014.

Um segundo aspecto que nos incomodou ao pesquisar sobre os Yanomami nessas obras foi que, além de estarem alocados numa temporalidade pré-histórica, paleo ou neolítica, para ilustrar as características sociológicas dos comportamentos dos Yanomami, se avizinham tópicos ou capítulos de estudos etológicos realizados por primatologistas ou ornitólogos, com o fito de traçar analogias entre suas guerras e vinganças com os comportamentos agressivos de chipanzés, bonobos e outros animais (Chagnon, 2014, p. 371; Otterbein, 2004, p. 42-47).

Do ponto de vista científico e ético de uma antropologia *aplicada e implicada* aos dilemas políticos, culturais e territoriais dos sujeitos pesquisados, seria de bom alvitre nem sequer mencionar ou reverberar os argumentos e preconceitos de Chagnon e seus seguidores, tamanho o opróbrio e perfídia de que se acumularam, seja para levar a cabo sua etnografia ou, depois, para divulgar sua etnologia às expensas dos Yanomami. Contudo, visto que são autores que remanescem destacados em alguns círculos das Relações Internacionais, nos quais os pesquisadores tomam as opiniões de Chagnon para corroborar suas próprias teses, somos arrastados a comentar os aspectos centrais desses estudos e suas implicações para o campo da guerra, da vingança e a maneira pela qual as guerras de vingança Yanomami foram introduzidas na literatura das Relações Internacionais.

Começemos por retomar os estudos de Martin van Creveld em *Ascensão e Declínio do Estado*, já mencionado em nosso primeiro capítulo, em que o historiador está preocupado em traçar a evolução das formas políticas até a aparição e ocaso dos Estados detentores de soberania territorial. Apesar de não flertar diretamente com a Sociobiologia, seu pendor pelo evolucionismo fica evidente tanto na divisão cronológica empregada para distinguir os capítulos do livro, como nas opiniões manifestadas no decorrer da pesquisa. O marcante evolucionismo transparece pelo fato de a maioria dos antropólogos pesquisados por van Creveld estarem alocados junto a arqueólogos que servem de fonte para as suas considerações

sobre a guerra primitiva e pré-histórica. Esse fato pode ser constatado logo no primeiro capítulo, nomeado e temporalizado como *Antes do Estado: da Pré-história a 1300 d.C.* Nesta parte, as etnologias de sociedades existentes nos séculos XIX e XX e estudadas por Evans-Pritchard, Max Glukman, Pierre Clastres, Napoleon Chagnon e outros, as quais já sofriam com o colonialismo e imperialismo dos Estados modernos, continuam a servir de exemplo de como a guerra ocorreria nas primeiras eras da humanidade, num período anterior à aparição dos Estados.

Tal postura de van Creveld não surpreende, devido a que tomou como epítomo dos estudos de guerra primitiva aqueles realizados por Harry Howard Turney-High em *Primitive War: Its Theory and Concepts* (1949), pesquisador de corte claramente evolucionista, ou, ainda, *clauswitziano*, e de quem falaremos adiante. Digamos por ora, seguindo essa linha da antropologia que, para esses autores, os povos primitivos desconheciam a genuína guerra e raramente a realizavam, pelo que as suas práticas culturais eram de indivíduos ou turbas que se enfrentavam de forma ritualizada, muitas vezes com armamentos destituídos de corte ou mesmo à mão limpa e que não representam a guerra genuína (Creveld, 2004, p. 9).

Quando as guerras ou combates ritualizados eclodiam<sup>29</sup> entre os primitivos, van Creveld reconhece, seguindo a Turney-High, que a vingança aparecia em diversos casos como motivo principal da violência. O que disparava a vingança seriam ofensas à honra, agressões físicas, prejuízos à propriedade como roubos e furtos, bem como o rapto de mulheres. De igual maneira, em ocasiões mais raras, as pilhagens motivariam expedições guerreiras e a pilha motivaria a vingança dos desabonados. Ainda nesse contexto, diversos guerreiros presariam o acúmulo de troféus de guerra; alguns exemplos seriam cabeças, orelhas, escalpos, tíbias e outros ossos dos inimigos que serviriam para mostrar as capacidades guerreiras do colecionador, para gerar renome e admiração entre os seus, bem como para semear terror e a *dissuasão* entre os inimigos. Tratando-se de “sociedades mais desenvolvidas”, a posse de tais troféus e símbolos geraria *status* social ou favores benéficos aos detentores dos troféus para a celebração de alianças.

Disto, ambos autores assumem que nas sociedades primitivas a guerra tinha amplo papel na vida social. No caso dos Yanomami, comentados por van Creveld desleixadamente em nota de rodapé para apoiar a Chagnon, alega que por serem destituídos de um corpo decisório centralizado, diríamos ainda, separado, que tomasse as decisões de guerra em

---

<sup>29</sup> A seleção do tempo verbal aqui é confusa, de uma parte temos o caso clássico do emprego do “presente etnográfico” e seus problemas para a análise diacrônica das sociedades, de outra, colocar o tempo verbal num passado pré-histórico para comentar as práticas de povos contemporâneos.

caráter político deliberado, inexistiria uma cristalização das decisões políticas de guerra acompanhada de um sistema de arrendamento, tributação ou taxação que redistribuísse a riqueza pilhada na guerra, fomentando a emergência de uma casta ou classe de guerreiros com tempo livre disponível para se dedicarem exclusivamente à guerra (Creveld, 2004, p. 10-11). Para finalizar, seguindo o vaticínio de Turney-High, inexistiriam *soldados* e *oficiais* para realizar a guerra genuína dentre os primitivos, motivo pelo qual essas formas de violência não poderiam ser chamadas propriamente de guerras (Creveld, 2004, p. 10-11).

Nessa mesma senda, Keegan também optou por alocar a guerra ameríndia e, sobretudo a Yanomami, na “Idade da Pedra”. Até aí, não haveria problema metodológico e mesmo ontológico se a ênfase fosse apenas a tecnologia por eles utilizada antes do contato com o mundo “civilizado”. O problema reside em que essa alocação das atividades guerreiras Yanomami na Pré-história se dá inclusive ao julgar o sistema de “valores e crenças” presentes nessas guerras como sendo primitivo, pré-histórico e até atroz.

Após revisar as abordagens de diversos antropólogos, na maioria anglófonos, sobre a guerra e a sua relação com a cultura, Keegan comenta em duas páginas os Yanomami como um caso, amparado exclusivamente na etnografia de Napoleon Chagnon. Keegan acolheu as três edições diferentes do livro de Chagnon e todas as mudanças argumentativas introduzidas por este ao longo das edições. Essa exclusividade etnográfica de Keegan baseada em Chagnon comprometeu sua imparcialidade e abrangência analítica da guerra de vingança yanomami. Quiçá por se orientar por Chagnon, nas páginas de Keegan surgem esses ameríndios como *fósseis sociais* da Idade da Pedra rondando a era contemporânea com as suas primitivas vinganças. Nesse ponto, vejamos alguns aspectos conceituais de Harry Howard Turney-High, que deixaram vincos nesse campo de pesquisa da “guerra primitiva” e que se comunica com as RI, assim como sua presença em certas narrativas sobre as guerras yanomami.

### **5.1 Da Guerra Primitiva aos Yanomami**

Harry Howard Turney-High foi um norte-americano militar e professor de Antropologia e Sociologia na Universidade da Carolina do Sul. Publicou, no ano de 1949, a aludida obra sobre a Guerra Primitiva, cujo efeito foi dos mais duradouros e marcantes para boa parte dos antropólogos e historiadores anglo-saxônicos de corte evolucionista que pesquisavam a guerra. Seus argumentos centrais visam demarcar a distinção das *guerras primitivas* ou *falsas* das *guerras civilizadas* ou *genuínas*. Por carecerem de sentido disciplinar para a organização social da guerra e de líderes militares que realmente comandem as ações

táticas das batalhas, os povos primitivos praticariam uma espécie de guerra que fica aquém de um *horizonte militar* que permitiria a manifestação dos *princípios da guerra genuína*, pois estes são ignorados ou desconhecidos pelos primitivos (Turney-High, 1949, p. 23).

Mesmo não citando Clausewitz diretamente, em seu livro, Turney-High deixa transparecer uma tendência clausewitziana ao enumerar quatorze *princípios* que orientam as operações *táticas* de um *exército* e que caracterizariam a guerra civilizada:

- 1) A Ofensiva;
- 2) Emprego Combinado de Todas as Forças;
- 3) Concerto de Esforços;
- 4) Concentração da Força em um Ponto Crítico;
- 5) Integridade das Unidades Táticas;
- 6) Fogo (Disparo) e Movimento;
- 7) Simplicidade do Plano;
- 8) Surpresa;
- 9) Segurança;
- 10) Utilização do Terreno;
- 11) Formações Corretas;
- 12) Inteligência;
- 13) Mobilidade;
- 14) Exploração da Vitória (Turney-High, 1949, p. 26-27).

Ainda que as sociedades primitivas observem alguns desses princípios isoladamente e em algumas ocasiões, a opinião do autor é a de que não os realizam de maneira metódica, sistemática e integrada. A pedra de toque para a distinção dos dois “tipos” de guerra seria a análise do décimo primeiro princípio: *as formações corretas*. Traduzindo em termos simples, a organização militar elementar para um *exército* seria manobrar as formações de *colunas* e *linhas*, pois ambas demandam disciplina e um corpo de oficiais que exerçam liderança e comando, algo raramente observado em povos não civilizados e primitivos. Apesar de a *coluna* não ser uma disposição para a batalha propriamente dita, é uma forma pela qual os exércitos se movem para a apresentação aos inimigos. Depois da batalha, a coluna precisaria ser restaurada tanto pelos vitoriosos em perseguição ao inimigo quanto pelos derrotados que almejam se evadir do teatro de operações com o mínimo de segurança (Turney-High, 1949, p. 26-28).

A demarcação entre a guerra primitiva e a genuína se assenta no advento da *tática* e de seus *princípios*: a *tática* da guerra genuína pressupõe uma evolução e complexidade das

formas de organização sociopolítica que permitam as *batalhas* se desdobrarem em *campanhas*. Sem a *tática*, não haveriam as *batalhas* e *campanhas* da genuína guerra, antes teríamos as *raids*, ou incursões, que estariam mais próximas às ações de banditismo e invasão de propriedade, tal exprimiria o termo *burglary* em inglês, importado do francês, e utilizado por Turney-High para classificar esse tipo de combate armado<sup>30</sup>. Sintetizando, haveria cinco requisitos para a manifestação da guerra genuína:

1. Operações táticas;
2. Comando e controle definidos, sem os quais inexistiria um *exército*, mas haveria tão somente uma turba envolta em uma briga sanguinária;
3. Habilidade para conduzir uma campanha visando à redução da resistência do inimigo caso a primeira batalha falhe; condição esta acima dos requisitos necessários para a realização de *raids* bem-sucedidos por primitivos;
4. O motivo de guerra deve ter alguma clareza. A guerra deve ter um motivo grupal em vez de motivações individuais ou baseadas apenas sobre o parentesco. A genuína guerra está num plano acima dos *feudos de sangue*<sup>31</sup>; ela é um mecanismo político, propriamente assim chamado;
5. Uma cadeia de suprimentos adequada para as campanhas estendidas (Turney-High, 1949, p. 30).

Pouquíssimos primitivos cumpririam o conjunto interligado e sistemático desses requisitos, em razão de não possuírem *soldados* disciplinados em sentido estrito, apenas *lutadores* (*fighters*) que, a despeito da crueza de seus encontros, não realizam a genuína guerra<sup>32</sup>. Em suma, a materialização do *horizonte militar* é representada por um corpo de *oficiais militares* responsáveis pela condução e execução *tática* das guerras dos Estados, motivados por objetivos *políticos* como a expansão *territorial*. Nessa linha, as motivações políticas nas guerras emergiriam apenas com os Estados ou Protoestados territoriais, as demais motivações presentes nas guerras primitivas têm relação com canalizações e

<sup>30</sup> De acordo com o *New Oxford American Dictionary* o termo quer exprimir: *burglary* |'bɜːɡlərē| noun (pl. **burglaries**) – entry into a building illegally with intent to commit a crime, especially theft: a two-year sentence for burglary | a series of burglaries. ORIGIN early 16th cent.: from legal French *burglarie*, from *burglar* (see *burglar*). O Thesaurus aponta ainda sinônimos como: *burglary*. noun. 1) serving time for burglary: housebreaking, breaking and entering, theft, stealing, robbery, larceny, thievery, looting, pilferage. 2) a series of burglaries: break-in, theft, robbery, raid; informal heist.

<sup>31</sup> A terminologia empregada pelo autor é *feuds*, por ora traduziremos como vingança e, posteriormente, dedicaremos maior atenção a esta terminologia e suas implicações para a guerra de vingança.

<sup>32</sup> A passagem é a seguinte: “*Foregoing chapters have said that the lack of tactical operations made primitive war ‘primitive’. In the end, this means nothing more or less than saying that the non-civilized fighter is no soldier, his warfare is not war, and his butchering is futile and primitive because his operations lack organization and because he has developed the functions of leadership and command so poorly*” (Turney-High, 1949, p. 227).



transbordamentos de tensões interpessoais e grupais. Operariam como mecanismos de transferência para a manutenção e restauração dos sentimentos de bem-estar das pessoas dentro do grupo, dando vazão aos sentimentos de vingança, inveja, ódio ou ciúmes sexuais e cumprindo uma espécie *de função catártico-restauradora individual e coletiva* (Turney-High, 1949, p. 141, 152 e 161).

Sobre as motivações econômicas para a guerra primitiva, não teriam a mesma importância e frequência como acontece nas guerras civilizadas. Nas últimas, as motivações econômicas são declaradas ou almiscaradas por intermédio da retórica política, de sorte que raramente as motivações materiais operariam a guerra de povos pré-metalúrgicos. Para estes, o próprio tédio da vida cotidiana seria quebrado e superado apenas por ocasiões como a caça e a guerra, atividades lúdicas ou de lazer, promovendo essas atividades elementos na vida social para muito além de cálculos baseados em racionalidade econômica ou de segurança social (Turney-High, 1949, p. 168-169).

É preciso atentar para o fato de que a morte de uma pessoa, resultado de um ataque inimigo, numa pequena comunidade com economia de subsistência e o correspondente desejo da parentela de vingá-la, tem algum substrato relacionado à economia. É que a força de trabalho e colaboração de uma pessoa apta como agricultor e/ou caçador tem forte impacto econômico para a sobrevivência grupal e familiar numa vida comunitária de reduzida proporção demográfica. Seria comparável à morte de dezenas ou centenas de pessoas em comunidades demograficamente maiores (Turney-High, 1949, p. 186).

De outra parte, a captura de escravos sacrificiais para os deuses como “butim” na guerra primitiva, se é que perfaz uma espécie de “riqueza”, dista do valor econômico derivado de escravos mantidos vivos como instrumentos de força de trabalho (Turney-High, 1949, p. 189). Por isso, o rendimento motivacional de cunho econômico-material para as guerras primitivas parece baixo ou ausente, conforme o esperado nas sociedades abaixo do horizonte militar estipulado por Turney-High.

Restam ainda os *valores militares e atitudes militares* da guerra primitiva. Os valores são resumidos por aquilo que os guerreiros valorizam obter na guerra. O valor é entendido como uma *característica* ou *prática* representada por um *objeto* com *significado*, podendo ser o *objeto* de natureza psicológica ou material, mas que possuiu, por isso, uma *utilidade social*, ou seja, está imbuído de *poder* para satisfazer uma vontade ou necessidade humana num contexto social. Enquanto conceito cultural, o valor é traduzido em objetos ou práticas com diferentes significados sociais (Turney-High, 1949, p. 187).

Nos casos analisados pelo autor, de *valores militares primitivos*, apurou que as motivações gerais de religião e os ritos correlatos de sacrifícios humanos e canibalismo são os objetos “diretos” mais valorizados pelos guerreiros, bem como a conquista dos troféus de guerra, muitas vezes amputações dos corpos dos inimigos mortos: cabeças e crânios como as *tsantsas* dos Jívaro do Equador, os escalpos e orelhas, colares e pulseiras de dentes e outros ossos pequenos, ou as lendárias flautas de tibia dos Tupi-guarani (Martin, 2005, p. 221). Esses *objetos* sacrificiais, canibalísticos e materiais, em alguns casos distinguem o *status* e renome dos guerreiros e garantem certas prerrogativas de poder nas relações domésticas e externas ao grupo e geram deferência e/ou temor dissuasório entre parentes, amigos e inimigos.

A opinião de Turney-High, portanto, é a de que a presença e frequência dessas práticas primitivas sacrificiais, canibalísticas e de colecionismo de *amputações-fetichê* dos inimigos ocorre mais em sociedades com baixo controle e organização social, enquanto em diversas sociedades com forte controle governamental, essas práticas inexistem ou sejam consideradas inconvenientes, repugnantes ou abomináveis. Essa generalização teórica, ressalva Turney-High, não pode ser absoluta, pois reconhece que no caso asteca havia um governo e religião oficiais que eram os responsáveis massivos por essas práticas, enquanto outras tribos menores e menos organizadas politicamente no Norte detestavam e temiam os sacrifícios e o polêmico canibalismo asteca (Turney-High, 1949, p. 194-195).

Sobre os escalpos e outros itens, enquanto *objetos* de distinção de honra guerreira, em vários casos, reconhece Turney-High, a expedição guerreira primitiva de busca é motivada por desejos de vingança, sendo que a posse de tais objetos traz o regozijo vingativo ao possuidor. Essas práticas, com recorrência, estão ligadas a questões religiosas que impõem tabus junto às prerrogativas adquiridas com os distintos objetos, como proibições alimentares e sexuais durante determinado período de tempo; tal ocorria entre os Zuni da América do Norte (Turney-High, 1949, p. 201-202). Contudo, apesar dos identificáveis valores sociais desses *fetiches*, a maioria tinha caráter mais pessoal do que tribal em se tratando do possuidor. Não se deve esquecer, ainda, que as próprias armas em diversos casos eram espécies de fetiches de honra e instrumentos de morte que, imbuídas de propriedades mágico-religiosas, interligavam a vida e a morte para os guerreiros. Não é o caso apenas dos tacapes, arcos e flechas ou espadas; Turney-High menciona que, para o guerreiro germano, à época de Tácito, o fato de haver abandonado ou perdido seu escudo era ato desgraçado e agourento, recaía opróbrio ao desafortunado, temia-se morrer separado do escudo, algo que comprometia a lisura dos ritos funerários (Turney-High, 1949, p. 204).

Quanto às *atitudes militares* referentes à guerra, aos inimigos, à própria vida e à vida dos aliados próximos, estas atitudes seriam fomentadas por variados motivos emocionais. Ainda que nem todas as sociedades primitivas tenham forte disposição para a guerra, não se deve considerar que a ausência de guerra acarrete automaticamente maior tolerância ou frugalidade de uma tribo para com os estrangeiros. De acordo com algumas etnografias examinadas por Turney-High, como a de Armstrong, que reportou baixa intensidade de prática guerreira nos povos da Ilha Rossel, esses nativos não eram por isso menos inóspitos ou sanguinolentos para com os estrangeiros que chegavam às suas praias e costas (Turney-High, 1949, p. 209).

O que parece a Turney-High é que as atitudes militares dos primitivos e a dos civilizados são distantes, quer sejam atitudes referentes à sua própria vida ou à dos aliados. Esse autor considerou que a vida é o maior dos tesouros da civilização e que o valor da vida seria desconhecido dos primitivos. Esse tesouro de valorização da vida, que só é gerado com o advento da civilização, pode se manifestar em diferentes intensidades, pelo que algumas civilizações parecem valorizar pouco a vida das pessoas, diferentemente daquelas tocadas sobretudo pelo cristianismo, como a civilização ocidental, que seria a que mais valoriza a vida dos seus indivíduos e a dos inimigos. Conclui disso que a valorização da vida enquanto atitude militar é intensamente influenciada por uma gama de valores e práticas culturais que superam em importância as possíveis fundamentações instintuais e estritamente psicológicas dessas atitudes (Turney-High, 1949, p. 211).

Por fim, a guerra primitiva não evolui para a guerra genuína enquanto a sociedade civil não dispuser de disciplina para organizar uma forma de governo eficaz, não gerar a divisão social do trabalho e criar exércitos com oficialato para manejo eficaz da guerra (Turney-High, 1949, p. 253). Vale dizer, enquanto essa forma de organização social complexa não ocorrer, essas guerras remanesçam primitivas. Esse parecer questionável de Turney-High foi endossado por Willian N. Fenton do *Bureau of American Ethnology*, de Washington D.C. (1950, p. 246-247), pela American Anthropological Association, em 1967, John Keegan (2006, p. 128), van Creveld (2004, p. 10) e Keith Otterbein (2004, p. 30-35).

Voltando ao tema específico da vingança, apesar de Turney-High alegar que a vingança, ou o desejo de vingança, deva ser calculada como uma espécie de motivação quase universal para a guerra primitiva, ele acredita que essa causa muitas vezes esteja entremisturada a outras. Mas de onde viria essa força presente em diversas manifestações culturais do fenômeno da vingança? A positividade e a força da vingança residiriam em auxiliar a um indivíduo ou grupo na recomposição e restauração psicológica de uma perda ou

derrota, cumprindo uma função catártico-restaurativa ao lidar com temas como a morte de pessoas e derramamento de sangue. Marcante para a guerra primitiva, a vingança não é excluída pelo autor como causa de eventuais conflitos quando se trata de nações modernas organizadas estatalmente e que tenham sido humilhadas numa guerra, por exemplo: situação na qual a nação poderá nutrir ardente sentimento de vingança aos vencedores, análoga à de uma família que deseja vingar seu ente morto. Em concomitância, o desejo de vingança retardaria ou inibiria as motivações realmente políticas necessárias para a nação mover uma guerra genuína, tal como os cálculos de poder e decisão de expansão territorial. Noutros casos, a própria vindita poderia se tornar um estorvo e condição indesejada aos nela envolvidos.

Poderíamos então propor que as vinganças se esgotam apenas como manifestações de violência ritualizada, passíveis de envolver diferentes aspectos da vida social, *cujo efeito catártico-restaurativo é atrelado à inibição das razões políticas da guerra genuína* (Turney-High, 1949, p. 150-152).

Essas premissas já haviam sido criticadas décadas antes, também, para o caso da guerra Tupi-guarani. Florestan Fernandes, em *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, utilizara alguns aspectos da pesquisa de Turney-High, mas com superior cautela e apontando severas críticas.

Ocorre que, partindo-se de incauta leitura de Florestan Fernandes, poder-se-ia identificar uma conclusão semelhante à de Creveld ou Keegan, isto é, de que os Tupinambá e os Yanomami tampouco conheceriam a genuína guerra, estando aquém do *horizonte militar* pelo fato de que a guerra não “evoluiu para tornar-se instrumento de expansão (territorial) do sistema organizatório tribal”, no dizer de Fernandes, conforme abordado no capítulo 2. Mas uma aproximação dos argumentos de Fernandes com Creveld ou Keegan não se sustenta. Afinal, além dos elementos político-militares em sua aparente simplicidade, Fernandes sabia que a guerra Tupinambá se ajustaria às complexas crenças mítico-religiosas daqueles aborígenes, de modo que mesmo destituídos de corpo decisório centralizado e separado do restante da sociedade, nem por isso desconheceriam a *genuína guerra* e o seu estado correspondente. Faziam-na de acordo com as suas práticas culturais, de modo que aquelas guerras não podem ser relegadas ao plano de meros enfrentamentos violentos ritualizados entre adversários.

O fato de a guerra Tupinambá ser concebida por Florestan Fernandes como um *instrumentum religionis* não descaracteriza as funções e efeitos político-militares próprios desta para o sistema organizatório tribal, nos ditames daquela existência sociocultural.

Importa frisar com o sociólogo brasileiro que “não se pode pensar em compreender as atividades guerreiras dos Tupinambá dentro dos quadros conceptuais de outros povos, em particular de povos que desenvolveram um sistema militar mais diferenciado e complexo” (Fernandes, 2006, p. 445). Do mesmo modo, é inoportuno desconsiderar que

consciente ou inconscientemente, os especialistas que versam sobre o assunto [...] defendem o ponto de vista segundo o qual os “povos primitivos” (erradamente concebidos por alguns deles como marco inicial da “evolução humana”) vivem em *estado de guerra permanente, em estado normal de guerra*, ou fazem da guerra o modo habitual de *ocupação* (Fernandes, 2006, p. 454).

A validade dos estudos de Turney-High, para Florestan Fernandes, é residual e restrita a dois tópicos. Primeiro, sobre as análises e explicações funcionalistas dos armamentos empregados nas guerras primitivas, concordando com aquele que “as armas são artefatos que servem como intermediários entre a inteligência dos guerreiros e seus objetivos”; segundo, ao considerar os elementos catárticos-restaurativos da vingança como apenas um de seus *efeitos sociais*, nesse caso, como *função derivada* da *função manifesta* da vingança para a guerra tupinambá (Fernandes, 2006, p. 39, nota n. 9, p. 501). De resto, quando Fernandes se vê obrigado a indagar quanto ao emprego da força armada na guerra primitiva, apresenta a seguinte questão: “a ‘guerra primitiva’ é uma modalidade da *guerra verdadeira* ou uma versão da *contenda sangrenta* em escala grupal?”. Fernandes respondeu o oposto de Turney-High, para quem *guerra verdadeira* só existe onde surge a capacidade de “organização militar”, que se caracteriza pela formação do “horizonte militar” na condução e realização da guerra. Enquanto, para Fernandes, ao analisar os Tupinambá, os “resultados deste trabalho comportam uma retificação ao segundo autor [Turney-High]” (Fernandes, 2006, p. 436). Nesse caso, e possivelmente em vários outros, Fernandes alerta que o “conceito de guerra não se aplica sociologicamente com base estrita nos caracteres militares do fenômeno. A importância destes caracteres varia de sociedade para sociedade, sem que isso afete os ‘elementos constantes’ da guerra enquanto tal. Os Tupinambá, como outros ‘povos primitivos’, praticavam a guerra em uma de suas modalidades culturais” (Fernandes, 2006, p. 436).

O sociólogo brasileiro lamenta e reconhece que foi grande o sucesso das teorias de Turney-High, incorporadas à maioria dos manuais de antropologia já na década de 1950. Pior que isso, ainda se constata que dito sucesso se mantém nos dias de hoje, sobrevivendo muitas vezes às ponderações de Florestan Fernandes, e encontrando espaço nos estudos de Keegan e van Creveld, introduzindo-se no campo das RI. Para transcender essa abordagem difundida,

Fernandes sugeriu que, em paralelo, fosse observado o problema fora dos círculos etnológicos tocados pelo evolucionismo e etnocentrismo. Veja-se:

[...] em *La Grande Encyclopaedia Britannica*, a guerra das sociedades primitivas é designada como “guerra privada” [...] Spenser Wilkinson, no seu artigo sobre a guerra em *The Encyclopaedia Britannica*, rejeita o arcaico ponto de vista, abrangendo no mesmo conceito as duas manifestações do fenômeno: “a guerra é uma luta entre sociedades humanas – nas condições primitivas entre tribos selvagens, no mundo civilizado entre estados”. [...] o trabalho de minha autoria *Análise funcionalista da guerra: possibilidade de aplicação à sociedade tupinambá (primeira parte)*, no qual se encontra, além da crítica a esse tipo de compreensão do fenômeno [dos evolucionistas e Turney-High], a conceituação adotada pelo autor (Fernandes, 2006, notas n. 238 e 239 do livro primeiro, p. 518-519).

Essa passagem é elucidativa, vez que nos permite, mais uma vez, dimensionar uma aproximação entre os desafios que Fernandes encontrara nas opiniões difundidas na Antropologia e na Sociologia de sua época, com os que encontramos no ainda campo de pesquisa da guerra nas Relações Internacionais. Trata-se de abandonar o “arcaico ponto de vista” e desatar dois equívocos: primeiro, sobre a impertinência de tratar a “guerra primitiva” e a guerra de vingança como objetos de interesse das RI – opinião que se pode obstar alegando que por muito tempo as RI estiveram focadas na guerra sob a ótica do Estado e das manifestações ocidentais da política e da guerra, conforme a crítica dos pesquisadores das novas guerras. Segundo, quando esses pesquisadores das novas guerras tecem suas críticas ao *estadocentrismo* das RI, empregam por vezes etnologias evolucionistas e etnocêntricas tais como a de Turney-High, por um lado, e, de outro, a de Napoleon Chagnon. Nesse ponto, um contraste entre “níveis conceituais da compreensão” sobre a guerra, que Raymond Aron distinguia nas RI e na Antropologia, seria oportuno, visto que pode dirimir objeções à pertinência do tema da guerra de vingança para ambas as disciplinas.

Já comentamos o parecer de Fernandes sobre a guerra Tupinambá. Olhemos a Raymond Aron, em sua basilar obra, *Paz e Guerra entre as Nações*, para examinar o tratamento que dispensou para a guerra primitiva em seus estudos. Na abordagem proposta pelo autor, de entrada transparece o *estadocentrismo* ao traduzir as *relações internacionais* como sumamente *interestatais*. Entrementes, um breve lampejo analítico parece libertá-lo da ideia do Estado como unidade analítica de referência para as RI: emprega a terminologia de relações entre *unidades políticas*. Por essa linha, poderíamos acatar, apesar dos inconvenientes, que nas experiências cosmopolíticas dos Tupinambá e dos Yanomami as suas “aldeias” pudessem ser entendidas sob a noção de *unidades políticas*. A despeito do lampejo, o próprio conceito de *unidade* converte-se em problemático como o próprio Aron reconhece,

porque a identidade de cidadania que dá pertencimento a uma unidade é do tipo Estado nacional, o mesmo para a organização social da unidade política, pois o seu lastro de unidade é o domínio territorial. Uma senha que traduz mutuamente o Estado por aquilo que precisamente ele é: *unidade política organizada territorialmente*, e essa unidade política última, por conseguinte, traduz-se por Estado.

Uma caracterização conceitual de “unidade política” que se presta a agrupar cidades gregas, impérios como os dos romanos e egípcios, monarquias burguesas e democracias populares (Aron, 2002, p. 51-53) serviria para pensar a guerra ameríndia para quem *unidade política e organização territorial* possuem baixo rendimento, se é que existem ou são desejadas nos termos elaborados por essas sociedades?

Conforme mencionado no primeiro capítulo, estes não são temas de reiterado interesse do *mainstream* das Relações Internacionais, e essa área do conhecimento e seus autores célebres parecem ter pouco a esclarecer sobre o tema. Talvez por isso, o que Aron nos oferece, e já é muito, é a inserção das relações interestatais como cerne de análise das Relações Internacionais. Nessa tarefa, foi exímio nas questões que elaborou e propôs, quiçá superiores e mais atuais do que as respostas conferidas às suas interrogantes. Contudo, ao fim Aron optou por persistir com a noção de *unidade política* e, talvez por essa razão, sua aborbagem seja desfalcada de poder explicativo quando direcionada para as guerras de povos que talvez não possuam organização política unitária e territorial facilmente discernível ou estável.

Seria essa persistência no conceito de *unidade política* uma manifestação nas RI daquele “arcaico ponto de vista” sociológico, rejeitado por Fernandes, que tenderia a separar a guerra primitiva da guerra “genuína, civilizada, moderna”? Aquele mesmo ponto de vista que por vezes relega a Antropologia ao estudo dos “povos primitivos”, enquanto a Sociologia ao dos povos civilizados ou com alta divisão do trabalho, orientação já refutada por Florestan Fernandes e por Viveiros de Castro (2015, p. 113-114)? Cremos que sim, trata-se de reminiscência de arcaísmo nessa célebre abordagem da paz e da guerra nas RI.

O elemento central e traço original das Relações Internacionais, a possibilidade de *paz* e de *guerra*, não é *exclusiva* das relações entre os Estados. A paz e a guerra *antecedem* e, por vezes, *resistem* ao Estado, projetam suas sombras sobre outras morfogêneses e morfologias políticas não restritas ao Estado. Portanto, na ausência de Estado a paz e a guerra podem assumir “funções e formas” socioculturais diferentes. Qualquer tentativa das RI, “ciência da paz e da guerra”, de ser abrangente o suficiente para abarcar o conjunto do que Aron diz ser “a significação própria do fenômeno ou dos comportamentos que constituem o núcleo deste

domínio específico”, não pode estar adstrita às fórmulas preconcebidas e exclusivamente *estadocêntricas*, seja nas RI ou na própria Antropologia. Impõe-se integrar as análises da “paz e da guerra primitiva e moderna” em ambas as disciplinas, de sorte que os pesquisadores possam melhor ajustar seus “níveis” de acordo com a experiência que desejam elucidar. Tornar profícua a própria ausência de claras fronteiras traçadas entre as disciplinas.

Para contrastar a questão da unidade política territorial, vejamos a narrativa de Napoleon Chagnon, que saiu a “pesquisar” as guerras dos Yanomami dois anos após as ideias de Aron, em *Paz e Guerra*, serem publicadas, em 1962. Aparentemente alheio e desconhecendo as pesquisas de Aron<sup>33</sup>, Chagnon defendeu opiniões diferentes sobre os níveis e parâmetros de análise para a guerra daquelas defendidas por Aron. Talvez não por casualidade, foi durante os anos do Vietnã, da guerra de guerrilhas em ambientes de florestas e de selvas que preocupava sobremaneira Raymond Aron, que surgiu também parte do interesse sobre a guerra dos Yanomami nos círculos antropológicos norte-americanos, em especial nos debates da *American Anthropological Association* (AAA). Chagnon rememora que a sua pesquisa original seria com os Suiá, indígenas do macrotronco linguístico Jê, mas ao suceder o golpe militar de 1964 no Brasil, optou por redirecionar seus trabalhos para sociedades em região de fronteira – particularmente para garantir sua mobilidade em caso de conjunturas políticas indesejadas –, nisto, selecionou os Yanomami. Em seguida, ingressou num grupo de pesquisa de geneticistas cooptados pela Agência Nuclear Americana para comparar os padrões genéticos de sobreviventes do holocausto nuclear no Japão com os de povos isolados de fontes de contaminação radioativa, com baixa “miscigenação/variação” genética com outros grupos, outra vez, o interesse recaiu sobre os Yanomami. Essas pesquisas renderam ainda uma série de documentários feitos por Chagnon em parceria com Timothy Ash (Chagnon, 2014, p. 461).

Começando pela Venezuela, Chagnon encaminhou os seus trabalhos primeiro junto às Missões Salesianas e de missionários evangélicos norte-americanos empenhados e autorizados pelo governo venezuelano à “conversão/pacificação” yanomami. Nas aldeias que

---

<sup>33</sup> É preciso reconhecer, contudo, que Aron não representa propriamente o *mainstream* das RI, não obstante compartilhe a visão estadocêntrica das RI. Sua formação filosófica e reiterado interesse pela Sociologia e pela História o levou a promover uma abordagem de “Sociologia Histórica” para a “Análise das Constelações Diplomáticas”, algo diferente do que se proliferava nas universidades norte-americanas sob os signos do “realismo político” ou da “teoria dos jogos”. Creio ser possível apontar, contudo, algumas razões para o estadocentrismo de Aron em sua abordagem das RI: sua notória admiração por Weber e por Clausewitz; os seus cursos sobre sociedade industrial que antecederam os de relações internacionais; a descolonização da África e máxime a Argélia; a Guerra do Vietnã; o poder hiperbólico de destruição das armas termonucleares, problemas *diplomático-estratégicos* estes que eclipsariam as formas primitivas de guerra, a despeito de as últimas não serem explicadas satisfatoriamente pelos referentes estatais e pelo *mainstream*.



visitou, desenvolveu mapas das redes de parentesco de diversas tribos e aldeias. O objetivo era coletar amostras de sangue para encaminhar às universidades americanas e analisar as variações genéticas desses grupos. Ao longo dos anos, à medida que os mapeamentos genéticos evoluíram e foram sendo revelados dados selecionados, Chagnon imergia no tema da guerra e da vingança, alegando haver encontrado razões sociobiológicas que explicavam o comportamento guerreiro dos Yanomami. Suas alegações contestáveis cambiaram ao decorrer das diferentes publicações de seu livro e, depois, foram reordenadas em polêmico artigo publicado na revista *Science* no ano de 1988, chamado “Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population”.

Sobre o problema da guerra conforme narrado em sua pesquisa, identificou que não seria possível delimitar claramente os grupos *unitários* definidos *política e territorialmente* dentre os Yanomami. Uma parcela considerável de habitantes de uma aldeia poderia ser natural de outras aldeias ou grupos de parentesco, cambiando de moradia entre grupos conforme seu prestígio e inserção num sistema de alianças e casamentos. Assim, indivíduos vivendo num grupo local convertido em inimigo de sua própria parentela ou grupo local de origem poderiam se isentar de ir à guerra para não se verem obrigados a “matarem os seus parentes”, defecção considerada normal e nada desabonadora. Outro aspecto, as próprias aldeias são deslocadas e movidas por condições ambientais, por guerras, fissões dos grupos locais e epidemias tornando a ideia de definição territorial e de fronteira controlada por uma unidade política bastante problemática e quase inútil analiticamente:

*Por fim, seria difícil caracterizar uma aldeia ianomâmi como uma entidade política “definida territorialmente”, pois defender um “território” é um conceito alheio aos ianomâmis, que mudam suas aldeias de lugar de tempos em tempos – além de os indivíduos se mudarem com maior frequência ainda, como mencionado acima. Essas advertências quanto às definições devem ser mantidas em mente quando se compara a guerra dos ianomâmis à guerra moderna. Porém, as guerras dos ianomâmis apresentam muitos elementos característicos da guerra primitiva em outras sociedades tribais. Um deles é o uso extensivo da trapaça e do subterfúgio. Seria difícil equiparar essas práticas com, por exemplo, os serviços de “inteligência” nas nossas guerras recentes. Entendo por “inteligência” militar a aquisição clandestina, em geral de longo prazo, de informações potencialmente úteis e/ou vitais para os esforços que levarão à derrota de algum adversário duradouro. Entre os ianomâmis, o embuste e o subterfúgio se assemelham mais a táticas aplicadas em algum incidente típico de uma guerra. Eles são maquiavélicos, e em geral essas trapaças têm resultados imediatos contundentes e sangrentos [...] (Chagnon, 2014, p. 294-295, itálico nosso).*

Mesmo a postura tendenciosa de Chagnon expõe o contraste com os desafios do estudo da guerra em sociedades não estatais e a possibilidade de identificação de *unidades políticas* do tipo weber-aroniano para as RI. Alguma cautela é necessária nos termos desse

contraste. A despeito dos problemas para encontrar um “nível conceitual de compreensão” equivalente à *unidade política* e de *organização territorial* para os Yanomami, Chagnon adota, indiretamente, um punhado das orientações de Turney-High, ainda que não citando expressamente esse autor. Essa postura o interliga a Turney-High, Diamond, Keeley, Keegan, van Creveld e outros, funda-se numa crença na distinção de que a civilização ocidental seja menos atroz e sangrenta do que essas “sociedades neolítico-primitivas” como a dos Yanomami, por essa razão inexistiria o “bom selvagem”.

É verdade que, do ponto de vista das diferenças entre a guerra primitiva e a guerra genuína, Chagnon não é tão obliterado quanto Turney-High, a ponto de alegar que sejam guerras falsas ou destituídas de funções políticas genuínas; ele reconhece que são guerras distintas e de difícil comparação com as modernas, mas não há nada falso ou fajuto na guerra Yanomami. Ao contrário, enfatiza abusivamente o seu inexorável peso naquelas sociedades (Chagnon, 1983, p. 5). Melhor dito, entende ambas as guerras como genuínas, embora opte por enaltecer a postura ocidental sobre a guerra. É que para apresentar os Yanomami como exemplares refutadores do bom selvagem, Chagnon (1983, p. 9) optou por rotulá-los como *fierce people*, ou *povos ferozes*, escolha com severas consequências políticas para a reputação e garantia dos direitos dessas sociedades.

Já para esta pesquisa, a postura adotada por Florestan Fernandes resolve melhor o problema da “guerra primitiva” e permite sua pesquisa com aproveitamento para as RI, evitando os inconvenientes recorrentes mesmo na Sociologia Histórica de Aron.

Desfazendo-se da opinião de que a guerra genuína é empregada apenas por Estados territoriais e que tal fenômeno seja o único a permear a esfera analítica das RI, adotaremos a princípio, a guerra como um fenômeno das *relações intersocietárias*. Essa postura habilita a pesquisa nas experiências ameríndias das guerras, incorporando posteriormente à noção principal outras correlatas, como, por exemplo: as *relações intertribais*, pela abordagem de Dominique Gallois, em *Migração, Guerra, e Comércio: os Waiapi na Guiana*, na qual a pesquisadora reúne a guerra, as alianças e o comércio como *relação intertribal*, considerando para tanto a *política externa, organização militar* e possibilidades de  *fusão intertribal* (Gallois, 1986, p. 143-169, 173-190). Ou ainda, as questões de *hierarquia e simbiose* derivadas das relações assimétricas elucidadas por Alcida Rita Ramos, em *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (Ramos, 1980, p. 1-12), tema este frisado por Carlos Fausto como de capital importância para o entendimento das relações dos povos amazônicos (2000, p. 50). Por ora, na esteira desses últimos pesquisadores, reiteremos que o “nível de análise” das Relações Internacionais deve ser ajustado às características culturais do

fenômeno da guerra, preferencialmente no campo *intersocietário das relações*. Essa postura é profícua, pois convalida a “guerra primitiva” e não exclui a sua manifestação *interestatal*, ou “genuína e civilizada”, como diriam Clausewitz e Turney-High, melhor conforma e reintegra ambas na esfera de estudo das RI.

## 5.2 A ferocidade

A força motriz da guerra Yanomami para Chagnon é *waiteri* – a própria *ferocidade* do genuíno guerreiro. Ferocidade que o impele à guerra e ao ardente desejo de vingança contra os inimigos. Um guerreiro afrontado com injúrias, bruxaria ou morte não pode ser tímido e desejar evadir-se da vingança – máxime no caso de um guerreiro líder ou chefe de uma parentela e grupo local, ele precisa ter *waiteri*. Essa ferocidade constitui o principal “título honorífico” yanomami, suas formas de obtenção e acúmulo advêm de demonstrações de bravura e brutalidade em público. Ser deferido pelos seus e temido por inimigos, tal é a meta dessas personagens, respigando sua ferocidade em atos violentos mesmo contra as mulheres (Chagnon, 1983, p. 6, 16, 31, 95, 165, 177 e 180; 2014, p. 448; Keegan, 2006, p. 132-133).

Os efeitos colaterais do enaltecimento do *waiteri guerreiro* recaem sobre a disponibilidade relativa do número de mulheres dentro de cada grupo, formando um gargalo quantitativo no número de mulheres que pudessem ser *intercambiadas* entre diferentes grupos locais e o número de guerreiros polígamos. Como o casamento intergrupos é geralmente acompanhado de uma espécie de aliança, com uma natureza *diplomático-estratégica*, apenas grupos fortes e compostos por renomados guerreiros podem receber mais mulheres do que doam aos aliados e grupos menores (Chagnon, 1983, p. 6-7). Ademais, para manter um número proporcionalmente maior de guerreiros e evitar o acúmulo de um “estoque” feminino que pudesse ser alvo de cobiça e assaltos de alianças inimigas, os Yanomami teriam adotado a prática do infanticídio feminino – tese inicial contestável e que impune e progressivamente fora “descartada” pelo autor (Chagnon, 2014, p. 256-257).

O problema consistia na quantidade de mulheres que fluíam em favor dos guerreiros mais experientes e mais velhos – os *unokai*: guerreiros temidos por seu *waiteri* e genuínos homicidas. Em algumas circunstâncias os *unokai* poderiam utilizar seu “carisma guerreiro” para controlar autocraticamente a sua parentela e emitir ordens, mas no geral, parece que eram uma espécie de “grandes dentre iguais” que utilizavam o seu *waiteri* para dissuadir contendas e arengas internas (Chagnon, 1983, p. 6). Em decorrência das insatisfações ou eventuais ciúmes sexuais por mulheres envolvendo guerreiros diferentes do mesmo grupo local e

parentela, especialmente em grupos demograficamente maiores, aumentariam as possibilidades de disputas violentas por mulheres ocorrerem, ocasião para os *unokai* atuarem apaziguando as partes.

Por não possuir um “sistema jurídico eficiente”, as disputas se desdobrariam para formas complexas de violência ritual. Portanto, com algum “controle social”, mas que em caso de ineficácia máxima resultaria em fissão do grupo local em grupos menores, promovendo deslocamentos espaciais, inimizades e guerras. Angariando a inimizade da parcela remanescente do grupo original, um grupo novo tenderia a mudar de nome para não “herdar” os antigos inimigos e tentaria se reposicionar no espaço, caso fosse possível, em função do sistema de alianças vigente.

O grande momento para celebração dos ritos fúnebres e o reforço das alianças seriam os festivais de *reahu*, tangidos pelo clima de trocas entre aliados, alcançando a troca máxima de esposas, que praticamente ditava o sistema de trocas para alianças efetivas (Chagnon, 1983, p. 7). No entanto, tais festivais favoreceriam controvérsias e acusações recíprocas de flerte com as mulheres alheias, casos de bruxaria e outros, transformando as celebrações em ocasiões de disputa e mesmo violência, ensejando que uma ofensa ou dano pudesse culminar em motivos de guerra. Muitas vezes as desavenças e a célere escalada da violência seriam propiciadas em situações coletivas para consumo de substâncias alucinógenas, como o pó de *yekuana* e as mais poderosas sementes *hisiomö*, estas últimas adquiridas pelo próprio Chagnon e redistribuídas para diversos pajés em troca de favores; drogas que agiriam como alteradores dos ânimos e estopim para novas e velhas pendengas com suas demonstrações de ferocidade (Chagnon, 2014, p. 406). Sendo a escalada da violência feita em observância de algumas “etapas ou níveis” ritualizados, disso não se pode inferir, sem incidir em engano, que as guerras Yanomami se esgotem enquanto mera manifestação de violência ritual (Chagnon, 1983, p. 7).

As etapas ou níveis de manifestação da violência corresponderiam, em ordem crescente, aos sofisticados mecanismos de controle social da violência compostos por:

- (a) duelos de batidas no peito;
- (b) troca de tapas;
- (c) briga de porretes (Chagnon, 1983, p. 170-4);
- (d) as *raids* ou guerra;
- (e) a temida *nomohoi* (traição, ápice da violência) (Chagnon, 1983, p. 175-176).

Dentre as modalidades de regulação do nível de violência, que nem sempre escalavam progressivamente pelas diferentes etapas, as *raids* incorporam o conjunto dos valores, práticas

e técnicas daquilo que constitui a modalidade de guerra daqueles povos. Poder-se-ia obstar, como reconheceu Chagnon, que os duelos que antecedem às *raids*, as batidas no peito, as trocas de tapas, e as brigas de porretes, são formas de controle para negar/inibir a guerra. Porém, o gérmen *waiteri* do comportamento guerreiro seria exercitado nas reiteradas demonstrações de bravura desses mesmos duelos que supostamente foram elaborados para servirem como formas de controle da violência. Os duelos de batidas no peito, troca de tapas, briga de porretes geralmente envolvem a resistência à dor que os adversários infligem uns aos outros, sendo os mais robustos e resistentes aqueles considerados com *waiteri* (Chagnon, 1983, p. 172-175). De modo que, apesar de serem antíteses à guerra, esses duelos são, ao mesmo tempo, o campo propício para a representação dos ideais guerreiros mobilizados na guerra, ensejando o comportamento adulto ideal transmitido aos mais jovens.

Os motivos triviais que fomentariam as disputas a serem resolvidas pelas primeiras formas de controle dos níveis de violência, ocorrendo dentro de uma mesma aldeia ou entre diferentes aldeias, seriam as disputas envolvendo mulheres, ciúmes e suspeitas de infidelidade conjugal. Essas acusações tenderiam a aumentar em aldeias maiores, onde as pessoas tivessem oportunidade de praticar atos de infidelidade conjugal por serem ambientes menos restritos e nas quais as possibilidades de relacionamentos considerados incestuosos são menores devido ao maior número de pessoas.

Na etapa seguinte da escalada da violência, sobrepondo os duelos, viriam as *raids*, as expedições guerreiras para matar inimigos, vingar os mortos e, quem sabe, raptar esposas e levá-las para o grupo local sem alarde. As *raids* entre os grupos geram poucos inimigos mortos, pois mais importante que matar diversos é evitar que alguém do grupo atacante seja morto, o que geraria novo motivo para a vingança ou demonstraria relativa fraqueza e despreparo dos atacantes durante a expedição militar. Apesar de as *raids* raramente terem como motivo primordial o rapto de mulheres, este seria considerado um benefício secundário sempre almejado nas guerras. Em alguns casos, um grupo atacado – caso se sinta forte o suficiente e conte com o número adequado de *unokais* e aliados – pode organizar uma expedição de vingança e resgate das mulheres roubadas, reverberando o ciclo de insultos, vinganças e mortes entre os grupos inimigos (Chagnon, 1983, p. 173-175).

A última etapa da violência seria officiar um *nomohai*, festim traiçoeiro, por vezes tramado com aliados, para se officiar uma celebração na qual os convivas sejam inadvertidamente mortos pelos hospedeiros e suas mulheres e crianças raptadas. Essas espécies de *hecatombes* yanomami representariam as ocasiões nas quais o maior número de vítimas sofreria atroz destino, quantidade superior às baixas infligidas nas *raids*. Os festins

poderiam virtualmente extinguir os habitantes de uma aldeia. Aliados, em conluio e movidos por vingança e cálculo de poder, convidam um terceiro grupo para celebrações em suas aldeias. O grupo que recebe o convite até fica ressabiado sobre a intenção dos seus hóspedes, mas precisa agir com *waiteri*, pelo que recusar conduzir sua parentela para as festividades seria demonstração de medo, algo que fragilizaria sua posição de defesa e segurança *vis-à-vis* com as constelações *diplomático-estratégicas* de aliados e inimigos. Compelido a aceitar o convite, pode ser vítima de traição e massacre (Chagnon, 1983, p. 175-176).

Sobre esses níveis de controle da escalada da violência e a guerra yanomami, o parecer de Keegan nesse ponto específico divergiu de Chagnon e alegou, ancorado em Turney-High e sua visão de “história militar”, que as *raids* e os *nomohai* yanomami não constituem *guerras genuínas*. Essas atividades estão “mais próximas de casos de assassinatos e homicídios nas sociedades regidas por códigos de lei pública” do que da guerra como continuação da política (Keegan, 2006, p. 137). Os demais tipos de duelos estão próximos de formas rituais de controle de violência para inibição da guerra, aspecto reforçado pela proscrição de armamento letal na maior parte dos duelos. A conclusão a que Keegan chegou sobre os Yanomami é a de que eles teriam alcançado intuitivamente um ponto referido por Clausewitz, qual seja, haveriam encontrado um meio pelo qual a guerra não ascendia aos extremos da violência, porque na maioria das vezes as suas formas rituais e de armamentos empregados concorriam para evitar a escalada da real violência até aos extremos. Os Yanomami haveriam permutado a guerra real e genuína por uma guerra primitiva e constante, mas com poucas baixas e que pouparia muitos para continuarem vivendo na sequência das *raids* (Keegan, 2006, p. 137).

A despeito da postura de Keegan, Chagnon insistiu que se tratava de guerra genuína, ainda que suas manifestações máximas sejam as *raids* e *nomohais*. Dentre as motivações políticas para as guerras e as disputas por mulheres haveria a mediação da vingança como causa saliente para a guerra. É que enquanto motivo direto das guerras, a morte de alguém que mereça ser vingado era causa mais robusta do que o rapto de mulheres. Entretanto, como os insultos, disputas e causas de briga e violência *intra* e *intersocietárias* entechocavam a *waiteri* dos guerreiros com os ciúmes e arengas por mulheres, colocava-se em xeque os mecanismos de controle social da violência, abrindo chance de ocorrer mortes nas brigas por ciúmes e outras injúrias que justificariam a guerra de vingança, fissionando um mesmo grupo ou antepondo grupos diferentes.

Embora essas brigas sejam comuns entre os ianomâmis, a frequência e a gravidade dos conflitos dependem, basicamente, do tamanho da aldeia. Normalmente os ianomâmis desejam se apropriar de mulheres jovens de aldeias vizinhas; e se a sua

aldeia for mais forte (isto é, maior), eles começam a coagir os grupos menores a lhes dar as suas mulheres, geralmente em troca da promessa de lhes dar outra em troca, em algum momento indefinido no futuro. Porém, por vezes eles tomam à força as mulheres de seus vizinhos mais fracos.

Disputas e brigas sobre as mulheres são uma das principais causas das lutas e guerras entre os ianomâmis, mas não são as únicas. Se eu tivesse que indicar a causa mais frequente dos conflitos mortais, seria a vingança por uma morte anterior (Chagnon, 2014, p. 253-254).

Outros motivos para a guerra poderiam ser as acusações de feitiçaria e bruxaria enviadas por inimigos para a “má sorte severa”, tais como doenças e mortes de alguém da parentela. De maneira geral, essas motivações poderiam ser agrupadas em arengas e rancores por motivos que Chagnon rotula como triviais e que se somam durante os anos.

No entanto, o que constitui uma morte digna de vingança é uma questão de opinião forense. Se uma cobra morde um homem e ele morre, isso não é considerado, necessariamente, um golpe de má sorte. Os ianomâmis podem concluir que a morte foi causada por bruxaria – que um inimigo em uma aldeia distante mandou aquela cobra, e portanto esse inimigo passa a ser um alvo legítimo de uma vingança mortal (Chagnon, 2014, p. 253-254).

Conquanto as brigas e guerras não comecem sempre por motivos de disputas por mulheres, o resultado da operação guerreira bem-sucedida é a morte de alguns inimigos e possível rapto de mulheres como “recurso” para aproveitamento evolutivo-reprodutivo. A violência e as guerras serviriam como mecanismos de controle e distribuição de mulheres, por intermédio do rapto de esposas. Elas eram necessárias tanto para manter o funcionamento das regras de parentesco e casamento fora do incesto como para enaltecer os indivíduos mais *ferozes* que raptaram esposas dos inimigos para gozar os “privilégios da poliginia”.

Para compreender como são os conflitos tribais é preciso uma visão sobre a violência e a guerra mais ampla do que a comumente adotada pelos cientistas sociais. As guerras, as lutas de porretes, as surras nas esposas etc. são conflitos por recursos que são úteis ou necessários para a sobrevivência e a reprodução – ou seja, úteis no sentido evolutivo. A teoria da seleção natural não é simplesmente uma teoria da sobrevivência, mas sim da sobrevivência reprodutiva.

[...] “Os conflitos humanos ao longo da história podem ser atribuídos a disputas por dois tipos de recursos fundamentalmente diferentes: os recursos somáticos e os recursos reprodutivos. O primeiro tipo satisfaz as necessidades corporais, como o crescimento e a manutenção fisiológica; e o segundo – membros do sexo oposto – possibilita deixar descendentes.

Colocando em termos rudimentares, os recursos “somáticos” são o foco quase exclusivo de atenção dos que tentam explicar a guerra em termos de escassez de recursos materiais estratégicos – “ouro e diamantes”, por exemplo. Essa abordagem das ciências sociais se concentra fortemente na sobrevivência do grupo no sentido físico (Chagnon, 2014, p. 253-254).

Essa abordagem evolucionista de teor sociobiológico, de Chagnon, que separa os *recursos somáticos* dos *reprodutivos*, insere-se no contexto do debate com Marvin Harris, professor de Colúmbia, e Kenneth Good, antropólogos materialistas que sustentavam outra argumentação para a guerra dos yanomami. Retratando estes como sociedades de pouca divisão social do trabalho, baixa densidade demográfica e enxuta cultura material, suas guerras adviriam de disputas e concorrência por: (a) escassos recursos materiais estratégicos; (b) baixa densidade demográfica; ou (b1) pressões reprodutivas. De acordo com Harris, em seu livro *Cannibals and Kings*, de 1977, essas causas explicam melhor as guerras primitivas do que a *política*, a *solidariedade grupal*, o *lazer na vida primitiva* ou a *natureza humana*. Nessa linha, a guerra primitiva não seria uma continuação da política, assertiva que se adapta à guerra estatal, porque na guerra primitiva os guerreiros não almejam e não conquistam um controle territorial “soberano” que permita a expansão do sistema organizatório tribal às expensas dos territórios inimigos (Harris, 1978, p. 44).

Ao contrário da expansão territorial, nas guerras primitivas as altas taxas de mortes promovidas pelas *raids* e emboscadas, que no caso Yanomami perfazem, nos cálculos de Harris, o motivo de 33% dos óbitos masculinos, somada à prática de incendiar e/ou destruir os sítios inimigos, promovem um acréscimo da distância entre os centros populacionais e o decréscimo da densidade demográfica. O hiato territorial entre os aldeamentos criaria importantes “terras de ninguém” – *no man’s lands* – nas quais a flora e a fauna poderiam se renovar e oferecer melhora nas condições de agricultura e sobretudo de caça. O aumento dessa área de manejo para caça, pesca e agricultura, mas que não pertence a ninguém, é benéfico e poderia proporcionar o crescimento demográfico de um grupo local até não ultrapassar a quantia disponível de fontes de recursos, ou não invadir as esferas de exploração dos inimigos mais poderosos. Nos casos em que haja desequilíbrio demográfico e pressão para aumentar as áreas de fornecimento de víveres para além do limite oferecido pelas *terras de ninguém*, os grupos poderiam entrar em guerra para disputar recursos. Assim, as disputas por fontes proteicas e o manejo do equilíbrio demográfico se tornariam importantes causas da guerra primitiva: os grupos buscariam a escala e regularidade de fontes proteicas para a preservação e controle demográfico das aldeias, alterando o equilíbrio de poderes e os sistemas de alianças correspondentes. Haveria, para Harris, evidências indicando que o equilíbrio entre “pessoas e recursos” opera por detrás das guerras primitivas de bandos e aldeias uma espécie de efeito deletério da “incapacidade dos povos pré-industriais em desenvolver meios menos onerosos de obtenção de baixas densidades populacionais e baixos índices de crescimento populacional” (Harris, 1978, p. 44-48).



Com o agravamento das condições de guerra entre os grupos, o enaltecimento das práticas guerreiras fomenta o aumento proporcional de guerreiros/caçadores perante a população feminina por serem considerados nesses contextos mais desejáveis como integrantes do grupo do que as mulheres. Essa dupla valorização dos guerreiros impunha às sociedades primitivas desafios e pressões reprodutivas. Estas tenderiam a resolver o problema de melhorar sua capacidade bélica por adoção de práticas de controle de natalidade, com o objetivo de colher maior número de homens, às custas do infanticídio feminino (Harris, 1978, p. 50-51). De maneira mais específica, Harris alegará que:

[...] não estou sugerindo que a guerra gera o infanticídio feminino ou que a prática de infanticídio feminino causa a guerra. Antes, proponho que sem pressão reprodutiva nem a guerra e tampouco o infanticídio feminino se tornariam tão difundidos e que a conjunção de ambos representa uma selvagem porém singular solução para o dilema malthusiano (Harris, 1978, p. 51).

O controle de natalidade e tratamento preferencial para crianças do sexo masculino seriam a forma máxima de controle dessa cultura sobre a natureza (Harris, 1978, p. 51). Por isso, Harris defendeu que a guerra e o infanticídio feminino foram “os preços que os nossos ancestrais da Idade da Pedra pagaram para regular sua população e impedir uma baixa nos padrões de vida que amparam um nível de subsistência” (Harris, 1978, p. 54). No capítulo que dedicou aos Yanomami em *Cannibals and Kings*, chamado “*Proteins and the Fierce People*”, Harris contestou Chagnon sobre os recursos reprodutivos entendidos apenas como mulheres e apontou os “recursos somáticos”, como as fontes proteicas, como motivos de segurança para o tamanho daqueles grupos. Os Yanomami, apesar das epidemias e massacres, estariam crescendo demograficamente desde o contato com a “civilização”, a introdução de ferramentas de metal teria otimizado e diminuído a quantidade de trabalho necessário para a coivara das roças de banana e da caça, essa melhora na disponibilidade de alimentos sustenta o crescimento populacional e o sucesso reprodutivo dos indivíduos e grupos (Harris, 1978, p. 61).

O efeito colateral desse crescimento demográfico é o desequilíbrio por ele gerado em relação ao máximo de fontes proteicas disponíveis ao redor das *terras de ninguém*, afetadas pelo tamanho e densidade demográfica das aldeias. Tendo que percorrer distâncias cada vez maiores para uma caça incerta e maior possibilidade de escaramuças com inimigos, os guerreiros/caçadores desafortunados e sem caça das grandes aldeias, ainda que recebendo partilha da caça de seus parentes, nutrem descontentamento e ensejam a fissão e mudança de parte do grupo na direção de regiões onde acreditam ter melhor expectativa de fontes

proteicas (Harris, 1978, p. 64). Conforme apontaram Roger Keesing e Andrew Strathern, o *materialismo cultural* propugnado por Harris se desgastou, pois este pesquisador tomou emprestado, ainda que indiretamente, diversos elementos da Biologia e não conseguiu resolver o problema de definir o que seja uma área de manejo com “suficientes reservas proteicas” para um grupo local ou aldeia. Outros etnógrafos também apontaram que as sociedades não são estáticas ou que simplesmente se adaptam ao meio ambiente, pois diversos nativos possuem técnicas sofisticadas de manejo e aproveitamento de diferentes espécies de animais e plantas, em diferentes épocas do ano, muitas vezes controlando, ainda que indiretamente, a própria quantidade de animais e plantas disponíveis para a caça e coleta ao longo das estações climáticas (Keesing; Strathern, 2014, p. 144-159).

A despeito das divergências declaradas, haveria, pela linha dessa crítica de Keesing e Strathern, uma certa confluência entre Harris e Chagnon ao redor de um *materialismo*, ainda que discordem sobre a natureza e função dos recursos materiais disputados. Para o primeiro, “proteínas/alimentos, ouro ou diamantes” são os recursos materiais *somáticos* disputados pelos grupos e que garantem sua preservação física/demográfica; para o segundo, são as mulheres que garantem, enquanto *recurso reprodutivo*, o sucesso genético indivíduo-grupal a se desdobrar nas gerações seguintes. É preciso atentar que, para Chagnon e seus seguidores, o *recurso reprodutivo* operaria paralelamente e de forma independente do controle sobre recursos materiais escassos e estratégicos das sociedades, pois aqui o que está em jogo é a reprodução e herança genética:

O que esses grupos ianomâmis de descendência controlam e defendem são os direitos reprodutivos sobre as mulheres em idade fértil, e sobre os parentes do sexo masculino que podem dar essas mulheres para um homem ou tomá-las dele, de acordo com as regras do incesto e da possibilidade de casamento. Todas as outras “funções” da patrilinearidade são secundárias e derivam dessas funções iniciais (Chagnon, 2014, p. 113-114).

Mas é necessário cautela nessa exposição, porque a vingança se interliga com outras causas diversas e nem todas caem na esfera de consciência social dos nativos e dos pesquisadores:

Os ianomâmis têm brigas frequentes por mulheres, mas seria impreciso e enganoso dizer que eles “vão à guerra” por mulheres. [...] Uma morte prematura e inexplicável será prova suficiente de que seus vizinhos estão praticando bruxarias contra você. Algum homem inocente da aldeia vizinha em questão vem visitar e é morto. *Seguem-se outras mortes por vingança e começa um novo ciclo de guerras, às vezes colocando parentes agora distantes uns contra os outros. A menos que você saiba algo sobre a etiologia dessa guerra em particular, seria equivocado concluir apressadamente que ela foi causada por, digamos, um incidente de bruxaria. O*

*processo que faz os incidentes triviais aumentarem e resultarem em uma guerra é longo e complexo, e um observador desatento ou desinformado pode nem sequer estar ciente das múltiplas conexões, especialmente se suas observações são de curta duração e feitas em uma aldeia pequena.*

*Na minha opinião, é melhor considerar a guerra como um dos tipos de conflito, com frequência um conflito que é o resultado e o prolongamento de muitos desentendimentos anteriores, frequentemente triviais. É possível encontrar uma causa específica para cada um dos conflitos intervenientes e por vezes triviais – um insulto, o não pagamento de um favor feito anteriormente, o roubo de um objeto, ou ainda seduções ilícitas, quer reais, quer supostas. Mas em geral é uma simplificação grosseira do complexo processo de desenvolvimento dos conflitos considerar a provocação imediata como a razão para um ato de violência mortal entre os grupos (Chagnon, 2014, p. 255, itálico nosso).*

Por fim, a materialização de expedições e *raids* de vingança por grupos rancorosos aos seus agressores dependeria, não apenas da força desse sentimento, mas da capacidade de poder envolvida entre os grupos beligerantes. A expressão maior de capacidade bélica entre os grupos residiria em seu número de *unokais*, experientes guerreiros homicidas que impõem respeito e poderiam dissuadir os ataques inimigos. Uma possível redução de seu número nas aldeias poderia ser percebida como perda relativa de poder e colocaria os remanescentes do grupo expostos às *raids* inimigas.

Conforme alegou Chagnon, em seu artigo na revista *Science* de 1988, “*Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population*”, ao analisar as taxas de morte, casamentos e números de filhos, os *unokai* seriam os principais beneficiários das guerras yanomami. A condição de homicida desses homens era ameaçadora para a própria parentela, motivo pelo qual deveriam passar pelos ritos de purificação *unokaimou* após matar os inimigos (Chagnon, 1988, p. 987). Contudo, é preciso evitar a sobrevalorização dos efeitos dissuasórios imbuídos aos *unokai* e a sua aplicação sistemática para evitar as guerras e ataques de inimigos nas aldeias nas quais residem. Pelo que identificou esse autor, os *unokai* perderiam o mesmo número de parentes nas guerras do que os outros homens e, ademais, os jovens guerreiros e outras alianças, querendo mostrar *waiteri*, poderiam desafiar os *unokai*, o que neutralizaria a sua plena eficácia dissuasória.

Sobre o butim de guerra, como a sua cultura material equivaleria à Idade da Pedra, inexisteriam recursos somáticos que servissem propriamente de butim aos *unokai*. O principal fruto que colheriam, por vezes, além de seu horizonte de consciência individual e coletiva, seria a garantia genético-reprodutiva das parentelas convertidas em potencial grupo de aliados. Esse processo social se desenrolaria em detrimento dos mais fracos, massacrados nas guerras ou excluídos e preteridos no butim pelos *unokai* (Chagnon, 1988, p. 987).

Em suma, para Chagnon e seus seguidores, as guerras no contexto primitivo yanomami operariam como mecanismos de evolução adaptativo-biológica, promovendo os ajustes entre os desafios ambientais, as regras de incesto e os ideais guerreiros por intermédio da reprodução da consanguinidade, base para a constituição de um sistema de alianças políticas e dissuasão militar (Chagnon, 1988, p. 985). Mais especificamente, os matadores *unokai* teriam mais filhos que os demais indivíduos e garantiriam, por intermédio de suas guerras de vinganças, distribuição mais favorável de mulheres e proles para si, garantindo melhor performance adapto-reprodutiva para suas parentelas e aliados (Chagnon, 1988, p. 985). Parafrazeando Clausewitz, Chagnon alegou, de forma obtusa, que se é verdade que as guerras civilizadas sejam continuação da política por outros meios, a guerra primitiva seria a continuação das relações de parentesco por outros meios, uma vez que o sistema político é organizado prioritariamente pelo parentesco (Chagnon, 1988, p. 989). Paráfrase de efeito, mas por demais simplista e perigosa conforme veremos adiante.

### 5.3 A exótica ferocidade

A construção da narrativa sobre a ferocidade yanomami, por Chagnon e seus adeptos, é combatida há anos por diversos antropólogos e pelos próprios Yanomami, que apontam irregularidades nessas pesquisas e nas consequências políticas derivadas. As coletas de sangue, alvo das pesquisas de Chagnon, há anos geram descontentamento entre os Yanomami. Recentemente, por intermédio do Ministério Público, Funai e Ministério das Relações Exteriores do Brasil, requisitaram a devolução das amostras de sangue enviadas à Universidade da Pensilvânia (Ministério Público Federal, 2015). Alguns lotes de sangue foram devolvidos pelos norte-americanos em 26 de março de 2015, viabilizando os ritos fúnebres yanomami pertinentes em 3 de abril do mesmo ano (Ministério Público Federal, 2015). A história recente das pesquisas sobre os Yanomami, a guerra e a vingança se interconectam com essas amostras de sangue e outras geradas pelas contaminações, epidemias, massacres que sofreram nas últimas décadas.

Um ano antes do controverso artigo de Chagnon na revista *Science*, a antropóloga da Universidade de Brasília, Alcida Rita Ramos, publicou notória pesquisa colocando em balanço crítico as principais formas pelas quais a Antropologia, de até fins da década de 1980, retratava os Yanomami. Enfatizou o tênue equilíbrio nas imagens etnográficas construídas pelos pesquisadores e a busca do *exótico* na narrativa. Os Yanomami teriam servido, nas últimas décadas, como exemplares desse *exótico primitivo*, completamente diferentes dos

“civilizados”, que há tempos assombra as narrativas etnográficas e etnológicas. O equilíbrio entre as imagens retratadas nas etnografias é tênue, pois cada etnógrafo opta por construir a sua própria “totalidade Yanomami” partindo de uma seleção de ferramentas e conceitos por inclinação pessoal dentre o leque oferecido pelas linhas antropológicas.

O traço comum das principais abordagens sobre os Yanomami reside em questões como a guerra, agressividade, feitiçaria, xamanismo, parentesco e outros. Como é o etnógrafo o efetivo controlador da narrativa, a maneira pela qual são enfatizados e narrados os aspectos da vida cotidiana, ritual ou mítico-religiosa tem aplicações e implicações no modo de entender e de se relacionar com essas sociedades. Nem mesmo a opção de “narrar o que se vê”, difundida entre algumas correntes etnográficas anglo-saxônicas, está destituída de um controle último do observador/narrador, que pode distorcer certos fenômenos ou eventos sob a alegação de que gostaria de realçá-los (Ramos, 1987, p. 286).

As três linhas de narrativa sobre os Yanomami analisadas por Alcida Ramos são as de (a) Napoleon Chagnon; (b) Jacques Lizot; e (c) Bruce Albert. A pesquisadora, com vasta experiência com as sociedades yanomami Sanumá, confessa que consegue distinguir algumas reminiscências de comportamento yanomami entre as diferentes pesquisas desses pesquisadores. Contudo, tal identificação é problemática, não apenas pela diferença cronológica das pesquisas, mas porque os grupos estudados e selecionados como representantes da “totalidade Yanomami” são diferentes. Alcida Ramos esclarece que Napoleon Chagnon e Jacques Lizot, este último recebeu visitas até mesmo de Pierre Clastres, iniciaram seus estudos na mesma época e em regiões e povoados próximos ou iguais, ambos focalizaram subgrupos *Yānomamō* da região do Orinoco-Mavaca na Venezuela. De outra parte, Bruce Albert se concentrou num subgrupo *Yanomam* (geralmente soletrado *Yānomamē* por Albert) do vale do rio Catrimani no Brasil, a considerável distância dos outros dois pesquisadores. Os três mantiveram contato com os Yanomami por mais de uma década. Suas diferenças variam pelo estilo de narrativa de cada pesquisador: se o etnógrafo é mais ou menos presente na vida da aldeia, se é um companheiro onipresente, mas invisível, ou um observador diligente, tendo em comum que ao final as abordagens estão sob o controle narrativo do etnógrafo, também diferem entre si pelas implicações políticas dos seus objetivos, meios e resultados de pesquisa (Ramos, 1987, p. 286).

Apesar da vibrante narrativa das aventuras de Chagnon entre os Yanomami, Alcida Ramos coloca em xeque a marcante exaltação do *exótico* de tipo feroz e brutal no estilo desse pesquisador. Começa pela noção de *waiteri* empregada aos Yanomami, à qual contrapõe o entendimento de Lizot e Albert, que enfatizam outros aspectos para o mesmo termo,

conforme difundido em diferentes grupos. Lizot adotou *waitheri* como a dupla capacidade de suportar grandes dores e a de revidar golpes. Na escolha de Albert, o termo é glosado como *waithiri*, conforme o uso corrente na região do Catrimani, que designaria uma conformação de virtudes de humor, generosidade e bravura: qualidade de um sujeito destemido em batalha e determinado a demonstrar poder em público quando necessário. O *waithiri* também precisa ser desapegado materialmente e “virtuoso” em matéria de ironias e jocosidade, melhor ainda se fizer graça sobre si mesmo (Ramos, 1987, p. 286). Da gama de interpretações possíveis, o recorte de Chagnon sobre o *waiteri* é apenas o da brutalidade para destacar aos seus *unokai* como guerreiros temíveis.

Somada à ferocidade, Alcida Ramos aponta a displicência com a qual Chagnon e também Marvin Harris trataram o tema do infanticídio feminino – apontado como a causa da desproporção demográfica entre homens e mulheres. O primeiro, progressivamente, foi suprimindo sua menção e depois se contrapôs a essa linha argumentativa; já Marvin Harris continuou a sustentar tal tese apesar de seu materialismo cultural e explicação da guerra por disputa proteica haver sido refutada (Keesing, Strathern, 2014, p. 144-159). Nesse ínterim, as mulheres Yanomami foram expostas por esses pesquisadores como portadoras de ferocidade primitiva e chacinadoras de crianças (Ramos, 1987, p. 289).

A linha de narrativa do *exótico* proporcionada por Chagnon foi bem-sucedida editorialmente por ser logo consumida por uma ávida audiência de sedentos pelo *exótico*. O problema do *exotismo violento* para além de sua distorção narrativa das práticas, valores e crenças sociais é que ele construiu uma imagem dos Yanomami a ser mobilizada politicamente contra eles por setores e grupos da sociedade circundante. A erosão e invasão de suas terras encontra aí a escusa declarada ou velada de que levariam a civilização a brutos primitivos do neolítico, com consequências funestas para esses povos, genuínas campanhas de *geno* e *etnocídio* (Lima, 2008, p. 84-85).

À época de Chagnon, o pesquisador francês Jacques Lizot mobilizou-se contra a narrativa propagada de ferocidade yanomami. Enfatizou os aspectos “eróticos” da vida e como se interligam com a vingança. Seus estudos detalham práticas de masturbação e carícias entre meninos, meninas e meninos, e meninas, bem como aventuras e adultérios. Nessa narrativa a ênfase é transparecer a ausência de repressão ou pudícias nas questões sexuais da juventude. Conquanto fossem discretas e limitadas, as aventuras seriam encaradas com naturalidade. Diferentemente de Chagnon, que se coloca presente na narrativa etnográfica e passa a conduzir a ação e desenrolar dos eventos, Lizot tenta minimizar a sua presença como testemunha, mesmo sabendo que os próprios sujeitos estavam cientes de sua presença e

intenções. Em Lizot, Alcida Ramos avaliou que os Yanomami aparecem mais apáticos, dependentes e inconsequentes do que em alguns trechos de Chagnon. Inclusive sua “presença invisível” dá azo a mostrá-los em certas passagens como irascíveis que infligem dor e sofrimento aos outros. Mesmo as mulheres são apresentadas meio abrutalhadas e violentas. Ainda que tenha desejado refutar a imagem Yanomami de “selvagens ferozes” que foi difundida por Chagnon, Lizot acabou por enfatizar a violência por outros meios e não avançou na desconstrução da imagem de ferocidade yanomami (Ramos, 1987, p. 289-290).

Por fim, Bruce Albert resgatou uma qualidade analítica que buscou fazer jus aos Yanomami. A contribuição é que as experiências destes pudessem realimentar o estoque de modalidades de pensamento etnológico. Entre as figuras do “povo feroz” de Chagnon ou dos “selvagens amigáveis” de Lizot, os Yanomami apareciam na literatura como destituídos de gosto pelo *pensamento selvagem* e mais embrutecidos que seus vizinhos das terras baixas Sul-americanas (Albert apud Ramos, 1987, p. 293).

Conforme depurou Alcida Ramos, a narrativa de Albert se destaca em cinco aspectos principais, correspondentes às *esferas de cognição social* intrincada com a *ideologia de agressão mágica*. Essas esferas se desdobram pela construção e vulnerabilidade dos corpos, para os quais se formulam e aplicam uma gama de procedimentos mágicos de ataques e proteção para diversos tipos de pessoas: (a) corresidentes da mesma casa comunal, *shabono* ou *xapono*; (b) aliados; (c) inimigos atuais; (d) inimigos potenciais; e (e) os totalmente desconhecidos.

Das inúmeras possibilidades dentre as esferas, Albert concluiu que as guerras Yanomami são melhores para pensar do que para matar. De fato, os Yanomami pensariam em termos de agressão mágica e de guerra como algo *genuíno*, não é o caso de importar os preconceitos de Turney-High sobre a guerra primitiva. Guerras e agressões mágicas permeiam sua esfera de consciência social e são fruto de reiteradas reflexões e ajustes. Elas se interligam com os afazeres cotidianos como o cultivo e preparo de plantas mágicas, até o trato e fomento de poderes sobrenaturais das entidades materiais e imateriais (Ramos, 1987, p. 294).

As esferas de cognição para a agressão mágica e as formas e fontes da violência não se esgotam na guerra, pois a violência se compõe de ataques físicos e mágicos, ainda que nunca de maneira obtusa e caprichosa. A vida yanomami apresenta mecanismos de canalização da violência ou de sua manifestação dentro de certos quadros, oferece regras de como expressar raiva, a ritualização das formas de luta – duelos e guerras – ou súbitas alterações de humor que os distanciam da imagem de ferocidade. Não é o caso de dizer, como Keegan, que são meras guerras falsas e primitivas ou que eles teriam chegado intuitivamente ao ponto de

Clausewitz sobre o controle da ascensão da violência aos extremos. A possibilidade aberta por Albert, ao contrário, é considerar a própria canalização das formas de violência, não como mero ajuste ao ambiente, mecanismo de reprodução biológica ou forma de primitivismo catártico-restaurativo, mas à sua capacidade de pensar o tema sob o prisma da existência de uma guerra outra (Ramos, 1987, p. 294).

O elemento destacado na pesquisa de Albert, por Alcida Ramos, é a concepção nativa de *sangue* que interliga *vida e morte, feitiçaria e guerra, homicídio e menstruação*. Um elemento perigoso; quem o manuseia precisa passar pelos pressupostos ritos de purificação *unokaimu*: guerreiros em estado homicida; responsáveis ou alegados responsáveis por feitiçaria de guerra ou assassinio de um animal duplo. Em paralelo, o mesmo ocorreria com as mulheres na menarca, por também lidarem com o sangue, observariam os ritos pressupostos de resguardo e purificação<sup>34</sup>.

Naquela cosmopolítica e suas guerras, a “virulência das fórmulas mágicas e possíveis ataques definiriam o tom das relações políticas dentre as aldeias” (Ramos, 1987, p. 295). Os *poderes patogênicos*, agentes mágicos mobilizados em ataques e defesas, abrangem elementos como o “uso de plantas especiais, pegadas com poeira, os espíritos assistentes dos xamãs, os animais *alter ego*, o obrigatório *duplo* de cada ser humano” (Ramos, 1987, p. 294). As possibilidades de *agressão mágica* e envio de *agentes patogênicos* variariam nas cinco esferas aludidas (Ramos, 1987, p. 294). Adicionalmente, Eduardo Viveiros de Castro esclareceu que um processo semelhante ao que ocorre no xamanismo ocorre também na guerra:

Albert inscreve a guerra yanomami em um gradiente concêntrico de formas de agressão diretamente projetável sobre o espaço social, que se estrutura, para dentro como para fora, a partir da relação mediana e ambivalente entre grupos na posição recíproca de “aliados não corresidentes”. Essa figura sociológica yanomami, determinada originalmente por Albert, tornou-se o exemplar-tipo da teoria da afinidade potencial ou “economia simbólica da alteridade” (Castro, 2014, p. 351).

A seguir, o quadro propõe ilustrar a correspondência entre as esferas de cognição/tipos de pessoas/afinidade potencial e a virulência da agressão mágico-guerreira yanomami:

---

<sup>34</sup> Alcida Ramos e Bruce Albert esclarecem sobre a noção Yanomami do sangue que: “blood (*iyë*) which irrigates the flesh (*iyëhikë*) thus constitutes for the Yanomamë the fundamental agent of physiological development and for that reason it is the privilegic symbolic referente of biological time” [Albert, 1985, p. 349 apud Ramos, 1987, p. 295).



<b>Quadro de correspondência</b>	
<b><i>Esferas de cognição social/ tipos de pessoas/afinidade potencial</i></b>	<b><i>possibilidades/virulência da agressão mágico- guerreira</i></b>
<b>(a) corresidentes da mesma casa comunal, <i>shabono</i> ou <i>xapono</i></b>	a) tende a não haver incidentes de ataques mágicos dentro da mesma unidade residencial;
<b>(b) aliados</b>	b) entre vizinhos amigáveis a “feitiçaria de aliança” é responsável por algumas doenças e mal-estar, mas não causa mortes;
<b>(c) inimigos atuais</b>	c) dentre inimigos a chamada “feitiçaria de guerra” pode matar até o dobro das <i>raids</i> e gerar doenças;
<b>(d) inimigos potenciais</b>	d) com as aldeias distantes, geralmente alocadas como inimigos ancestrais ou virtuais, é possível ao xamanismo agressivo causar dano com poucas mortes;
<b>(e) estrangeiros totalmente desconhecidos</b>	e) aos estrangeiros, aqueles que vivem fora dos limites exteriores do mundo social, com os desconhecidos, a morte do <i>animal duplo</i> de alguém é a única forma de agressão, resultante em algumas mortes. Com destaque para o fato de que os animais <i>duplos</i> sempre são situados distantes dos seus donos, vivem cerca àqueles estrangeiros mal reconhecidos como humanos.

Elaboração própria. Fonte: Albert, Ramos, 1987, p. 294; Castro, 2014, p. 351.

As formas de controle da violência física e mágica, as formas de se purificar, de resolver vinganças e evitar a realização de uma escatologia – uma nova *Queda do Céu* – entrelaçam a morte, a cremação, a magia, os espectros, os vivos. Albert e a sua veia estruturalista superam em complexidade e exuberância as empobrecidas versões de *homo bellicosus* de Chagnon ou o *homo/femina eroticus/a*, desenhado por Lizot (Ramos, 1987, p. 296). Apesar de diversas abordagens sobre os yanomami terem sucumbido a uma “nostalgia do exotismo”, Albert evitou o problema das demais abordagens e abriu espaço para mostrar situações de humor e ironia, que não são estranhas ao próprio *waitheri*, pois está além da mera ferocidade yanomami (Ramos, 1987, p. 296).

#### 5.4 Considerações parciais

Alcida Ramos está correta quando alerta que os Tupinambá foram alvo dos cronistas que reportaram sua ferocidade nos séculos XVI e XVII, com consequências políticas funestas. O mesmo continua a ocorrer com os Yanomami nos séculos XX e XXI. Essas consequências políticas impõem uma inflexão para uma antropologia aplicada e implicada com os sujeitos pesquisados. Por serem pessoas e comunidades contemporâneas que sofrem ameaças das sociedades circundantes, a sua exposição como ferozes, cruéis, bárbaros e não cristãos alimenta uma narrativa instrumentalizada nacional e internacionalmente em detrimento dos seus direitos políticos, territoriais e existenciais. Talvez algo mais grave para o caso de pesquisadores brasileiros e venezuelanos, que por caminhos geopolíticos e jurídicos são concidadãos dos Yanomami. As decisões políticas dos governos do Brasil e da Venezuela influem diretamente nas condições sociais e materiais de existência e de seu estilo de vida. O pesquisador precisa observar uma responsabilidade ao narrar um sujeito. Conforme as críticas de Alcida Ramos a Napoleon Chagnon e a American Anthropological Association (AAA), nas circunstâncias vividas pela antropologia indigenista brasileira à sombra da ditadura militar e no clima prévio da Constituição de 1988, mais do que nunca, fazer antropologia era fazer política no Brasil (Santilli, 2001, p. 46-47).

Essa provocação de Alcida Ramos, colocando a indissolúvel relação entre antropologia e política indigenista na América do Sul, foi recebida com cinismo por parte de Chagnon. De forma irresponsável, este chegou a alegar que a Antropologia não deveria confundir as coisas e sim fazer ciência e não política. Cinismo, porque Chagnon manteve relacionamentos com políticos que facilitaram suas pesquisas, sobretudo na Venezuela, ou, pior ainda, por alegar timoratamente que sua pesquisa com os Suiá fora remanejada para os Yanomami da Venezuela por temor do clima político do golpe militar do Brasil em 1964. Ora, esse elemento basta para desnudar o desafio e postura daqueles pesquisadores que, diferentemente de Chagnon, não estavam “analisando uma comunidade primitivo-neolítica no terceiro mundo”, mas estavam interligados como concidadãos afetados pelos mesmos projetos de desenvolvimento nacional e perda de liberdades civis e políticas das ditaduras militares. Pesquisadores partícipes das disputas e lutas pelo reconhecimento desses povos, máxime os direitos territoriais originários, e a responsabilidade para a implicação política da pesquisa científica (Ramos, 1987, p. 301). Portanto, é uma lamentável ver estereótipos de ferocidade yanomami, propagados tendenciosamente por Chagnon e seus sequazes, alcançarem

pesquisadores próximos às Relações Internacionais, alimentando os arsenais nacionais e internacionais de alijamento político desses ameríndios.

Afortunadamente, Alcida Ramos e Bruce Albert organizaram estudos seminais em *Pacificando o Branco* (2000), onde dialogaram com outros pesquisadores sobre os desafios e ameaças cosmopolíticas para os povos amazônicos. Um balanço parcial das implicações acadêmicas e políticas sobre os Yanomami foi organizado por Robert Borofsky e Bruce Albert, em *Yanomami: the Fierce Controversy and What Can We Learn from It* (2005). Também, finalmente foi traduzido para o português *A Queda do Céu*, uma coautoria do xamã Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Por essas pesquisas se pode conhecer melhor a sua cosmopolítica e o tema da vingança para além dos estereótipos *exóticos*, atualizando os seus ajustamentos aos conflitos enfrentados para sobreviver e defender o seu território nos dias atuais. Adiante voltaremos às pesquisas de Bruce Albert sobre as guerras de vingança e as suas contribuições para nossa pesquisa da guerra de vingança nas Relações Internacionais.

## 6 PODER, CHEFIA, GUERRA E VINGANÇA: UMA ABORDAGEM DA ARQUEOLOGIA DA VIOLÊNCIA

Já não se projeta sobre as sociedades primitivas o olhar curioso ou divertido do amador mais ou menos esclarecido, mais ou menos humanista; elas são levadas de certo modo *a sério*. A questão é saber até onde vai essa seriedade (Pierre Clastres, “A Questão do Poder nas Sociedades Primitivas”).

As considerações precedentes sobre a guerra e a vingança trataram de fenômenos em sociedades que se manifestam como destituídas, carentes ou sem o Estado. As vendetas, os *feuds* e as guerras de vingança desfilaram como características primitivas de povos, que, por uma série de razões, seriam incapazes de progredir para formas políticas mais complexas como as estatais. Retratados como vivendo em estado de natureza por alguns, ou como ingênuos bons selvagens por outros, os ameríndios, como os Tupinambá e os Yanomami, aparecem caracterizados como brutos ou ingênuos demais para viver sob o Estado.

A alternativa para fugir dos estereótipos que rotulam as sociedades indígenas de incompletas por não “evolúrem” para o Estado é ponderar que a ausência deste pode ser uma opção de vida política que seduz essas sociedades. Mais ainda, talvez a estrutura política dessas sociedades seja projetada para inibir ou impedir que forças estatais dominem os demais. Esse ponto de vista ficou célebre pelas provocações de Pierre Clastres, em suas pesquisas de *Antropologia Política Ameríndia e Arqueologia da Violência*.

Pierre Clastres e sua esposa, Héléne, promoveram a “revolução copernicana” da Antropologia Política Ameríndia entre as décadas de 1960 e 1970. Dedicaram suas etnografias e etnologias sobretudo aos Tupi-guarani, históricos e contemporâneos. Nelas ressaltaram os aspectos políticos e mítico-religiosos – melhor dito, cosmopolíticos ameríndios. Assim, ao abandonarem a visão arcaica de que a sociedade primitiva seria carente e incompleta, promoveram uma verdadeira revolução acerca do tema. As sociedades primitivas teriam pressentido cedo que um poder transcendente, exterior e criador de uma legalidade própria constituía um risco mortal para o grupo. Seria uma forma de contestação da sua própria cultura. Por intermédio do “*pensamento selvagem*”<sup>35</sup>, de seus mitos, seus ritos, enfim, de toda sua estrutura, alguns ameríndios puderam intuir a ameaça da separação e concentração do poder e seus efeitos deletérios, o que os levou a aprofundarem a filosofia política nativa para contrapor-se ao Estado (Clastres, 2013, p. 60). Os Tupi-guarani teriam

<sup>35</sup> Um *pensamento selvagem* no sentido de Lévi-Strauss, que Frédéric Keck sintetizou como “um conjunto de combinações lógicas que integram todos os elementos materiais do ambiente no interior de uma estrutura, permite analisar os mecanismos de produção da dominação política, visto que mantém unidos o ideal e o material” (Keck, 2013, p. 268).

optado por seguir esse caminho contraestatal: seus mecanismos políticos estavam projetados para conter ativa e passivamente a concentração do poder em poucos sobre o restante da comunidade.

Vejamos a seguir algumas imagens da chefia política ameríndia que inspiraram a compreensão que Clastres deu ao tema e que nos permitirá elucidar a guerra de vingança a partir de outro ponto de vista.

### 6.1 Três imagens da chefia ameríndia

A chefia carente de poder coercitivo dos morubixabas tanto intrigou o pensamento de Clastres que este dedicou suas pesquisas ao personagem dos chefes guerreiros para, depois, neles fundamentar considerável parcela de sua antropologia política. Três experiências principais forjaram sua compreensão sobre a chefia ameríndia: a primeira, por intermédio do que descreveram os cronistas sobre os Tupi-guarani quinhentistas e seiscentistas, os mesmos consultados por Florestan Fernandes; a segunda, decorrente das reverberações da etnografia de Claude Lévi-Strauss sobre os Nambiquaras, em *Tristes Trópicos*; e a terceira é resultado dos próprios trabalhos de campo e etnografias que desenvolveu com as tribos dos Guayaki e dos Yanomami.

A primeira experiência é ilustrada com a retomada dos cronistas. O testemunho de Hans Staden sobre os morubixabas em *Duas Viagens ao Brasil* merece ser resgatado, por ser didático e ilustrar o tratamento dado à época ao tema da chefia política:

Sobre o governo e as autoridades, e o que existe de ordem e de justiça: Entre os selvagens, não há um governo constituído e não há privilégios. Cada cabana tem um superior. Ele é o chefe. Todos os chefes são da mesma origem e têm o mesmo direito de dar ordens e governar. Disso cada um concluirá o que quiser. No caso de um deles se sobressair aos demais por atos de guerra, será mais seguido do que os outros numa campanha de guerra, como o antes mencionado Cunhambebe. Além disso, não evidenciei nenhum privilégio entre eles, exceto que os mais jovens devem obedecer aos mais velhos, de acordo com o que exigem os costumes deles. *Se alguém bater ou atirar em outra pessoa de forma a matá-la, os parentes e amigos do morto podem ficar dispostos a matá-lo por sua vez, mas isso raramente ocorre.* Os moradores de cada cabana obedecem ao chefe de cada uma delas. *O que o chefe ordenar será feito, não por obrigação ou por temor, mas unicamente por boa vontade* (Staden, 2011, Loc. 1822-28, itálico nosso).

Soa interessante um certo desleixo ou despreocupação que Staden deixa transparecer ao narrar a organização política Tupinambá. Seu comentário “cada um concluirá o que quiser” combina com a baixa sedimentação e “informalidade” da autoridade política tupi-guarani.

Staden apontou que era ao redor de figuras com exímio e constante desempenho guerreiro que a composição demográfica do grupo orbitava. Os guerreiros atraíam seguidores para expedições de guerra; na paz, conseguiam fundar e agrupar parentelas, grupos locais, aldeias. Importantes personagens políticos, os morubixaba viviam numa sociedade na qual não dispunham e tampouco existiam privilégios. Aparentemente, apenas os mais idosos eram tratados com deferência e alguma obediência, característica que reforça o papel do conselho dos anciãos e dos velhos na vida política. Sobre o mando do chefe, Staden expõe o paradoxo político em sua narrativa: imaginar que as ordens de um “terrível guerreiro canibal” como um Cunhambebe não sejam obedecidas por obrigação ou temor do grupo, mas por boa vontade. Voltaremos a isso em breve.

Antes, destacaremos um ponto desse testemunho que é importante para esta tese: nos casos de homicídios em âmbito intragrupal, que poderíamos caracterizar como *blood feud* ou *vendeta*, Staden indica que a vingança seria facultativa aos parentes ou amigos da vítima, ou mesmo que a prática entrara em desuso.

Creemos que algumas ponderações se aplicam para iluminar a direção desse parecer de Staden: (a) o desuso do *feud* tribal poderia ser efeito do contato com a colonização; (a1) a maneira pela qual os estrangeiros europeus e africanos foram “capturados” pelos sistemas de inimizade nativa quiçá inibiu os *blood feuds* e as cisões dos grupos locais perante os inimigos; (b) talvez nos grupos locais ou parentelas com chefias e conselhos efetivos nas mediações, as partes envolvidas em homicídio resolveriam as arengas sem recorrer ao *feud*; (c) Staden narra o ciclo de guerra e seu ajustamento ao ciclo de desova dos peixes e, também, participou de expedições guerreiras, contudo é possível que não tenha vivido circunstâncias ou épocas do ano propícias para realizar os *feuds*, por exemplo, (c1) para atestar se os *feuds* e *vendetas* poderiam ocorrer mesmo durante períodos de guerra intertribal.

Na mesma linha de Staden sobre os poderes da chefia, Gabriel Soares de Souza atestou que os Tupinambá, para tratar e arrumar os sítios e aldeias, contavam com os principais ou morubixabas. Havia um *principal* por aldeia, o qual era “obedecido” somente durante as guerras, pois, durante a paz, cada um fazia conforme sua vontade própria. O principal da aldeia precisava ser notório por sua valentia, contudo, igualmente benquisto pelos seus. Caso fosse arrogante ou malquisto, nem sequer teria ajuda de parentes e amigos para tratar das suas roças. O chefe assentava a aldeia em sítios mais altos e bem ventilados, buscava proximidade às fontes de água, às áreas para as roças e granjas, onde posicionava e construía sua casa grande e comprida. Soares enfatizou que, para localizar o sítio propício a ser assentado, o principal observava o contentamento dos mais antigos e anciãos. Ademais, as

aldeias mantinham-se no mesmo sítio por períodos de três a quatro anos, depois a população migrava para nova área. A duração da aldeia correspondia, por vezes, à duração da madeira das palmas utilizadas na construção das casas. As madeiras apodreciam em três ou quatro anos devido ao ciclo de intensas chuvas e ensejavam a mudança, momento no qual o chefe deveria conduzir o grupo local a uma nova região que satisfizesse o gosto dos anciãos. Esse fator migratório tupinambá recoloca a dificuldade geopolítica de enquadrar as tribos e aldeias como unidades políticas em referência ao território ocupado, conforme discutido antes para o caso Yanomami. Não obstante essa dificuldade analítica, na prática era provável que a migração constante das aldeias levaria o grupo em movimento a atravessar ou assentar aldeia provisória em território de inimigos, gerando consequências geopolíticas e possibilidades de guerras. Nesse caso de proximidade aos inimigos e inóspitos, as aldeias eram cercadas por firmes paliçadas para defesa contra adversários e onças (Sousa, 2010, p. 293-294).

Os testemunhos de Staden e Soares são endossados por Fernandes, que consultou outros cronistas, cujas narrativas sobre a chefia se mostraram confluentes. Porém, para Fernandes, a importância dos principais era refreada pelo caráter gerontocrático da estrutura política. A dominação dos velhos sobre os jovens era impessoal e feita em nome da tradição, mas mesmo nos casos críticos não poderiam impor sua vontade aos demais. Sobre os guerreiros, a limitada parcela de poder que recebiam advinha dos anciãos nos tempos de guerra além de ser “sancionada pela tradição tribal, nela se escudava em suas manifestações concretas”. Isso implicaria que os guerreiros “exprimiam o seu poder” verbalmente: o “líder guerreiro” (ou “líderes”) tornava-se o veículo humano da cultura, o meio por excelência de atualização da matéria coletiva e a encarnação simbólica das obrigações sagradas dos combatentes” (Fernandes, 2006, p. 135-136). Voltaremos ao aspecto verbal do poder, importantíssimo para Clastres. Por ora, enfatizamos o papel central *do chefe como veículo humano irradiador da cultura, ao redor do qual orbitava a densidade do agrupamento humano*. As “obrigações” que atualizavam para o grupo por intermédio do seu discurso alinhavado com o dos anciãos correspondiam em grande parte às vinganças que moveriam as guerras. Por intermédio destas, os morubixabas poderiam acumular renome para fundar suas próprias parentelas, mas precisavam ser benquistos para ajuntar e manter os seus seguidores (Sousa, 2010, p. 294).

Por outro lado, os privilégios que a chefia e os guerreiros mais proeminentes poderiam ter no grupo seriam os acessos à poliginia. Conforme dito antes, para ser considerado adulto pleno e se casar, o tupinambá deveria ter feito o rito de passagem, executado um cativo de guerra em terreiro, tornando-se um homem pleno ou *avá*. Somente então poderia desposar a

noiva que, pelas regras de patrilinearidade e de incesto, geralmente estaria fora do seu grupo local ou de sua casa comunitária. O jovem noivo deveria pagar pela noiva em serviços e deferência ao sogro, cunhados e demais anciãos do grupo da noiva, por isso mudava de casa ou de grupo local para viver com a família da moça. Ao mudar-se de casa ou grupo local, somente o jovem que acumulasse renome como matador e consumidor de vinganças teria a prerrogativa de obter mais esposas. Se fosse grande guerreiro poderia então fundar ou erigir sua própria casa e parentela, livrando-se da possível opressão da gerontocracia do sogro e dos cunhados, decorrentes das regras difundidas da uxorilocalidade.

Sobre a poligamia, Staden narrou que a maioria dos homens tinha apenas uma esposa, porém alguns chefes tinham entre treze ou quatorze. O chefe *Abati-poçanga*, a quem Staden foi apresentado como vítima para ser executada em terreiro e de quem foi depois resgatado pelos franceses, possuía diversas mulheres. A primeira era como a chefe de todas. Cada esposa tinha seu próprio espaço na casa comunal, sua fogueira e roçado de mandioca. O chefe intercalava sua estadia entre as esposas e todas pareciam se dar bem entre si. Os filhos cresciam juntos e iam à caça de animais menores que davam às mães para o preparo (Staden, 2011, Loc. 1907-14). Gabriel Soares confirma o testemunho de Staden sobre os guerreiros poligínicos, exceto por discordar sobre a harmonia entre as esposas; ao contrário, seriam recorrentes as intrigas e querelas por parte das esposas mais antigas, mormente mais velhas, menos gentis e mais ciumentas em relação às mais jovens (Sousa, 2010, p. 295).

Deixemos brevemente os Tupinambá e passemos à segunda visão da chefia ameríndia, mobilizada por Clastres, e de notória influência no pensamento antropológico, a experiência de Lévi-Strauss entre os Nambiquara.

Em *Tristes Trópicos*, no Capítulo 29 – “*Homens, mulheres, chefes*”, encontram-se as célebres informações sobre o tema. Os Nambiquara não são povos tupi-guarani, pois fazem parte do grupo linguístico *nambikwára*. Foram contatados sistematicamente à época das missões do Marechal Cândido Rondon, depois foram estudados por Lévi-Strauss, tornando-se célebres na Antropologia. Geralmente é enfatizada sua simplória cultura material em contraste à complexa cosmologia. Segundo as estimativas de 2013, a população dessa tribo era de 2.232 pessoas vivendo em aldeias nos estados do Mato Grosso e Rondônia (ISA, 2016). Quando esteve nessa tribo em 1938, Lévi-Strauss registrou que a estrutura social e política mais frágil e efêmera que conhecera era a do bando Nambiquara. A razão disso era que o chefe do grupo não poderia ser exigente demais ou demandar e acumular muitas esposas. Precisava ser eficiente em resolver problemas de abastecimento em épocas de dificuldade, para evitar descontentamentos entre os seus. Caso falhasse nas suas atribuições ou angariasse antipatia,



seguramente o grupo se esfacelaria em grupos menores que partiriam para se integrarem às chefias e parentelas de melhor reputação.

O destino comum da maioria dos chefes era chegar a um momento em que não atendessem mais às demandas dos integrantes de seu grupo local. Nesse estágio, as aldeias se esvaziaram e os chefes nem sequer conseguiram manter suas esposas e parentelas a salvo da ambição de forasteiros e inimigos. Quando a situação culmina em tal gravidade, o recurso do chefe torna-se abandonar o comando e aderir junto com os seus a um grupo mais afortunado. Somada à efemeridade política dos grupos, é difícil estabelecer critérios claros para a identificação de *unidades políticas* nambiquaras. As intrigas políticas intragrupo e as relações intergrupais impõem ritmos nessas variações de tamanho e na composição dos grupos reunidos pelos chefes. Por isso, Lévi-Strauss alega que a estrutura social nambiquara vive num “estado fluido, o bando se forma e se desorganiza, cresce e desaparece [...] a grandeza, a decadência dos indivíduos e dos grupos se sucedem de modo muitas vezes surpreendente” (Lévi-Strauss, 2014, p. 328).

Além das causas políticas, as questões econômicas como a escassez de recursos, a necessidade de área de manejo para a caça, a alimentação das pessoas durante o período nômade são os desafios que impõem a necessidade aos grupos maiores de se dispersarem em unidades menores. A dispersão acontece por intermédio dos chefes e pessoas de maior destaque do grupo original. Aqueles reconhecidos como chefes são os criadores dos núcleos aos quais os bandos se agregam. A importância, duração e consistência do bando dependem da habilidade do chefe em manter seu destaque e melhorar a sua posição interna e externa. Em célebre passagem, Lévi-Strauss concluiu que o “poder político não se afigura como o resultado das necessidades da coletividade; é o próprio grupo que recebe os caracteres – forma, volume, origem até – do chefe potencial que lhe preexiste” (Lévi-Strauss, 2014, p. 328).

A transmissão de referido poder político, tênue e efêmero, não era hereditária, mas ocorria quando o chefe adoecia, envelhecia ou enfraquecia, ocasião em que ele próprio apontava o seu sucessor. Essa prerrogativa unilateral de transmissão do poder era mais aparente do que real. De antemão eram realizadas pesquisas de opinião e o substituto indicado correspondia ao favorito da maioria. A designação da nova chefia precisava ajustar os interesses sociais e individuais. Os apontados como sucessores poderiam declinar da oferta por acreditar que as tribulações do cargo seriam maiores do que as honorárias. Diante dessa situação, o antropólogo indagou: “quais são afinal, os privilégios do chefe e quais são as suas obrigações?” (Lévi-Strauss, 2014, p. 330).

Lévi-Strauss confirmou o depoimento de Montaigne ao escrever que o “privilégio” dos chefes ameríndios parece ser o *de caminhar primeiro para guerra*, pois recebeu o mesmo depoimento por parte dos nativos séculos depois. Apontando para a terminologia nambiquara empregada para designar o chefe, *Uilikandê*, que significa “aquele que une” ou “aquele que liga junto”, Lévi-Strauss reforçou suas conclusões com ajuda da interpretação etimológica. Sugere que o espírito indígena é consciente do fenômeno e percebe essa qualidade do chefe, qual seja, a de que ele é “a causa do desejo do grupo se constituir enquanto grupo, e não como efeito da necessidade, sentida por um grupo já constituído, de uma autoridade central” (Lévi-Strauss, 2014, p. 330).

Na sociedade nambiquara, os fundamentos do poder são o prestígio pessoal e a capacidade de inspirar confiança nos demais. Os fundamentos são colocados à prova durante os semestres de migração nos quais os chefes são os responsáveis por guiar a vida nômade. As ações dos chefes direcionam as atividades de pesca, coleta, caça e a política doméstica e externa do bando. Quando um chefe de um grupo migratório é também o chefe de uma aldeia (cujo significado Lévi-Strauss salienta que é de “aldeia semipermanente”), suas atribuições são maiores, pois é ele quem determina o local e data da vida sedentária e das atividades da lavoura. O traço comum entre os chefes é o agir em conformidade com as oportunidades e necessidades com as quais se deparam. Contudo, o chefe não é respaldado para essas funções em nenhum tipo de “poder específico, nem numa autoridade publicamente reconhecida. É o consentimento que está na origem do poder, e é também o consentimento que mantém a sua legitimidade” (Lévi-Strauss, 2014, p. 331).

Quanto aos recalcitrantes, verifica-se que o chefe também é destituído de poder coercitivo e não aplica punições ou castigos aos que se antepõem às suas indicações. A condução do grupo depende da sua aptidão política para conservar o favor da maioria. Evita, sempre, se comportar como um monarca para não espantar seus seguidores. Ao mesmo tempo, não pode descuidar das alianças e dos inimigos enquanto o bando está disperso na vida nômade. Enfim, o chefe é demandado e precisa de maestria no que executa.

As diversas, frequentes e crescentes demandas e obrigações do chefe para com o grupo só podem ser satisfeitas por intermédio de instrumentos de poder. Para Lévi-Strauss, o instrumento essencial para os Nambiquara e outros povos de simplória cultura material seria a *generosidade*. Essa *generosidade* é esperada em dois âmbitos políticos principais: (a) entre os aliados e entre os inimigos nas cerimônias para reatar a amizade (Lévi-Strauss, 2014, p. 322-323); e (b) dos chefes para com o restante da comunidade. Ainda que o chefe não detenha claros privilégios econômicos, a possibilidade de ter boas ferramentas, excedente de comida,

armas e adornos o coloca no centro das demandas comunitárias quando as pessoas precisam de algo ou de ajuda.

Noutra passagem célebre, Lévi-Strauss testemunhou que mesmo os presentes que ele dava aos chefes das tribos Bororo, com quem tivera contato, nem sequer eram mantidos ou acumulados nas chefias (Lévi-Strauss, 2014, p. 238). Os presentes, em seguida, eram requisitados por terceiros e deveriam logo ser ofertados pelos chefes como demonstrações da *generosidade*. Entre os Nambiquara, caso ocorresse uma “avidez coletiva” da massa que acuasse um chefe, ele precisaria estar muito seguro de sua posição para exclamar ao grupo: “Basta de dar! Basta de ser generoso! Que outro seja generoso no meu lugar!”, situação que denotaria a mais severa crise de sua chefia (Lévi-Strauss, 2014, p. 332).

A generosidade nambiquara dependia intelectualmente da engenhosidade e da iniciativa do chefe para prontamente oferecer regalos e serviços aos demais. Alguns exemplos seriam o preparo de veneno para as flechas (*curare*), bolas para jogos, ser bom cantor e dançarino, ser uma pessoa alegre e que divertisse a comunidade em momentos de tédio e monotonia. Alguns desses predicados são semelhantes aos dos pajés, porém em raros casos, entre os Nambiquara, os chefes eram também pajés, o usual era a separação entre os poderes políticos e espirituais. Já a engenhosidade se fazia necessária nas atividades de *foraging*, o chefe precisava conhecer muito bem o território e zonas de caça, itinerários migratórios e de expedições guerreiras. Diante dessas demandas ao chefe, o antropólogo comentou: “dir-se-ia que o bando, tendo concedido certas vantagens ao chefe, espera que ele cuide de todos os seus interesses e de sua segurança” (Lévi-Strauss, 2014, p. 333).

Mas afinal, para além das obrigações e da generosidade, quais os privilégios do chefe? O privilégio à poligamia é o que distingue os chefes e os pajés dos demais. Lévi-Strauss alegou que no caso nambiquara essa instituição direcionada aos chefes pode ser considerada como uma forma de “compensação moral e sentimental de suas pesadas obrigações, ao mesmo tempo em que lhe confere um meio de cumpri-las” (Lévi-Strauss, 2014, p. 333). Porém, a poligamia aí é de tipo especial, é como se a partir de um casamento de base monógama fossem somadas relações de natureza distinta. A primeira esposa teria o papel convencional, as demais eram geralmente mais jovens e faziam as vezes de amantes e companheiras dos homens em ocasiões externas. As esposas subsequentes não estavam adstritas às divisões sexuais de trabalho, acompanhavam os maridos durante a caça ou expedições guerreiras. Prestavam ajuda e apoio, viviam numa espécie de *companheirismo amoroso* com o marido. Enquanto isso, a primeira esposa observava as divisões sexuais do trabalho, cuidava da casa, das proles e coletava produtos silvestres. A primeira chamava as

demais esposas do marido de “filhas” ou de “sobrinhas”. Assim, a união poligâmica figura como uma “superposição de uma forma pluralista de camaradagem amorosa ao casamento monogâmico” (Lévi-Strauss, 2014, p. 335).

O sistema da poliginia é problemático, porque tende a desviar o número de jovens noivas disponíveis para os rapazes em proveito do chefe. O desequilíbrio gerado pela exclusão das moças do ciclo regular dos casamentos do grupo não é compensado pela doação de filhas do chefe. Ademais, por vezes as regras de incesto nem sequer permitem que tal troca ocorra no mesmo grupo local. Por isso, os jovens são os mais afetados e tendem a ficar solteiros, ou a resolver o impasse desposando as mulheres velhas e viúvas. Uma alternativa para o celibato são as relações homossexuais a que chamam de *tamindige kihandige*, que significa “amor-mentira”. Essa prática seria mais tolerada entre jovens que se incluem na categoria de primos cruzados. Nessa categoria, os jovens estão inclinados um a casar com a irmã do outro, de sorte que o irmão serve provisoriamente de substituto da futura cônjuge; o testemunho nativo sobre tal situação seria “são primos (ou cunhados) que fazem amor” – na vida adulta, tendem a ser amigos e íntimos (Lévi-Strauss, 2014, p. 335).

A despeito dos impasses da poligamia, o grupo permite a sua prática pelos chefes como uma espécie de meio oferecido para cumprir os deveres da chefia. Figura demandada, caso o chefe estivesse sozinho não daria conta de tudo. Suas esposas adicionais, não adstritas às divisões sexuais de trabalho, são incorporadas com a primeira esposa na esfera econômica da sua família e o ajudam na pluralidade das atividades. Indagando se essa troca entre a poligamia e a generosidade para atender a demandas do grupo valeria a pena, Lévi-Strauss sugeriu que se encare a questão do ponto de vista do bando nambiquara. Esse bando é uma espécie de estrutura social e política elementar; examinando-o, Lévi-Strauss desnudou o distinto funcionamento do poder em algumas sociedades ameríndias:

Os fatos nambiquara somam-se a outros para recusar a velha teoria sociológica, temporariamente ressuscitada pela psicanálise, segundo a qual o chefe primitivo encontraria seu protótipo num pai simbólico, já que as formas elementares do Estado desenvolveram-se progressivamente, nesta hipótese, a partir da família. Na base das formas mais toscas de poder, discernimos um aspecto que introduz um elemento novo em relação aos fenômenos biológicos: esse aspecto é o *consentimento*. O consentimento é a um só tempo a origem e o limite do poder. Relações unilaterais na aparência, tais como se expressam na gerontocracia, na autocracia ou em qualquer forma de governo, podem se constituir em grupos de estrutura já complexa. São inconcebíveis em formas simples de organização social, tais como a que tentamos descrever aqui. Nesse caso, ao contrário, as relações políticas reduzem-se a uma espécie de arbitragem entre, de um lado, os talentos e a autoridade do chefe, e de outro, o volume, a coerência e a boa vontade do grupo; todos esses fatores exercem uns sobre os outros uma influência recíproca (Lévi-Strauss, 2014, p. 335-336).

A passagem acima é notória e teve repercussões intensas no debate entre a Antropologia, a Sociologia e a Psicanálise. Para o que nos interessa diretamente, ela permite colocar em relevo que a estrutura nambiquara era mais tênue e frágil que o “padrão” Tupinambá. Contudo, não se pode exagerar numa interpretação fernandiana de que os últimos viveriam numa gerontocracia, ou que o morubixaba se adapte ao tipo ideal do guerreiro carismático weberiano. Tais categorias são pouco consistentes para caracterizar os fenômenos no contexto das estruturas políticas dessas sociedades, conforme alertou Lévi-Strauss. O aspecto voluntário e a boa vontade que animam a política indicam que o *consentimento* manifesta o poder em sua *origem-limite*. Para Lévi-Strauss, Rousseau intuiu com acerto, embora da observação de um fenômeno distinto, que os elementos de “contrato” e “consentimento” estão sempre presentes nas manifestações políticas. Contudo, *se o consentimento é o fundamento psicológico do poder*, ele se exprime nessa vida cotidiana como “um jogo de *préstimos* e *contraprestimos* que se dá entre o chefe e seus companheiros”, impondo reciprocidade como “*outro atributo fundamental do poder. O chefe tem o poder, mas deve ser generoso*” (Lévi-Strauss, 2014, p. 336).

A generosidade do chefe é o que confere a possibilidade de tomar mais esposas, mas para tanto precisará trabalhar mais. Assim, entre o chefe e o grupo se estabelece um “constante equilíbrio que sempre se renova por *préstimos* e *privilégios*, de serviços e de obrigações” (Lévi-Strauss, 2014, p. 336). No caso do matrimônio e do acúmulo de mulheres por parte do chefe, os grupos e indivíduos cambiariam os *elementos individuais de segurança*, garantidos na regra monogâmica, por uma *segurança coletiva*, esperada e emanada da autoridade correspondente ao chefe. Os homens convencionais trocam mulheres entre si, mas o fazem em caráter “privado”. Já a poligamia do chefe significa que um grupo, como tal, sustou esse seu direito comum da poligamia em favor daquele.

Olhando pelo prisma dos chefes, percebe-se que estes reconhecem suas responsabilidades e as tribulações do cargo, assim como as dificuldades para manter a posição. Caso não aprimorem seu repertório, perdem o que reuniram ou juntaram. Para Lévi-Strauss a explicação da chefia pela consideração exclusiva dos privilégios da poligamia não se sustenta. O apetite ou necessidade sexual, sentimental ou social de possuir diversas esposas não tem a capacidade de forjar uma vocação como a do tipo requerido para a personalidade de chefia. O casamento poligâmico é, portanto, uma “condição técnica do poder, só pode ter, do ângulo das satisfações íntimas, um significado acessório. Deve haver algo mais [...]” (Lévi-Strauss, 2014, p. 337).

Para o antropólogo, esse “algo mais” que fomenta a vocação para o papel de chefe

corresponde ao fato de que este é um personagem cultivado em diversas culturas. Ademais, há homens que buscam o prestígio e a glória e se identificam com esses personagens. Assim, nas diferentes culturas, eles são cultivados como os elementos brutos de que elas dispõem para se edificar, entre os Nambiquaras, com bastante fragilidade e efemeridade. Por isso, Lévi-Strauss confessou: “procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens” (Lévi-Strauss, 2014, p. 338).

A terceira vertente que marcou a visão de Clastres sobre a chefia ameríndia decorre de seus trabalhos de campo. Primeiro, junto aos Guayaki, entre 1963 e 1964; em seguida, pesquisas mais curtas, em 1965 e 1966, junto aos Guarani; e por fim entre os Chulupi, no Chaco paraguaio, em 1966 e 1968.

No caso Yanomami, Clastres compartilhou com os demais antropólogos o já aludido entusiasmo etnográfico e etnológico de fins dos anos 1960 por essas tribos. À época, acompanhou durante semanas Jacques Lizot em pesquisa de campo na Venezuela<sup>36</sup>. Seu interesse pelos Yanomami rendeu dois artigos principais e diversos outros apontamentos que permearam sua antropologia política. Os dois artigos foram organizados como os primeiros do livro de coletânea de ensaios em *Arqueologia da Violência*. O primeiro artigo, intitulado

---

<sup>36</sup> Por estas pesquisas, Clastres recebeu críticas ao longo dos anos. Pelo primeiro artigo, as suas premissas, métodos e comentários foram condenados pela antropologia posterior. Consta que compartilhou do espírito da época de encarar os Yanomami como povos do Neolítico vivendo na atualidade. Mas, diferente de Chagnon, Clastres não rebaixou os Yanomami para desta manobra enaltecer a civilização ocidental, ao contrário, a experiência com os Yanomami foi profunda para seu pensamento. Outra crítica que recebeu foi por haver praticado a distribuição de presentes e ferramentas de metal junto com Lizot para os indígenas, práticas condenáveis e que podem acarretar distúrbios nas relações intra e intersocietárias (Clastres, 2014, p. 30). O tema é delicado e discutido no âmbito da ética da pesquisa antropológica durante décadas. Um exemplo emblemático são as pesquisas que pretendem mapear as redes de parentesco de uma tribo ou grupo local, prática frequente entre os antropólogos. Contudo, povos como os Nambiquara e os Yanomami observam um tabu de nomes: não se pergunta o nome de uma pessoa e tampouco se fala o nome dela em público, principalmente em sua presença. Ademais, nesses casos o tabu está acoplado ao sistema de nomeação e renomeação que permite que um sujeito tenha vários nomes diferentes. A prática adotada por Chagnon para mapear geneticamente as aldeias yanomami incluía distribuir ferramentas, guloseimas e itens para que as pessoas confidenciassem os nomes dos integrantes das aldeias e as causas de óbitos. A introdução de itens estranhos e ferramentas ou bens escassos na vida material tribal em troca dos nomes de terceiros era uma espécie de insulto, engendrava o tipo de situação de disputa e ressentimento que amplificavam a valentia e a discórdia que Chagnon assinalaria como característicos da vida nativa. Clastres e Lizot também levaram bens – ferramentas e quinquilharias – para os Yanomami, ainda que com motivação incomparável à de Chagnon. Outro caso emblemático, ocorrido trinta anos antes, foi o descrito por Lévi-Strauss em suas expedições de *Tristes Trópicos* lidando com os tabus de nomes. A passagem na qual narra como o tabu de nomes foi vencido em sua pesquisa entre os Nambiquara é singela e tocante, foi revisitada por Derrida e teve impactos em seu pensamento (Keck, 2013, p. 245-246): as crianças envolvidas em jogos e disputas resolveram confidenciar ao antropólogo o nome das suas rivais; a partir do momento em que a primeira contou um nome, as demais, por *vingança*, fizeram o mesmo. Em breve, Lévi-Strauss havia coletado os nomes de alguns adultos, estes quando descobriram a artimanha repreenderam as crianças e as fontes de nomes secaram (Lévi-Strauss, 2014, p. 296). Diante desses desafios etnográficos em povos com tabu de nomes, Alcida Ramos enfatizou a maestria com a qual Bruce Albert lidou com os Yanomami em sua tese, evitando, por respeito, divulgar os nomes das pessoas. Portanto, apesar das críticas endereçadas a Lévi-Strauss e Pierre Clastres na condução de suas etnografias, não é apropriado julgar suas práticas diretamente pelos critérios contemporâneos, até porque, ao final estes autores trataram com deferência, respeito e humor as sociedades pesquisadas.

“O Último Círculo”, contém apontamentos etnográficos; e o segundo, “Uma Etnografia Selvagem”, consiste numa resenha entusiasta da publicação do livro de Elena Valero, biografia de sua vida como garota raptada pelos Yanomami.

Clastres recebeu críticas pelo segundo artigo, sendo acusado de falta de espírito crítico e cautela em sua leitura do livro de Elena Valero por Lizot. Mas a figura do primeiro marido de Elena Valero, Fusiwe, marcou o seu pensamento. O homem havia desposado Elena após ela ter sido raptada de sua família venezuelana. Era um guerreiro e buscava liderança; ao seu redor orbitavam seguidores e aliados. Fusiwe encarnaria os traços que para Clastres qualificam o modelo da autoridade política entre os índios: talento oratório ou dons do cantor, generosidade, poliginia, valentia etc. Enquanto chefe, ele “não dispõe sobre os seus homens de absolutamente nenhum poder, exceto aquele – muito diferente – de seu prestígio junto a eles e do respeito que sabe inspirar” (Clastres, 2014, p. 62).

Raciocinando sobre o caso de Fusiwe, Clastres reconheceu que, nas circunstâncias de guerra, as sociedades indígenas toleram um encontro provisório entre a chefia e a autoridade: a guerra seria o “único momento talvez em que o chefe aceite dar ordens e seus homens executá-las (e ainda caberia examinar isso melhor). Ora, a guerra está quase constantemente presente no texto que nos ocupa [...]” (Clastres, 2014, p. 63). Entretanto, a obstinação de Fusiwe, para continuar movendo guerra aos inimigos, o que poderia ser lido como tentativa de continuar e acentuar seu mando sobre o grupo, não lhe rendeu o efeito que esperava, pois o que logrou foi um resultado absolutamente reverso. É que, ao longo do tempo, a maioria de seus seguidores e aliados não desejava mais as guerras, razão pela qual foi abandonado. Ao fim, sobrou o chefe que, quase solitário, marchou para a guerra e para a morte, destino suicida (Clastres, 2014, p. 63).

Diante desse panorama, Clastres encerrou a *Etnografia Selvagem* com profundas indagações que colocam em xeque a conveniência e acuidade do conceito de guerra para descrever o que se passa entre os ameríndios. Afinal, o que são as *unidades opostas* nas guerras? Geralmente são grupos locais de *aliados*, ou seja, grupos que já trocaram mulheres e que, por esse motivo, são parentes entre si. Daí a dificuldade em imaginarmos que “cunhados” venham a se detestar e massacrar. Mas esse é um elemento que impõe pensar a guerra entre os índios a partir da circulação de mulheres e do parentesco, principalmente porque elas geralmente não são mortas nas guerras.

Outro aspecto que chama a atenção são os duelos e combates rituais para dissolver as vinganças e inibir a guerra. Por tudo isso, Clastres disse que no caso ameríndio e, sobretudo Yanomami, “são muito vaporosas as fronteiras entre a paz e a violência, entre o casamento e a

guerra [...]” (Clastres, 2014, p. 62). Essas imagens da chefia sem poder inspiraram, mas não agrilhoaram Clastres, que avançou sobre o tema imprimindo sua marca na antropologia política.

## 6.2 A chefia sem poder e a sociedade contra o Estado

O ponto de partida de Clastres está em que todas as sociedades são políticas, tanto as primitivas como as civilizadas. Todas possuem experiências com o poder, mas nas primitivas a política não está vinculada ao uso da coerção e dominação dos governantes sobre os subordinados. Os chefes indígenas exemplificam como uma parte das sociedades das Américas lidou com o problema do poder de maneira peculiar. Diante desses casos defendeu a seguinte postura: “o que se trata de compreender é a estranha persistência de um ‘poder’ quase impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona sem conteúdo” (Clastres, 2013, p. 41).

Para compreender essa estranha persistência do chefe indígena sem autoridade, Clastres decantou e discutiu as quatro características principais desse personagem político em seu estudo sobre *Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena*:

- (1) O chefe é um “fazedor de paz”, ele é a instância moderadora do grupo;
- (2) Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”;
- (3) Somente um bom orador pode ter acesso à chefia;
- (4) Acesso à poliginia (Clastres, 2013, p. 42).

Conforme vimos, todas essas características são apontadas nas três imagens que invocamos previamente para ilustrar o pensamento de Clastres, porém ele buscou explicações próprias para o fenômeno da chefia, inclusive distando da interpretação de Lévi-Strauss sobre o chefe Nambiquara.

A primeira característica do chefe expõe a disjunção ameríndia entre o *poder* e a *coerção*. Se o morubixaba detinha “poder incontestado” durante a guerra, na paz era controlado pelo conselho dos anciãos. Estes imprimiam a ideia de que as funções da chefia fossem pacificadoras internamente. A pacificação ocorria pela mediação do chefe nas arengas, mas ele não era um juiz que decidia e julgava, era um mediador, que, caso falhasse, não conseguiria impedir que a querela acumulasse rancores e motivos de vingança para transformar-se em *feud*.

O “poder” do chefe está alocado numa etapa separada da coerção, funda-se no



consentimento e na boa vontade das partes em seguirem suas indicações e exemplos. Esses fenômenos da obediência e da coerção são temas clássicos da Filosofia Política e da Ciência Política e os pesquisadores adotam posturas diferentes, por exemplo: Carl Schmitt adotou a visão de Thomas Hobbes sobre o poder e autoridade; Lévi-Strauss foi inspirado por Montaigne e Rousseau; enquanto Clastres resgatou os estudos sobre a servidão voluntária de La Boécie com frutíferos resultados.

Para Clastres, a *chefia sem autoridade*, esta chefia de *poder impotente*, ou seja, chefia *sem poder*, não se explica isoladamente, está conectada às outras características políticas daqueles povos. A drenagem de potência do poder dos chefes não é o corolário de seu primitivismo sociopolítico, mas uma premissa da sua estrutura de organização política da sociedade. Se o chefe é quem reúne e agrupa as parentelas, assenta os grupos locais e as aldeias, muitas vezes “antecedendo à própria organização da sociedade ao seu redor”, o esvaziamento de sua autoridade coercitiva e violenta é o requisito político prévio para obtenção de consentimento e seguidores.

A segunda característica, a generosidade praticada por intermédio da engenhosidade e da iniciativa, reforça que a atitude da chefia visa conquistar e manter a satisfação e o consentimento grupal. Conforme vimos, Lévi-Strauss interpretou que a relação fundacional do chefe se mantinha com o grupo social por meio de um intenso e perpétuo sistema de *reciprocidade*. O chefe destituído de poder precisava ser generoso e bom orador, em troca do privilégio à poliginia. Nessa esteira, a generosidade e a fala do chefe aparecem como compensação, isto é, contraprestação do chefe que desempenha suas atribuições generosamente para com a sociedade. Clastres divergiu do parecer de Lévi-Strauss sobre a reciprocidade que equilibra o chefe e o grupo, pois estava convencido de que ocorre aqui algo distinto com as relações de poder e de reciprocidade.

Quando são observados de perto os três signos de troca e reciprocidade das sociedades primitivas, a saber: os bens materiais, as mulheres e as palavras, identifica-se que apenas virtualmente há uma troca entre a chefia e a comunidade; o que há são relações de natureza desigual. Senão vejamos. Clastres muito bem apontou que as *prestações* e *contraprestações* integram os três signos, mas, destes, a tomada das esposas por parte do chefe faz com que a dádiva que ele recebeu não seja repostada/retribuída na “mesma espécie”. Por essa razão, os outros dois signos que seriam de *contraprestação*, a generosidade de bens e as palavras do discurso do chefe, não constituem uma reparação à altura e qualidade das dádivas femininas que a chefia recebeu.

Se a poliginia é um privilégio de fato, também é verdade que consiste em um meio de

permitir que o chefe e a sua parentela tenham as condições sociológicas para fornecer maior quantia de bens e serviços demandados pela sociedade. Mas a natureza da troca de mulheres por bens e serviços é desigual, não se equilibra e nunca é compensada. Mesmo a tentativa de doação das filhas do chefe não recoloca na mesma velocidade a quantia de mulheres necessárias para o restante dos homens nas gerações correspondentes (Clastres, 2013, p. 50). A doação das filhas não compensa a poliginia do pai. Isso restringe a “economia doméstica” dos rapazes solteiros e dos homens que tenham somente uma esposa, viúva ou idosa. Os demais homens não conseguiriam ter sua própria família que os ajudasse na economia doméstica, estariam reféns da generosidade do chefe. Contudo, a própria quantia e diversidade de bens e serviços que o chefe e as suas esposas podem fornecer, nessas culturas materiais simples, tampouco compensam as mulheres por ele recebidas; estas “circulam” apenas em direção ao chefe, que mesmo com a ajuda delas não conseguiria sustentar toda a aldeia (Clastres, 2013, p. 50).

Paralelamente, as esposas não são acumuladas pelo chefe por sua força de trabalho doméstico, afinal, nem sequer os cativos de guerra eram capturados por essa razão, mas são desposadas como signos que denotam o estatuto de prestígio dos que detêm o privilégio. É enquanto personagens de prestígio que a sociedade impõe sobre os chefes as demandas de generosidade de bens e serviços, ajustando nesses termos o “trabalho” das esposas no auxílio das atribuições do seu marido que é chefe.

Ao explorarmos essa assimetria da reciprocidade, identificaremos que ela é a quase negação da própria reciprocidade. Por essa via podemos inferir com Clastres que não há *contraprestação*, pois o chefe não tem os meios com os quais saldar a dívida anterior que assumiu com o grupo, não gera por isso nova dívida do grupo para com ele (Clastres, 2013, p. 51). Se não são formas de compensação da poliginia para equilibrar a reciprocidade, como propôs Lévi-Strauss, o que representam os signos da generosidade e do discurso? Do ponto de vista da circulação dos signos, percorrem o caminho inverso das mulheres, estes seguem do chefe para a sociedade. É esse o movimento que dá a sensação de que o chefe compensa a sociedade fornecendo dois signos (generosidade e discurso), pelo recebimento de um terceiro (mulheres), o que hipoteticamente equilibraria sua reciprocidade com o grupo.

Já para Clastres, esses dois signos de generosidade e discurso não compensam a retirada das mulheres do circuito das trocas e são manipulados pela sociedade como espécies de “armadilhas políticas” contra o chefe. As armadilhas permitem à sociedade capturar simbolicamente os chefes e sobre eles projetar a premissa da disjunção dos estatutos do poder e da autoridade. Os signos funcionam como armadilhas porque são ajustados da condição de

*signos de valores de troca* à de meros *valores*, já que não circulam e nem sequer se equivalem dentro do âmbito de troca de cada signo. Esses signos são esvaziados de significantes, por esse motivo não saldaram a dívida da poliginia. Aqui, é o reconhecimento da constante dívida do chefe, e não o sentimento da sua quitação e reciprocidade o que estabelece as relações de poder entre a chefia e a sociedade. Essa inferência é corroborada porque, nos casos ameríndios apontados, a comunidade não paga tributos materiais e serviços aos chefes; ao contrário, são os chefes, enquanto devedores, que emitem esses signos reduzidos a *valores* para o manejo do consentimento público, mas os chefes não se convertem jamais em credores da sociedade. As constatações de Clastres apontam para a necessidade de se examinar com cautela essa ideia de reciprocidade, que interligava a sociedade e o chefe, como adiante se pode ver:

Dissimula-se, sob essa aparência, a profunda desigualdade da sociedade e do chefe, no sentido de que a obrigação de generosidade deste último é, na realidade, um dever, isto é, uma dívida. O líder está em situação de dívida para com a sociedade na medida, justamente, em que é o líder. E essa dívida ele não pode jamais quitar, ao menos enquanto quiser continuar sendo o líder: se ele deixa de sê-lo, a dívida é imediatamente abolida, pois ela marca uma relação exclusiva que une chefia e sociedade. *No núcleo da relação de poder se estabelece a relação de dívida* (Clastres, 2014, p. 178-179).

É importante notar que a dívida não é de caráter privado, não é a pessoa do chefe que tem dívida com os particulares. A dívida se situa no campo das relações do grupo para com o cargo de chefe; aqueles que abandonam a chefia saem da posição de devedores. A situação de dívida para com a sociedade é imanente, portanto, ao cargo de chefe e à própria noção do político nesse contexto social. Essa concepção de Clastres o diferencia de Lévi-Strauss e permite iluminar a compreensão dos motivos que levavam alguns indivíduos a declinarem da indicação sucessória para a chefia nambiquara. A despeito do favor geral da comunidade, os indicados ao cargo sabiam que a chefia não se resumia ao trabalho árduo para retribuir/equilibrar a reciprocidade com a comunidade. A dívida era perene e insolvente e o fardo da liderança formava um espectro que dissuadia alguns de assumir o cargo a despeito do favor geral. A generosidade, enquanto dívida, instala uma armadilha política da sociedade contra as personalidades ambiciosas o suficiente para ocupar a chefia. A dívida é denúncia da assimetria das relações e que renega a reciprocidade entre o chefe e a sociedade garantindo, ao mesmo tempo, que a sociedade seja a detentora do poder. É dessa forma que ela exerce o seu poder sobre o chefe, ou seja, o poder na sociedade primitiva existe na condição de dívida que precisa ser paga pelo líder para sempre.

O endividamento é configurado para ser um dos fatores que deslocam o chefe para um campo exterior ao poder, impede-o de concentrar o poder e se tornar um órgão separado que tenta dominar a sociedade. A dinâmica dessa relação nos mostra o seguinte:

Prisioneiro de seu desejo de prestígio, o chefe selvagem aceita submeter-se ao poder da sociedade e à regra da dívida que todo exercício do poder institui. Pegando o chefe na armadilha de seu desejo, a tribo garante-se contra o risco mortal de ver o poder político separar-se dela para voltar-se contra ela: a sociedade primitiva é contra o Estado.

[...] *Signo e verdade do poder*, a dívida atravessa de ponta a ponta o campo do político, é imanente ao social como tal.

[...] *A natureza da sociedade muda com o sentido da dívida*. Se a relação de dívida vai da chefia para a sociedade, é que esta permanece indivisa, é que o poder é restringido pelo corpo social homogêneo. Se, ao contrário, a dívida, vai da sociedade para a chefia, é que o poder separou-se da sociedade para concentrar-se nas mãos do chefe, é que o ser desde então heterogêneo da sociedade contém a divisão em dominantes e dominados (Clastres, 2014, p. 179-180, itálico do original).

Se a generosidade de bens e serviços para a sociedade não “salda” a poliginia que o chefe recebe como privilégio, o que ocorre com o terceiro signo, as palavras, especialmente no contexto político? Quais as direções de circulação das palavras? Qual o teor dos discursos políticos? As palavras e os discursos do chefe concorrem para equilibrar a reciprocidade do grupo, isoladamente ou em conjunto com a generosidade de bens? Antes de buscar responder a essas questões, é oportuno reter a metáfora de armadilha política para pensar os signos privados de valor de troca e reduzidos a valores, nesse caso, as palavras.

O papel da fala, do discurso, na vida política e espiritual ameríndia é notório. O chefe e o pajé precisam ser bons oradores, ter o dom da fala, saber as canções e recitar os mitos. No caso do chefe tupi-guarani, as habilidades oratórias eram bastante apreciadas. Para frisar esse aspecto, voltemos a uma passagem de Florestan Fernandes já citada nesta pesquisa, mas que merece ser resgatada:

[...] Em uma sociedade de “organização igualitária”, em que a dominação era exercida pelos velhos de modo impessoal e em nome da tradição, nem mesmo em situações críticas uma personalidade encontraria condições sociais de autoimposição aos companheiros. E a pequena parcela de poder atribuída ao “líder guerreiro”, além de ser sancionada pela tradição tribal, nela se escudava em suas manifestações concretas. Por isso, esse “poder” exprimia-se verbalmente: o “líder guerreiro” (ou “líderes”) tornava-se o veículo humano da cultura, o meio por excelência de atualização da matéria coletiva e a encarnação simbólica das obrigações sagradas dos combatentes (Fernandes, 2006, p. 135-136).

Os aspectos frisados por Fernandes foram os mesmos com os quais Lévi-Strauss e Pierre Clastres se depararam: o poder era destituído de autoridade, a “dominação” era

impessoal, feita pela tradição e pelos velhos. Entretanto, a gerontocracia não descaracterizou, para Fernandes, aquelas sociedades como “igualitárias”. Em que pese o poder ser “impessoal e em nome da tradição”, tampouco se concentrava numa parcela da sociedade a ponto de permitir a imposição da vontade de poucos sobre os demais. O poder tradicional era canalizado para o chefe morubixaba, este catalisava o poder em forma de discurso; tornava-se aquilo que Fernandes chamou de “veículo humano da cultura que se exprimia verbalmente”. Até aqui, Florestan Fernandes, Lévi-Strauss e Pierre Clastres convergem mininamente sobre a organização política tupinambá, quer dizer, reconhecem o papel central dos chefes indígenas, o conselho dos anciãos e o paradoxo do seu poder. Contudo, seguiram caminhos de interpretação distintos.

Fernandes optou por enquadrar o fenômeno no referencial weberiano por razões didáticas, mas reconheceu que os Tupinambá não parecem ser explicados satisfatoriamente pelos tipos de dominação estamental e pela tradição, tampouco pelo líder guerreiro carismático. Seu inconformismo para com a aplicação dos tipos ideais weberianos é a dificuldade de emprego da ideia de “dominação”, ela precisa ser ponderada para a realidade da cultura nativa. A gerontocracia e a distinção da sociedade masculina em grupos de idade não se cristalizaram a ponto de cair na esfera de consciência social dos jovens. Eles não manifestavam inconformismo ou rebeldia mobilizada socialmente contra a legitimidade de comando dos velhos. Fernandes ficou impressionado com o depoimento dos cronistas de quão harmoniosa era essa assimetria entre jovens e velhos. Os primeiros prestavam deferência aos segundos e encaravam isso com naturalidade. A causa dessa deferência e harmonia se explica em parte pelas metas e eficácia dos instrumentos pedagógicos dos tupinambá que cultivavam esses comportamentos. Esse sistema de “dominação impessoal”, em nome da tradição, mas que também é destituído de autoridade, só começou a ruir, de acordo com Fernandes, em consequência dos efeitos destrribalizadores injetados na sua estrutura social nativa pelo contato que tiveram com o mundo dos brancos (Fernandes, 2006, p. 190 e 210). Essa parte da pesquisa de Fernandes, em *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, foi condensada em artigo chamado “Aspectos da Educação na Sociedade Tupinambá. O texto foi publicado na paradigmática obra organizada pelo etnólogo Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*, de 1976. Voltaremos a esse livro de Schaden. Nele foi publicado um dos poucos artigos de Lévi-Strauss sobre a guerra ameríndia e que abordaremos adiante.

De outra parte, Lévi-Strauss aprofundou a visão sobre o chefe indígena e focalizou as relações de reciprocidade que equilibrariam o poder do chefe e as demandas da sociedade. Essa abordagem da reciprocidade lhe pareceu explicar a tênue e efêmera estrutura política

nambiquara, a qual se manteve “igualitária”, apesar da fragilidade, conforme mencionamos anteriormente.

Clastres, por sua vez, optou por avançar sobre o paradoxo do discurso do chefe enquanto “veículo humano da cultura” e por questionar a interpretação da reciprocidade de Lévi-Strauss: se os grupos são fundados pelo chefe, mas se o poder deste não traz consigo a autoridade, que espécie de discurso político é esse que invoca obrigações sagradas, mas que não obriga ninguém a cumpri-las? Olhemos para o circuito de circulação das palavras. Assim como a generosidade de bens corria no sentido do chefe para a comunidade, o mesmo acontece com a fala e o discurso. O chefe profere seus discursos cotidianamente para o grupo, isso é a sua obrigação. Não há uma troca, nem sequer as pessoas precisam prestar atenção no que está sendo dito. A fala é ritual e o discurso é duro, oco, vazio; o público não está obrigado a devolvê-lo ao chefe, com repostas, clamor, veneração, obediência. Nem sequer os demais indivíduos se sentiriam habilitados a responder ou a tomar a fala do chefe durante as ocasiões rituais (Clastres, 2013, p. 52). Assim como os demais signos foram privados do seu valor de troca e ficaram reduzidos à condição de valores, o discurso do chefe já não carrega consigo nenhuma propriedade ou essência que possa preencher ou quitar a dívida que ele adquiriu com o grupo.

A fala vazia é outra armadilha preparada pela sociedade para capturar as personalidades inclinadas ao prestígio da chefia. Para essa tarefa discursiva não basta proferir palavras, ainda que se trate de uma “função que funciona sem conteúdo”; os chefes são cobrados por sua maestria como oradores e precisam aprimorar suas capacidades constantemente. Visto por esse prisma, podemos inferir que a maestria de execução ritual dos discursos mobiliza aspectos estéticos que podem ser, em algumas ocasiões, mais admirados pela comunidade do que o próprio conteúdo político heurístico do discurso, mas tal inferência tampouco se sustenta:

O fato é que, se nas sociedades de Estado a palavra é o direito do poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o dever do poder. Ou, para dizê-lo de outra maneira, as sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe. E não nos enganemos com isso. Não se trata aqui do gosto, tão vivo entre tantos selvagens, pelos belos discursos, pelo talento oratório, pelo falar pomposo [*grand parler*]. Não se trata aqui de estética, mas de política. Na obrigação exigida ao chefe de ser homem de palavra transparece com efeito toda a filosofia política da sociedade primitiva. Aí se manifesta o verdadeiro espaço ocupado pelo poder, espaço que não é o que se poderia crer. E é a natureza desse discurso, sobre cuja repetição a tribo vela escrupulosamente, a natureza dessa palavra-líder, que nos indica o lugar real do poder (Clastres, 2013, p. 155).

Contudo, se o discurso não é respondido e se corre em apenas uma direção, da chefia para a sociedade, o discurso é unidirecional, a própria negação da fala do chefe enquanto valor de troca recíproca de comunicação. Ao examinar os signos em seus circuitos e direções próprias, Clastres constatou que estes não fundam uma reciprocidade entre chefe e sociedade. Cada um dos signos não compensa nem substitui os outros dois, tampouco dentro de cada signo eles são intercambiados entre a chefia e a sociedade, por exemplo: os bens por bens e as palavras por palavras.

Concluiu-se disso que os signos nem sequer são valores de troca, precisamente porque não há troca intersignos ou intrasignos. Essa ausência de troca decorrente da redução dos signos a valores “instaura a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: o poder é contra o grupo e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade” (Clastres, 2013, p. 53). Nas sociedades indígenas a função política do chefe está excluída do grupo, porque é na “relação negativa mantida com o grupo que se enraíza a impotência da função política; a rejeição desta para o exterior da sociedade é o próprio meio de reduzi-la à impotência” (Clastres, 2013, p. 53). Essa conclusão se articula por esse caminho com a premissa da impotência do chefe, resolvendo o problema de falta de autoridade.

A impotência do poder está diretamente vinculada à sua posição residual dentro do sistema social total; isso porque o próprio poder gera rupturas nos ciclos das trocas de mulheres, de bens e de palavras e merece ser excluído. A ruptura da troca-exterioridade-impotência aparenta ser a *causa do não poder*, mas pouco elucida a *razão de ser* profunda desse fenômeno. Conforme Clastres apontou, a explicação para essa estrutura política não passa pela alegação de primitivismo ou inépcia nativa em progredir para formas políticas estatais. Ao revés, se adotarmos a visão de intencionalidade sociológica dos agentes para postular que “o poder é exatamente o que as sociedades quiseram que ele fosse”, descobriríamos que nas sociedades indígenas o poder ali não é nada, elas transparecem sua rejeição enfática à autoridade, uma “negação absoluta do poder” (Clastres, 2013, p. 54). Entretanto, os fenômenos aqui tratados operam no âmbito das estruturas e não caem necessariamente na esfera de consciência social dos agentes. Essa ressalva é feita porque a “relação do poder com a troca, por ser negativa, não deixa de nos mostrar que é ao nível mais profundo da estrutura social, lugar da constituição inconsciente das suas dimensões, de onde advém e onde se encerra a problemática desse poder” (Clastres, 2013, p. 55).

É nesse âmbito das estruturas que as sociedades indígenas desenvolveram os

mecanismos e armadilhas que permitem que o poder seja alocado no exterior do grupo para que, quando apareça internamente, seja somente como uma negatividade por ela controlada. Realizam-se as operações na essência do poder para que o grupo o considere como a negação da cultura, ou seja, o poder como ameaça à própria vida em sociedade, neutralizam a “potência efetiva do poder” (Clastres, 2013, p. 56). Essa operação dupla, que nega a troca e que nega a potência do poder, é responsável por instaurar a esfera da política e a chefia no exterior da sociedade e da cultura. Em seguida, proscree desdobramento do poder sobre a sociedade: “é assim que a cultura utiliza contra o poder a própria astúcia da natureza; é por isso que se nomeia chefe o homem no qual se quebram a troca de mulheres, das palavras e bens” (Clastres, 2013, p. 56).

Enquanto negação da cultura, o poder é semelhante à natureza. A semelhança não é apenas no sentido de poder e natureza serem duas negações diferentes da cultura, cada uma de suas esferas compartilhando apenas o traço da negatividade à cultura. A identidade entre poder e natureza é visceral porque a “cultura apreende o poder como a ressurgência mesma da natureza” (Clastres, 2013, p. 55). Os indígenas seguiriam uma intuição máxima, quase uma regra política, segundo a qual o poder em sua essência é a coerção e por isso resolutamente o negam e neutralizam. Nas sociedades indígenas a “atividade unificadora da função política se exerceria, não a partir da estrutura da sociedade e conforme ela, mas a partir de um mais além incontrolável e contra ela; que o poder em sua natureza não é senão um alibi furtivo da natureza em seu poder” (Clastres, 2013, p. 55). Enfim, os ameríndios pressentiram e intuíram cedo que uma autoridade política separada do grupo e criadora de sua própria legalidade e autoridade sobre o grupo é a contestação da própria cultura.

Resta um bastião para a autoridade e dominação do chefe sobre a sociedade: os tempos de guerra. Conforme apontado por cronistas e etnógrafos, durante as guerras os chefes conduziam as expedições militares e pareciam ter poder incontestado. Tal pista logo satisfaria uma interpretação schmittiana preliminar: o chefe ameríndio é controlado pelo conselho dos anciãos e destituído de autoridade durante a paz; durante a guerra detém autoridade e executa a política externa. Uma visão republicana clássica indicaria o conselho dos anciãos perfazendo o papel do senado; e o guerreiro morubixaba perfazendo o papel do ditador romano. Visão preliminar sedutora, mas que pode distorcer a especificidade política daquelas sociedades, pois não se trata de pensar *o equilíbrio de poderes* entre o Senado, o Consulado, as Magistraturas, as casas sacerdotais, a aristocracia, a plebe, os escravos, meta que imperava em Roma, mas de negar e neutralizar o próprio poder, impedir sua separação do restante da sociedade.



Regressemos ao parecer de Fernandes sobre o “processo decisório político” de ir à guerra no contexto da “dominação gerontocrática tupinambá”. A passagem a seguir permitirá mapear as motivações e os meios gerontocráticos e ver como o poder do chefe se interconecta com os ideais de guerra:

Graças ao fundamento mágico-religioso da guerra tribal, aos velhos cabiam os principais papéis nos rituais de consulta e de invocação dos espíritos, de determinação da guerra e de seleção dos seus objetivos “militares”, de preparação mágico-religiosa dos guerreiros e de liderança dos bandos guerreiros (cf. acima, Parte I, O ritual guerreiro e O bando guerreiro). Em outras palavras, os meios da guerra naquelas sociedades se concentravam nas mãos dos velhos e eram por eles manipulados. É certo que o faziam de forma impessoal, pois agiam em nome da tradição e como pessoas “experientes” e “capacitadas”, inclusive para comunicar-se com as entidades sobrenaturais sobre o curso da guerra; quaisquer que fossem, porém, as fontes de legitimação e as modalidades de objetivação de seu poder, o fato é que eles se impunham aos demais companheiros e os “dirigiam” praticamente, através da comunicação com os espíritos e da interpretação mágica das circunstâncias das ações. Por isso, os meios de controle social vinculados ou desencadeados pela guerra implicavam o exercício da dominação gerontocrática e contribuíam, por seu intermédio, para reforçar os esteios em que repousava a estabilidade da sociedade tribal (Fernandes, 2006, p. 211-212).

A “dominação gerontocrática” manipulava os meios da guerra e da política e assim contraía e distendia os acessos às gradações de *status* social instituídos por idade. Por ser o momento de maior destaque da vida tupinambá, a passagem dos jovens para a condição de adultos *avá*, a dependência do rito de passagem pela execução do cativo de guerra em terreiro interligava diretamente esses ritos com os resultados das guerras arquitetadas pelos velhos, ou indiretamente, pelo recebimento de cativos de guerras enviados como dádivas pelos aliados. Acontece que os velhos não eram de uma casta ou cepa diferente da população, eles compartilhavam do mesmo *ethos* e sustentação da vida social pela guerra que os morubixabas e os jovens. Reparemos que Fernandes fala que os velhos se impunham para “dirigir” os demais, porém o uso das aspas e o verbo empregado denotam que a posição do chefe está mais relacionada com um guia do que com um governador. Dos velhos, portanto, emanavam exatamente as mesmas crenças e comportamento mágico-religioso guerreiro esperado dos morubixabas, além de possuírem interesses no sucesso das guerras para as quais incitavam os jovens. Os Tupinambá, para Fernandes, nasciam sob o signo da guerra e herdavam um tremendo fardo de ódios e inimizades, cresciam em meio à belicosidade (Fernandes, 2006, p. 212). Os elementos tecnológicos, costumes, maneiras, cerimonial, a mitologia e a religião tupinambá eram construídos observando as obrigações e os ideais guerreiros dos quais os velhos e os morubixabas eram a encarnação viva. Sem a guerra, não haveria essa gerontocracia, portanto não se pode diferenciar o poder dos morubixabas do conselho dos

anciãos pela divisão entre poder durante a guerra dos primeiros e poder durante a paz dos segundos. Os líderes sempre tratavam com companheiros, com iguais, seja no conselho dos anciãos durante a paz ou durante as expedições guerreiras (Fernandes, 2006, p. 264).

Os poderes do chefe durante o período de guerras e calamidades eram mais intensos, mas não condensavam as partículas necessárias de autoridade para a imposição de sua vontade sobre a dos companheiros, não governavam aos demais. O que ocorre durante a guerra é o aumento das demandas e cobranças das dívidas do chefe. Para falarmos como Aron e Clausewitz, é a hora do pagamento à vista, dos privilégios que o chefe tomou para si. O que se intensifica durante a guerra é o espectro do seu *não poder* derivado da obrigação do chefe, como devedor, cumprir a sua função e conduzir os guerreiros companheiros numa guerra bem-sucedida.

Há inúmeros indícios de como o poder do chefe era impotente mesmo durante a guerra. O primeiro que podemos mencionar é que inclusive durante a expedição guerreira o chefe deveria continuar o seu papel de orador do discurso de rememoração das obrigações guerreiras, contudo, a depender das circunstâncias e dos ânimos dos demais combatentes, estes poderiam arrefecer no desejo de combater, voltando as costas ao chefe e abandonando a expedição guerreira. Se fossem soldados, seriam julgados como desertores aos quais se aplicaria desde castigos físicos até a pena capital; mas para os guerreiros tupinambá a guerra era uma atitude de lastro pessoal, os poderes do chefe não poderiam punir o guerreiro que abandonasse a guerra. A possível punição daquele “desertor” adviria de a opinião pública duvidar de sua valentia e bravura, diminuindo seu prestígio *vis-à-vis* com as demais constelações políticas. Em suma, o líder não governa ou comanda os seus guerreiros.

De outra parte, as demandas e decisões estratégicas que o chefe precisa tomar, mesmo em tempo de guerra e de calamidades, não são feitas de acordo com a sua fantasia. Ele precisa ter a sensibilidade e perceber quais as demandas do grupo e buscar atendê-las. Como já dissemos, mesmo a necessidade da guerra não cria uma situação política de exceção que conceda poderes ditatoriais ao líder guerreiro. Se ele impuser medidas e regimes que desagradem seus seguidores e demais guerreiros, o caminho é evidente, uma crise de sua liderança e a dissolução do grupo local original. Conforme explicou Clastres,

[...] em certas circunstâncias, singularmente no período de penúria, o grupo entrega-se totalmente ao chefe; quando a fome ameaça, as comunidades do Orinoco se instalam na casa do chefe, a expensas de quem, doravante, decidem viver, até dias melhores. Do mesmo modo, o bando nambikwara, com poucos alimentos após uma dura etapa, espera do chefe, e não de si, que a situação melhore. Parece, nesse caso, que o grupo, não podendo passar sem o chefe, depende inteiramente dele. Mas essa subordinação é apenas aparente: ela na verdade dissimula uma espécie de chantagem

que o grupo exerce sobre o chefe. Pois, se este último não faz o que dele se espera, sua aldeia ou seu bando simplesmente o abandona em troca de um líder mais fiel a seus deveres. É apenas através dessa dependência real que o chefe pode manter seu estatuto. *Isso aparece com muita nitidez na relação do poder com a palavra*: pois, se a linguagem é o oposto da violência, a palavra deve ser interpretada, mais do que como privilégio do chefe, como o meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva, como a garantia repetida a cada dia de “que essa ameaça está afastada” (Clastres, 2013, p. 56).

A mesma situação pode ocorrer durante a guerra e as expedições guerreiras. O chefe de uma expedição desafortunada ou que vacile na liderança pode se ver abandonado no mato e em território frequentado por inimigos. Essa condição vazia do poder dos chefes criou embaraços para os próprios colonizadores europeus nas alianças durante as guerras coloniais. Os morubixabas não governavam aos demais. Para impor as cadeias de mando e obediência os europeus ampararam suas ações nos meios violentos e coercitivos. Por isso, Fernandes acredita que a instituição de líder, como concebido pelos europeus, se chocava contra a organização gerontocrática da sociedade tupinambá que primava por um clima igualitário nas relações entre os *avá* e os *tujuaé*.

Os elementos da fala e do discurso do chefe, que Clastres interpretou como a negação da violência, retornam e expõem o incômodo de Fernandes sobre o tema: o sociólogo brasileiro não aceitou plenamente o emprego tipológico weberiano de “carisma” para explicar o poder da chefia. Registrou que aquela noção de “carisma da fala” e o fato de que os tupinambá chamavam seus chefes de “senhores da fala” não implicavam que emitissem ordens. Para “dirigir” os companheiros, os chefes de discurso vazio tinham que passar do “carisma da fala” a um “carisma da ação”, o que significa tomar a frente dos trabalhos ou da expedição guerreira e com o seu exemplo guiar e conduzir os demais (Fernandes, 2006, p. 260).

A organização da guerra por parte dos líderes chamou a atenção dos cronistas porque alguns preparativos e habilidades necessárias para a sua condução efetiva despontaria como uma possibilidade de especialização do trabalho para as expedições guerreiras. Mas essa tendência tampouco trazia autoridade para os chefes. Considerando a totalidade da vida na paz e na guerra, Fernandes enfaticamente alertou que os poderes da chefia e sua liderança tiveram desenvolvimento acanhadíssimo entre os Tupinambá. Confrontado com o poder vazio indígena, Florestan Fernandes também indagou:

De onde provinha, porém, a garantia de que as ações ou as inspirações do principal seriam imitadas ou seguidas? *Do que foi exposto até agora resulta claramente que o principal não era um líder carismático, embora possuísse dotes carismáticos, graças aos quais se tornava grande caçador, grande guerreiro etc.* O carisma de

que deveria dispor constituía uma condição para o acesso ao cargo e representava, para a coletividade, a segurança de que sua pessoa encarnava concretamente (de algum modo) o ideal de personalidade masculina do “*grand mesnager, et bon père de famille*”. As qualidades carismáticas, indispensáveis na realização de suas tarefas, eram insuficientes, por si mesmas, para compelir os companheiros a imitá-los ou a segui-los. O “carisma da palavra” e o “carisma de ação” não passavam de meios para atingir certos fins: complexas técnicas de emulação, manejadas com perícia para criar círculos de influência pessoal (Fernandes, 2006, p. 266-267, *itálico nosso*).

Pelas razões acima descritas, Fernandes chegou à conclusão paradoxal de que entre os Tupinambá a liderança do principal se confundia com a própria tradição irradiada dos conselhos dos anciãos e pelos pajés. Até onde capturou o seu significado, para o sociólogo brasileiro, a impessoalidade do poder implicava que os cargos de principal e de pajé eram destituídos de “significação política”. As falas e ações carismáticas do principal sempre estavam sujeitas ao “mesmo gênero de controle social direto e impessoal; se elas discrepassem das expectativas dos companheiros, igualmente alimentadas pelas tradições e pela crença no valor sagrado destas, elas seriam repelidas” (Fernandes, 2006, p. 268). Parece-nos importantíssimo esse traço de impessoalidade do poder na tradição tupinambá, aludida por Fernandes, e que encontra correspondência com o que Clastres interpretou como a ruptura da troca com o chefe e o discurso vazio. Assim como o poder do chefe era claramente impessoal para Fernandes, a dívida do chefe para com o grupo e o seu discurso vazio são impessoais e imanentes ao cargo de chefe para Clastres. Ambos autores perceberam e ressaltaram, portanto, a impessoalidade dos discursos e do “poder” dos chefes, mas apenas Clastres levou esse aspecto até o fim para perceber que a impessoalidade do poder é, na realidade, a disjunção entre o poder e a chefia, e que esse movimento instala o chefe no exterior do grupo, negando-lhe a reciprocidade e manifestando o fundamento ontológico da tradição selvagem contra o Estado.

### 6.2.1 O poder na sociedade contra o Estado

As sociedades das quais tratamos aqui possuem a característica de serem igualitárias e, por esse motivo, já foram imprecisamente rotuladas como sociedades de “comunismo primitivo” (Malinowski, 1986, p. 49). Não praticam a divisão de classes, castas, estamentos, tampouco o carisma parece um instrumento adequado para dominar. Para Clastres, essas sociedades são homogêneas e indivisas precisamente enquanto destituídas de Estado. Afinal, para elas, o Estado significa que as sociedades estão organizadas com um órgão separado do poder, enquanto nas sociedades primitivas o poder não está apartado da sociedade. Por isso,

Clastres defendeu que essas sociedades contra o Estado são definidas perfeitamente pela política. Nelas não há uma esfera da política diferente da esfera do social, pois é à Sociedade, e não ao Estado, que o poder pertence. Ademais, a cultura material denunciada como de subsistência permite, por outro lado, que a sociedade primitiva não cristalice relações de dominação por riquezas de “bens duráveis e/ou acumuláveis”. As sociedades primitivas e selvagens preferem a “penúria de todos à abundância de poucos”, durante situações de percalço ou crise.

Clastres clamava para que a política das sociedades primitivas fosse levada a sério, vez que não se pode mais considerá-las como apolíticas. Criticou que desde o pensamento grego de Heráclito, Platão e Aristóteles a Sociedade só existe sob a premissa de divisão entre governantes e governados. Onde o exercício de poder para governar e dominar inexistia, a situação política deslinda para algo inferior ou infrassocial. Nessa linha, as sociedades sem governos eram entendidas como gentios ou *nações não policiadas*, não eram genuínas sociedades, mas tão somente aquilo que alguns cronistas diziam dos ameríndios à época da chegada dos europeus na América: “*são selvagens sem fé, sem lei, sem rei*” (Clastres, 2014, p. 138).

Mas o que faz um chefe ameríndio sem poder? Esta pergunta nevrálgica inquietou a Clastres, e as instigantes respostas etnológicas que ele formulou ofereceram aporte para a nossa pesquisa sobre a guerra de vingança.

Em suma, compete ao chefe assumir a vontade da sua sociedade em mostrar-se como *totalidade una e indivisa*, bem como afirmar-se autônoma e originalmente perante as outras comunidades. Com efeito, a vontade é da sociedade porque, como constatado, “da boca do chefe não saem as palavras que sancionam a relação de comando-obediência, mas o discurso da própria sociedade sobre si mesma, discurso por meio do qual ela se autoproclama comunidade indivisa e a vontade de perseverar nesse ser indiviso” (Clastres, 2014, p. 140-141). Por esse motivo, o líder é aquele que “*fala em nome da sociedade o discurso da sociedade*”, não o discurso do Estado, sobretudo quando as circunstâncias e eventos a relacionam com as demais sociedades.

Nessa seara das relações intersocietárias, nas sociedades selvagens o campo se bifurca entre as relações com os amigos e com os inimigos. Para os amigos os chefes precisam reforçar e atualizar as alianças; contra os inimigos eles precisam travar as guerras. Por esse ângulo, vemos que boa parte das funções concretas e empíricas do chefe acontecem no âmbito das relações internacionais e demandam qualidades específicas, tais como: habilidade diplomática para manejar as alianças de aliados que mantêm a segurança do seu grupo;

coragem, espírito guerreiro para garantir a defesa do grupo contra operações inimigas e as vitórias em guerra aos contrários (Clastres, 2014, p. 138).

Chegados ao campo das relações internacionais ameríndias, é oportuno uma breve pausa em Clastres, para resgatar os personagens do *soldado* e do *diplomata aronianos*, mencionados no capítulo anterior, para melhor contrastá-los com a experiência ameríndia. Esse contraste permitirá colocar em relevo as dificuldades de emprego de um aparato tipológico weber-aroniano das relações internacionais e da guerra para a análise dos casos propostos.

### 6.3 Tipos de guerra, de ação e dominação para guerra de vingança em Raymond Aron

As categorias analíticas de “paz”, “guerra”, “unidade”, “diplomata” e “soldado” enunciadas por Raymond Aron e comumente utilizadas para pensar a guerra interestatal nas Relações Internacionais parecem inapropriadas para as experiências aqui discutidas. Personagens relacionados com a paz e com a guerra, o diplomata e o soldado são para Raymond Aron os elementos centrais para se pensar as Relações Internacionais. Esses personagens se interligam com a *diplomacia e a estratégia*, entendidas como o par de “métodos, complementares e opostos, com que os Estados se inter-relacionam” (Aron, 2002, p. 53). Ademais, como a “guerra não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas ao da existência social”, ela se impõe por essa via no campo das relações internacionais como uma das formas pelas quais os Estados se relacionam (Aron, 2002, p. 53).

A guerra é um conflito de interesses resolvido pela violência e derramamento de sangue, é nisto que a guerra difere dos demais conflitos. Aron a aproximou do comércio, pois enxergava neste mais um “conflito de interesses e atividades, do que uma arte qualquer”, ao mesmo tempo, a guerra está mais próxima da política, que também pode ser considerada, parcialmente, “uma espécie de comércio em larga escala [...] a política é a matéria na qual a guerra se desenvolve: seus contornos rudimentares nela se escondem, como as potencialidades das criaturas em embrião [...]” (Aron, 2002, p. 53).

Os enunciados e distinções conceituais da política e da guerra, do diplomata e do soldado, como o próprio Aron pressentiu, quando da inexistência do monopólio do uso legítimo da violência, tendem a se tornar nebulosos e ambíguos. Talvez pela incompatibilidade de seus instrumentos analíticos, Aron afirmou que nesses casos a *política externa e doméstica* se confundiriam; uma deixando de ser pacífica e a outra de ser belicosa:

Poder-se-á objetar que tal posição, clara ao nível das ideias, deixa de sê-lo ao nível dos fatos, pressupondo que as *unidades políticas sejam circunscritas, identificáveis. Este é o caso, sem dúvida, quando tais unidades são representadas por diplomatas e soldados, isto é, quando exercem efetivamente o monopólio da violência legítima, e se reconhecem reciprocamente como tal.* Na ausência de nações conscientes da sua existência e de Estados juridicamente organizados, *a política interna tende a se confundir com a política externa*, deixando uma de ser essencialmente pacífica e a outra de ser radicalmente belicosa (Aron, 2002, p. 54, itálico nosso).

Em meio a essa nebulosidade entre os níveis das ideias e dos fatos, somada à possível confusão entre *política externa e interna*, a análise de Aron sobre a guerra primitiva não se deteve o suficiente para esclarecer o tema, diferindo da sua usual clareza analítica ao tratar das guerras estatais. Suas ponderações estão na segunda parte da obra que foi dedicada à Sociologia – suas determinantes e regularidades, principalmente no capítulo XII intitulado “As Raízes da Guerra como Instituição”. Após discutir as possíveis raízes biológicas e psicológicas das guerras, reconhecendo que ambas contribuem e influem na manifestação do fenômeno da guerra no gênero humano, ressaltou que as explicações da Biologia e da Psicologia sobre a guerra lhe parecem incompletas (Aron, 2002, p. 437-444).

A alternativa que Aron encontrou foi abordar as *raízes sociais da guerra*, âmbito no qual acreditou haver encontrado melhores explicações. Esta é uma das passagens nas quais dedicou maior interesse de diálogo com os antropólogos. De maneira peculiar, optou por estudos de Ruth Benedict e Margareth Mead, pesquisadoras da linha da Antropologia culturalista norte-americana, influenciadas por Franz Boas (Freyre, 2009, p. 62-63). Ao mesmo tempo, com ambiguidade e alguma contradição, Aron compartilhou o parecer do já referido Howard Turney-High sobre a guerra primitiva. Da menção que fez aos estudos desses autores, Aron enfatizou as interconexões entre a Psicologia e a Sociologia promovidas por essa escola norte-americana de Antropologia cultural (Aron, 2002, p. 445).

A referência de Aron aos antropólogos norte-americanos em detrimento dos franceses é peculiar e denota sua “equidistância” das discussões do ambiente intelectual e das ciências sociais francesas à época. Postura que pode ter impermeabilizado essa ala dos seus estudos ao se aprofundar na guerra primitiva. Por exemplo, é notório que o autor conhecia a obra de Durkheim e Marcel Mauss, pois ambos foram estudados em profundidade em *As Etapas do Pensamento Sociológico*, inclusive discutindo a religião nas sociedades primitivas (Aron, 2003, p. 576). Sabemos que à época do lançamento de *Tristes Trópicos*, o próprio Raymond Aron dispensou elogios empolgantes à obra de Lévi-Strauss no jornal *Le Figaro*, classificando-a como “filosófica ao supremo”, conforme resgatou François Dosse, em *História do Estruturalismo* (Dosse, 1991, p. 133). Porém, Aron parece ter optado

sociologicamente por “Max Weber, nosso contemporâneo”, epíteto que atribuiu ao sociólogo alemão no encerramento de *As Etapas do Pensamento Sociológico* (Aron, 2003, p. 823 e 875-876). Essa mesma postura se verifica em diversas passagens de *Paz e Guerra entre as Nações* e de *Pensar a Guerra: Clausewitz*. O motivo dessa opção de Aron por uma leitura enxuta da antropologia culturalista norte-americana talvez seja sua aproximação ao ambiente acadêmico norte-americano. *Paz e Guerra entre as Nações* foi concebido a partir de suas experiências e pesquisas nas universidades norte-americanas; visitou Harvard para estudar a guerra entre 1960 e 1961, publicando a referida obra no ano seguinte, 1962 (Aron, 2002, p. 10).

A partir dessa veia do culturalismo antropológico, podemos cindir a visão de Aron em dois campos principais no tocante à guerra primitiva: o primeiro, com a guerra primitiva praticada na “pré-história”, há 400 ou 600 mil anos atrás; o segundo, com a guerra primitiva de sociedades contemporâneas pesquisadas pelos etnólogos de sua época. A opinião que emitiu sobre a validade e interesse da pesquisa sobre a guerra de ambos os tipos de sociedades “primitivas”, pré-históricas e contemporâneas é diferente.

Sobre o primeiro campo, Aron comentou a pertinência dos estudos mais propriamente arqueológicos ou evolucionistas para o problema contemporâneo da guerra, mas assumiu uma postura cética:

Os homens do paleolítico faziam a guerra? De que maneira? [...] *nenhum antropólogo encontrou jamais qualquer prova de que os homens tivessem elaborado uma organização ou uma tática de combate antes da idade do bronze.*

Temos curiosidade legítima em saber como os homens se conduziam uns com relação aos outros na época em que ainda não empregavam os metais e ignoravam a escrita e a agricultura. *Qualquer que fosse a resposta, não seria muito instrutiva para nós, contemporâneos das guerras totais do século XX.* A propensão dos indivíduos à desordem e à brutalidade pode e deve ser medida pela observação direta, sem qualquer referência a hipóteses sobre o comportamento desses nossos ancestrais distantes. *As possibilidades da paz e os riscos da guerra, na idade atômica, não dependem da agressividade dos homens da idade da pedra* (Aron, 2002, p. 448-449, itálico nosso).

A pertinência dessa abordagem “diacrônica” da guerra primitiva para esclarecer o problema contemporâneo da guerra é descartada. Opera-se uma limitação do interesse do tema ao ponto de vista histórico, quer dizer, *pré-histórico e arqueológico*, considerado pela importância heurística de desvendar a “realidade” daquela época. Elas oferecem experiências não transplantáveis e que são inúteis para as sociedades complexas e modernas. Especialmente as experiências pacíficas do passado são restritas aos casos de pequenas comunidades hoje moribundas (Aron, 2002, p. 446). Por essas razões, Aron chamou as sociedades primitivas e selvagens de “sociedades arcaicas” em contraposição às modernas. As



organizações da vida social que as sociedades arcaicas desenvolveram foram relegadas pelo autor à condição de excepcionalidade de algo miseravelmente em extinção: “algumas sociedades arcaicas e moribundas nos comunicariam um eco desse período, pela sua alegria de viver e a *despeito da sua miséria*” (Aron, 2002, p. 449). Essas sociedades arcaicas do passado do homem não oferecem nenhuma lição para hoje, assim como aquelas “sociedades pequenas, sem instrumentos metálicos, isoladas, ainda não mostram traços característicos das sociedades belicosas” e tampouco dizem algo sobre a guerra (Aron, 2002, p. 449).

Para embasar sua pesquisa Aron invocou, da obra de Howard Turney-High sobre Antropologia Geral, o parecer do norte-americano de que não havia guerra genuína entre as sociedades arcaicas ou primitivas; portanto, também não havia política genuína, antes da Idade do Bronze (Aron, 2002, p. 449). Em contrapartida, nas sociedades modernas onde o espírito de competição é acentuado e a ordem política existe e é diferenciada, enxergamos melhor como a essência da política se interliga diretamente com a dominação na vida social. A política emerge como a própria imposição de comando e obediência; essa caracterização da política por Aron se adapta e redundante na fórmula de Clausewitz, para quem a guerra enquanto continuação da política é um duelo de vontades destinado a obrigar o adversário a seguir nossa vontade (Aron, 1986a, p. 158):

[...] de todas as atividades sociais, a política é em essência a mais competitiva, porque o motivo da luta política é obter um lugar na hierarquia da sociedade, uma parte no seu *comando: um bem que não se pode dividir e que não se pode alcançar sem dele privar alguém*. Dissemos já que todas as relações humanas comportam um elemento de cooperação e um elemento de conflito. Mas, em última análise, a economia é essencialmente cooperativa<sup>37</sup>. Porque se origina na relação entre o homem e a natureza; *já a política é essencialmente conflitiva, porque tem por finalidade o relacionamento dos homens entre si, impondo-lhes ou a obediência ou o comando*” (Aron, 2002, p. 447).

Voltaremos a este aspecto sobre a política como dominação, obediência e comando, no contexto das sociedades primitivas do pensamento aroniano.

Vejamos agora o segundo campo tateado, concernente às sociedades primitivas contemporâneas. Sobre estas, o autor iniciou sua abordagem de maneira promissora para

---

<sup>37</sup> Podemos contrastar com o relato de Lévi-Strauss, sobre as relações comerciais do *rito de inspeção de reconciliação* entre inimigos, comportamento coextensivo para o restante da vida social da tribo Nambíaquara. Nas suas atividades comerciais, aqueles índios “confiam na generosidade do parceiro. A ideia de que possam calcular, discutir ou pechinchar, exigir ou cobrar lhes é totalmente alheia” (Lévi-Strauss, 2014, p. 322). Se a transação comercial em si não é uma batalha, analogia proposta por Aron, a percepção e crença de que se foi tapeado pela tacañice do parceiro comercial, motivaria um rancor que poderia desencadear guerras, assim como outras motivações como as vinganças por homicídios ou raptos de mulheres (Lévi-Strauss, 2014, p. 323). Em resumo, parece que o comércio aludido por Aron, ainda que envolva o conflito de interesses e a cooperação, parece não se encaixar bem no mesmo tipo de comércio a que nos referimos nesta pesquisa.

superar a visão arcaica da Sociologia. Reconheceu a pertinência dos estudos etnológicos, mas ao final redundou em fórmulas que a nosso ver não se ergueram acima do que Florestan Fernandes chamaria de “*horizonte militar* propugnado por Turney-High” para guerra primitiva.

Invocando os estudos de Ruth Benedict e Margareth Mead, Aron aceitou que diversas culturas poderiam ter posturas, atitudes e motivações heterogêneas para as guerras, endossando a premissa do culturalismo antropológico norte-americano. Apontou como referência os estudos de Ruth Benedict, em *Padrões de Cultura*, obra na qual a autora apresenta a metafórica dicotomia das culturas *apolíneas* e as *dionisiacas*: as primeiras “lacônicas e aguerridas”, as segundas “frugais e pacíficas” (Aron, 2002, p. 445). Dessa dicotomia dos padrões culturais, Aron percebeu que o “papel que uma cultura atribui à competição varia, como varia o modo social de expressão dos impulsos que motivam o comportamento humano” (Aron, 2002, p. 446). Por essa linha, algumas sociedades teriam conseguido domar os espíritos e personalidades agressivas e poderosas, promovendo características mais frugais e pacíficas, especialmente quando isoladas de povos mais aguerridos. Essa abordagem culturalista norte-americana é célebre e teve ampla influência, o próprio Lévi-Strauss também foi tocado por ela. No Brasil, a antropóloga brasileira Alcida Rita Ramos igualmente aludiu aos Padrões de Cultura apolíneos e dionisiacos quando em trabalho de campo com os Maiongong e os Sanumá, pesquisava a hierarquia e simbiose intertribais (Ramos, 1980, p. 19). Já o interesse de Aron por essa linha antropológica é por esta lhe permitir abordar a diversidade cultural de maneira enxuta para classificá-la. Nesse ponto, Aron reconheceu que algumas sociedades pesquisadas pelos etnógrafos há alguns séculos apresentam ao menos “o germe da maior parte das condutas que caracterizam as relações internacionais: distinguem a paz e a guerra, os diplomatas e os guerreiros” (Aron, 2002, p. 449).

Onde se encontram os germes da guerra genuína, do diplomata e do soldado, da paz e da guerra, as sociedades arcaicas floresceriam o fenômeno da guerra com a mesma diversidade que nas sociedades com escrita, isto é, com história e civilizadas (Aron, 2002, p. 450). Em seu momento mais arguto sobre o tema, Aron claramente reconheceu que “as unidades em conflito variam de acordo com as etnias e, dentro da mesma etnia, de acordo com as circunstâncias. Ora são grupos de parentesco que se defrontam, ora são vilas, tribos ou confederações” (Aron, 2002, p. 450). Embora essa abordagem permita a Aron, preliminarmente, perceber a guerra como fenômeno que independe da sua manifestação interestatal, sua concepção do poder e da política oblitera em seguida a sua análise da guerra

primitiva. Seguindo a trilha do jurista Quincy Wright, o que de alguma maneira esteriliza a fecundidade de seu debate com os antropólogos, Aron adotou a visão tipológica desse autor sobre os quatro tipos diferentes de guerra praticadas: (a) *defensiva*; (b) *social*; (c) *econômico-política*; (d) *aristocrático-conquistadora*. A partir dessas categorias pensou a guerra primitiva nos seguintes termos:

Certas sociedades arcaicas só lutam para se defender; outras fazem a guerra mas não parecem visar objetivos de ordem política ou econômica: *buscam vingar uma injúria sofrida*, ou matar homens que não pertencem ao seu grupo porque necessitam de cabeças ou cadáveres para alguma cerimônia. Às vezes lutam simplesmente pelo prazer da competição ou por senso esportivo, por simples desejo de prestígio. *As sociedades que praticam estes tipos de guerra raramente têm uma causa militar: sujeitam o combate a regras estritas, em vez de deixá-lo ao acaso.*

[...] As sociedades a que denominamos “arcaicas” surgem na história trazidas por uma aristocracia guerreira, expandindo-se com o uso da força (Aron, 2002, p. 451).

Vemos nessa passagem de Aron que apesar de sua consciência de que a “unidade política” a ser analisada varia culturalmente, os objetivos de guerra como a vingança, coleta de cabeças e rituais, bem como a guerra como lazer, transfiguram as guerras das sociedades primitivas para condições nas quais a política não surge como a motivação da guerra, o mesmo valendo para as causas militares. Por isso, Aron acreditava que a maioria das sociedades primitivas movia guerra por motivos *sociais* (b) mais do que por motivos *econômico-políticos* (c). A possibilidade de distinguir a *guerra social da político-econômica* não é simples e se fundamenta nos objetivos das guerras, conquanto não seja necessariamente mais fácil identificar as motivações de guerra das sociedades arcaicas em comparação com as sociedades históricas. Parte da dificuldade de análise advém da heterogeneidade dos casos abarcados pelo conceito de *guerra social* e, em alguns desses casos, as causas sociais das guerras se confundem com outras características que transfiguram a guerra para uma condição de violência organizada intermediária entre o jogo e o ritual:

*Às vezes os combatentes têm um objetivo que, embora de natureza religiosa (vingança, expiação) não torna a conduta belicosa menos “racional” do que ele seria se tivesse uma motivação política ou econômica.* Mas se a luta não tiver outra finalidade senão a de indicar o vencedor, conferindo-lhe o prestígio de uma superioridade reconhecida, *pertence a outra categoria*; terá uma finalidade própria, aproximando-se do jogo e do esporte. *Os encontros entre grupos de parentesco, ou entre vilas, apresentam às vezes esta característica intermediária entre ritual e jogo* – regulamentado como um jogo, cheio de significação como um ritual. *A guerra transfigura-se numa espécie de festa, negação da vida quotidiana.* Como durante o carnaval, as proibições costumeiras são levantadas, permite-se a violência contra os estrangeiros e todos os membros do grupo participam dessa *exaltação coletiva, que incendeia paixões* (Aron, 2002, p. 457, itálico nosso).

Essa passagem de Aron é emblemática para nossa pesquisa. É uma rara ocasião na qual o autor comentou o papel *da vingança* em sua relação com a *guerra*, trazendo implicações para discussão que propomos nas Relações Internacionais. Para analisar essa passagem, precisamos ter em mente que ela é uma formulação de Aron com influência teórica direta de Turney High e Max Weber, inseridos no esquema tipológico da guerra em Quincy Wrigth (Aron, 2002, p. 429-430). Subjacentes nessa formulação estão Benedict, Mead, Clausewitz e Malinowski. Em primeiro lugar, destaca-se que Aron admite a vingança como um tipo de *causa social de guerra*, nesse caso associada à religião das sociedades arcaicas cuja conduta pode ser considerada não menos “racional” do que as demais. O termo racional nessa passagem aparece entre aspas porque não foi caracterizado pelo autor o “tipo racional” que conduz essa ação. Até então, apontou que a guerra rotineira e que não tem como meta uma realização “racional”, ou melhor, quando uma guerra não é um *meio* para a *finalidade* de obtenção da paz em melhores condições, ela adquire uma finalidade própria que a transfigura *entre o ritual e o jogo* e que desloca o seu “tipo racional”. Isto redonda naquelas abordagens já aludidas para as quais as guerras primitivas são manifestações rituais da violência, sobretudo envolvendo os grupos de parentesco, que não caracterizariam a guerra verdadeira.

As guerras primitivas ou arcaicas para Aron estão associadas aos sentimentos e às paixões, e por essa via analítica se insinuam novamente as explicações patológicas das guerras de vingança: são conduzidas por uma causa aparentemente “racional”, mas que são combustível que “incendeia as paixões” irracionais. É verdade que Aron ressaltou que as abordagens patológica e sociológica não são equivalentes à psicológica, afinal, “o psicologicamente normal e patológico não coincide com o sociologicamente normal e patológico” (Aron, 1980, p. 338). Mas, em uníssono com Turney-High, sentenciou que a função inconsciente precípua desse tipo de *guerra arcaica por causa social*, nas quais predominam os aspectos emocionais, rituais, religiosos e competitivos, é o seu efeito estabilizador psicossociológico, pois a guerra operaria como um mecanismo catártico-restaurativo emocional para aquele “grupo – clã, vila, tribo, que adquire uma consciência mais forte da sua unidade quando se opõe a outros grupos” (Aron, 2002, p. 453).

A postura de Aron parece ambígua, pois, em *Paz e Guerra* e no seu artigo “As Tensões e Guerras do Ponto de Vista da Sociologia Histórica”, criticou, assim como Florestan Fernandes, o parecer de Malinowski, segundo o qual: as “guerras são conflitos armados entre duas unidades políticas independentes, por meio de forças armadas militares organizadas, na execução de uma política tribal ou nacional” (Malinowski apud Aron, 1980, p. 339). Sua crítica consistiu em que essa caracterização da guerra estipula uma série de elementos que

nem sempre se encontram reunidos numa situação de guerra. Porém, se a definição de guerra para Aron não é tão restritiva quanto a de Malinowski, tampouco ele superou o arcaísmo de Turney-High para a guerra primitiva. Essa ambiguidade aparece nas seguintes passagens de *As Tensões e as Guerras*:

As proposições fundamentais sugeridas nas páginas anteriores foram formuladas nos termos seguintes: *o caminho que leva ao estudo científico das guerras passa pelo estudo da política externa ou se preferirmos, pelo estudo das relações entre unidades tribais ou nacionais*. Se julgarmos pelo passado histórico, essas relações foram sempre (ou na grande maioria dos casos) marcadas pela frequência mais ou menos grande *das guerras*. Nas civilizações superiores, a condução da diplomacia sempre implicou a eventualidade do recurso à guerra como um meio normal e legítimo de resolver conflitos (Aron, 1980, p. 354, itálico nosso).

Se nessa passagem Aron manipulou com maestria a noção de unidade política para ajustar-se à aplicação em diferentes manifestações culturais e históricas, por exemplo, nas *unidades tribais*, na sequência abriu brecha para destituir a guerra primitiva do seu *status* de genuína. Ao alegar que as explosões de paixões das guerras primitivas assolam e se repetem por vezes nas guerras civilizadas, seguiu a mesma direção tomada por Clausewitz, Turney-High, Keegan e van Creveld. Trata-se da postura de contrastar os espasmos “irracionais e primitivos” aos quais estão sujeitas as próprias guerras empreendidas pelas “civilizações superiores” e pelos Estados territoriais com a crueza atribuída aos selvagens:

*Nas sociedades menos complexas, a partida para a guerra é acompanhada às vezes de uma exaltação coletiva, comparável à das festas sagradas; a tribo toma consciência da sua unidade, as divisões e distinções se apagam e todos se colocam, como um só homem, diante da tribo hostil. Mesmo nas sociedades complexas e pacíficas, como as sociedades europeias do princípio do século XX, esses fenômenos se repetem*. Bons exemplos são a unidade francesa (ou alemã) em agosto de 1914 (Aron, 1980, p. 356).

Não há dúvida que os homens do século XX são capazes de crueldades tão horríveis quanto os do século V, ou do século X antes da era cristã – ou mais horríveis ainda. É o que nos provam os campos de concentração, as câmaras de gás e as bombas atômicas. *Não se pode negar que os soldados, embriagados com o ardor do combate, cometem atrocidades comparáveis às dos “selvagens”*; sabemos bem que os policiais e os inquisidores inventaram refinamentos de tortura física e moral. Se o assassinio dos nossos semelhantes constitui a essência da guerra, se a destruição de vidas caracteriza a guerra, então esta é realmente imutável (Aron, 2002, p. 431).

[...] Esta relação dos conflitos bélicos com a violência organizada, de um lado, com a criação, reforço ou dissolução de unidades políticas, de outro, nos leva a compreender uma vez mais porque, *em matéria de guerra, a sociologia histórica é mais instrutiva que a sociologia abstrata. A função social das guerras só poderia aparecer à luz de um estudo histórico* (Aron, 1980, p. 356, itálico nosso).

Dessa postura ambígua de Aron depuramos dois aspectos principais. De um lado, não exclui a possibilidade de que a guerra de vingança acometa sociedades complexas e

modernas, mas sua aparição se dá pela característica patológica do sentimento de vingança enquanto mecanismo tribalizador para a exaltação do Nós coletivo. A indicação do caso da Primeira Guerra Mundial, por Aron, é clássica e nos permite inferir uma relação preliminar do chamado *revanchismo franco-alemão* como causa da Primeira Guerra Mundial, bem como a tônica das tratativas de “paz punitiva” que sucederam a Guerra. Se for esse o caso, a própria noção mobilizada de *revanche*, que do francês em tradução livre para o português significa também “vingança”, recoloca a guerra de vingança na esfera analítica das Relações Internacionais em evento paradigmático.

O sentimento de *revanche* ou de vingança teria sido mobilizado na guerra interestatal em 1914 e germinou as Relações Internacionais, uma vez que a cátedra foi criada em 1919 à sombra da Primeira Guerra. Apesar dessa possível leitura plástica e profícua da guerra de vingança e as Relações Internacionais em Aron, por outro lado, ela se desidrata por conotar a vingança às sociedades primitivas e aos sentimentos atávicos que minam o cerne “racional” do fenômeno da guerra. Foi por isso que Aron considerou as atrocidades da guerra contemporânea tão nefandas quanto as das sociedades “selvagens”, exatamente como Clausewitz, um dos seus patronos intelectuais, fizera no século anterior: “entre os selvagens prevalecem as intenções inspiradas pela sensibilidade; entre os povos civilizados prevalecem as que são ditadas pela inteligência [...] Numa palavra: mesmo as nações mais civilizadas podem ser arrebatadas por um ódio feroz” (Clausewitz, 2003, p. 9).

Para apontar por que esses sentimentos ou motivações religiosas de vingança podem obnubilar o elemento “racional” da guerra, deslocando as causas sociais racionais para o campo de *emoções* [sentimentos], *valores* e *tradições*, beirando o irracional, precisamos visitar a orientação weberiana de Aron e cruzar os *tipos de guerras* aos *tipos de ação* e aos *tipos de dominação*. Esse movimento demanda cautela, pois não há relação mecânica e automática entre a passagem dos *tipos de ação* para os *tipos de dominação*, mas trata-se de aproximação possível e necessária para contrastar os aspectos da ação da guerra primitiva com a estrutura de dominação política correspondente que move essas guerras. De maneira mais específica, será preciso manipular a distinção dos *tipos de guerra* considerando que o elemento racional envolvido na *ação* precisa ser qualificado em função do *tipo de ação* visada e na estrutura de dominação correspondente.

Sobre os tipos de guerra *social*, Aron afirmou que neles a tendência é observarmos a “preponderância, *pelo menos aparente, da instituição sobre o objetivo ou do rito sobre a finalidade*” (Aron, 2002, p. 452, *italico* nosso). O costume, a tradição, a repetição que estão associados aqui à ideia de instituição, culminam nos elementos rituais da guerra entendida

como protocolar, ou seja, o aspecto processual eclipsa o brilho dos fins. Esse recorte ritual da guerra primitiva para esvaziá-la de significado próprio e legítimo é recorrente na literatura, mas Aron foi sutil, adotou uma explicação sociológica de que aqui o “racional” não se explica por apenas um determinado tipo de ação racional, qual seja, aquela racionalidade que é precisamente *orientada a fins* (*Zweckrationalitat*, ou *racionalidade instrumental*). Ao contrário, a guerra de sociedades arcaicas para ele é *guerra do tipo social* e distinta das guerras dos tipos *econômico-políticos* ou *aristocrático-conquistadoras*, porque as ações se explicam nelas em termos de *valor*, *de tradição* e de *emoção*. Em suma, nesse espectro tipológico que vai da racionalidade orientada a valores, até a irracionalidade das emoções, as guerras de sociedades arcaicas e a vingança beiram a fronteira da racionalidade até a profusão da nebulosa irracionalidade.

Embora útil, essa orientação que visa distinguir as guerras por seus fins perseguidos apresenta, como reconheceu Aron, os mesmos inconvenientes e vulnerabilidades teóricas da noção de *racionalidade instrumental* (*zweckrational*) de Weber. O recurso encontrado para sanar a vulnerabilidade da tipologia weberiana é considerar a racionalidade instrumental não como um *tipo* ou *alternativa* estanque de ação, mas como um dos dois aspectos principais do comportamento humano: a combinação de elementos racionais e irracionais (Aron, 2004, p. 452). Nesta senda, mesmo as guerras movidas por diferentes tipos de racionalidade ou irracionalidade podem estar tingidas e ser compreendidas em sua racionalidade por outros aspectos. Essa manobra de Aron é arrojada e outros pesquisadores weberianos propuseram alternativas e ajustes semelhantes. Florestan Fernandes, diante desses dilemas para a guerra Tupinambá, solucionou parte do problema adotando o instrumental de Robert K. Merton sobre os mecanismos de “*função manifesta, função latente e função derivada*”, conforme vimos nos capítulos anteriores.

Contudo, para avançar neste tema é necessário examinar as distinções entre as ações racionais e as ações irracionais. Para tanto, busquemos apoio nas elucidações de Héctor Saint-Pierre sobre esses tipos weberianos. No primeiro grupo, das ações racionais, temos dois tipos básicos: (1) *a racionalidade orientada a fins* (*Zweckrationalitat*), cuja determinação advém da “expectativa no comportamento tanto de objetos mundanos quanto dos outros homens”; (2) *a racional orientada a valores* (*Wertrationalitat*), cuja determinação advém da crença no valor absoluto da própria conduta (Saint-Pierre, 2004, p. 97). Neste último caso, aquilo que seria o fim esperado da ação coincide na conduta, uma vez que a conduta representa o próprio valor racionalmente perseguido; ela pode ter origem ética, estética, religiosa ou diversa. Dividindo com as formas racionais, estão aqueles tipos irracionais: (3) *a afetiva*, de cunho emotivo,

afetivo e sentimentos de toda espécie; e (4) *tradicional*, cuja determinação é um costume atávico ou arraigado (Saint-Pierre, 2004, p. 97; Aron, 2003, p. 727).

Dessa tetralogia dos modos de ação, vimos que Aron enfatizou que na *guerra social das sociedades arcaicas* o rito tende a se sobrepor aos fins, ou que a sociedade se entrega a um “tribalismo” e sentimentos irracionais que encontrariam vazão psicossocial nas funções catártico-restaurativas da guerra, máxime no caso dos sentimentos condensados nos ideais coletivos de vingança. A sua intuição foi a de que, para as sociedades arcaicas, as guerras tenderiam a ocorrer na tênue membrana que divisa o tipo “racional” de ação, em sentido puro e instrumental, dos tipos “irracionais e afetivos” de ação, em sentido empírico e concreto. Na maioria dos casos de guerra primitiva, teríamos uma mistura carregada de irracionalidade, visto que as razões recorrentes para essas guerras se coadunam com os tipos de ações por *tradição, emoção e valores* (Aron, 2002, p. 452; 2003, p. 814).

Sobre a ação tradicional, Héctor Saint-Pierre enfatizou que esta, para Weber, encontra-se no limiar da ação social. Aparenta ser um hábito reproduzido e que, por vezes, escapa à noção específica de uma “ação com sentido”. É uma ação arraigada, cotidiana e repetida, vincula-se em graus e sentidos diversos com consciência daquele que está em conformidade com esta ação. Também na fronteira do racional, a ação *afetiva* é caracterizada como a reação emotiva desenfreada a estímulos extraordinários (Saint-Pierre, 2004, p. 98).

Já no campo das ações sociais com aspectos racionais, temos a *ação racional orientada a valores*, na qual a tônica é a “elaboração dos objetivos últimos e o consequente planejamento da ação tendente ao logro dos mesmos” (Saint-Pierre, 2004, p. 98). O foco da ação é deslocado dos fins e consequências da ação para o âmbito dos valores e convicções que animam a conduta do agente, quer sejam de origem estética, religiosa ou política.

Por fim, teríamos a *ação racional orientada a fins*, ou *racionalidade instrumental* de Aron, na qual o *ator* condiciona a ação pelo “cálculo” racional entre os fins perseguidos, os meios disponíveis e os resultados e consequências derivados. Como a ponderação racional pode oferecer uma gama de possibilidades diferentes de ação, a tomada de decisão ou escolha do *ator* por determinada linha de ação implica, em última instância, que a decisão final poderá ser racional, mas orientada pelos valores de quem decide. Aqui, conforme argumentou Héctor Saint-Pierre, poderia ser colocada uma caracterização de cunho “híbrido” e subjacente à ação política weberiana: a ação política poderia ser caracterizada como “racional orientada a valores *nos fins* e, ao mesmo tempo, racional orientada a fins nos *meios*” (Saint-Pierre, 2004, p. 99).

A importância dessa tetralogia da ação, segundo a tese de Saint-Pierre, reside no fato



de que esse arcabouço permitiria a Weber a articulação de uma rede conceitual que amparasse sua teoria da dominação, bem como justificasse a sua teoria política como um todo (Saint-Pierre, 2004, p. 103). Essa tese parece corroborar a de Aron, qual seja, a de que seria possível pensar uma combinação de aspectos dos diferentes tipos de ação weberianos para aumentar a plasticidade tipológica em seu ajustamento aos casos empíricos; principalmente porque, na política, ambas as ações orientadas por *valores* e por *fins* estão interligadas. Afinal, os “tipos ideais de ação caracterizam ações totais, a ação política não poderá ser considerada apenas um tipo de ação racional orientada a fins, pois na mira do político sempre está a realização dos valores” (Saint-Pierre, 2004, p. 106). Por essa razão, Saint-Pierre interpretou que a racionalização para fins, em seu aspecto instrumental e puro, além de distar da realidade, impõe que a racionalização da ação para fins apareça como elemento transversal dentre todos os tipos de ação. É preciso que se diga, no entanto, que essa transversalidade não obsta que, concomitantemente, a racionalização da ação para fins seja o catalizador específico para a dominação da burocratização, articulada aos meios *disciplinares* de execução das ordens (Saint-Pierre, 2004, p. 104-106).

Sobre estes dois últimos elementos, cumpre destacá-los melhor, pois a burocratização e a disciplina almejam a “execução de uma ordem recebida, que será coerentemente racionalizada, metodicamente treinada, e exata, na qual toda crítica pessoal será incondicionalmente eliminada e *o agente se torna um mecanismo preparado exclusivamente para a realização da ordem*” (Weber, 1982, p. 292).

Para Weber, a disciplina só é alcançada se uma pluralidade *de homens obedece uniforme e racionalmente a uma série de ordens*. A disciplina é imposta ao grupo de maneira endógena por meio de um sistema de ensino e recrutamento próprio, pois apenas seu próprio treinamento garantirá a obediência ao código de conduta disciplinar (Weber, 1982, p. 297-298). Weber constatou, então, que somente por meio da disciplina é que se pode converter o privilégio e prestígio estamental, bem como seu estilo de vida, em algo que seja, em grande medida, racionalmente *desejado* (Weber, 1982, p. 293). De acordo com essa interpretação, a característica fundamental da disciplina burocrática é a sua *impessoalidade*, isto é, a obediência é realizada em razão da autoridade de um cargo, e não de uma pessoa. Por isso, a organização burocrática possuiria vantagens técnicas que a tornam superior a qualquer outro tipo de organização. A obediência, disciplinada e racionalizada, garante que o grupo continue operando eficazmente, mesmo se o líder desaparecer e, com ele, a dominação carismática que animava o grupo (Weber, 1982, p. 293).

A consequência desses apontamentos é a de que “tanto no caso de ações sociais concretas quanto no exercício empírico de autoridade, o que se pode detectar são elementos correspondentes aos diferentes tipos puros, misturados, porém, com uns ou outros em distintas proporções, dependendo do caso” (Saint-Pierre, 2004, p. 106). A postura de combinar os tipos ideais de ação em diferentes intensidades aumenta a elasticidade do arcabouço categorial weberiano que concatena a rede conceitual dos tipos de ação aos tipos de legitimação da dominação. Nesse sentido, a orientação weber-aroniana até aqui observada indica que a guerra arcaica é de *tipo social*, cujos tipos de ações característicos e correspondentes são guiados por: (a) *valores*; (b) *tradições*; e (c) *afetividade* (Aron, 2002, p. 452). Uma aplicação preliminar cruzando as guerras de vingança do tipo social aos três tipos de ação de Weber, conforme apontadas por Aron e Saint-Pierre, oferece três linhas principais de compreensão:

Tipos de ação	Caracterização da guerra de vingança
(a) racional orientada a valores ( <i>Wertrationalität</i> )	(a) a guerra de vingança enquanto valor supremo [como ideal de <i>justiça</i> , por exemplo] canaliza e condiciona a convicção dos agentes a realizá-la sem, contudo, ponderarem as consequências de suas ações; neste caso, a cometerem a vingança sem refletir sobre a possível ignição de um ciclo de vinganças com os inimigos;
(b) tradição	b) as guerras de vingança como tradição atávica e dos antepassados se repetem porque é a tradição “ritual e rotineira”, o “caminho dos antigos”;
(c) afetiva	(c) o afeto, o desejo de vingança como sentimento irracional e que surgiria de imediato como uma “reação desenfreada a um estímulo extraordinário”; por exemplo, reação instantânea a um homicídio.

Até aqui, essa abordagem aparenta elasticidade e adaptabilidade para enquadrar a guerra primitiva, mas resta relacionar os tipos de guerra e os tipos de ação aos tipos de dominação, pois seria nesta última camada que a organização da paz e da guerra seria conduzida pelas autoridades.

Para os casos que discutimos, como o dos Tupinambá e dos Yanomami, Aron, em parecer geral, indicou que a política em sociedades como essas seria mais bem compreendida pelos tipos de dominação carismática ou tradicional. Ao relacionarmos os diferentes tipos de ação aos tipos de dominação, vemos que a ação de cunho *afetivo* é a que abre a maior janela

para que a dominação carismática aconteça. Ela permite ao chefe ou líder carismático manipular a retórica para obter o afeto das massas (*carisma da fala*), e conquistar o afeto e confiança dos demais por sua conduta generosa (*carisma da ação*), por estes expedientes ele obtém a legitimidade para a sua dominação. O “motivo” primordial que legitima a dominação carismática dos indivíduos pelo líder é sumamente *afetivo*, razão pela qual a ação afetiva se coaduna com a dominação carismática (Saint-Pierre, 2004, p. 103).

Já a ação tradicional parece encerrar maior ligação com a dominação tradicional. A legitimidade da ação e da autoridade tradicional ocorre pela reprodução, repetição ou obediência não questionada de um costume arraigado, atávico ou rotineiro. A justificativa da ação é a de que “este é o costume, foi sempre assim”. Esta obediência não questionada é diferente e precisa ser distinguida da disciplina, porque a última é a execução racional da ordem recebida. Ademais, “a disciplina não só elimina o carisma pessoal como também a organização baseada na honra estamental [tradição]; pelo menos um de seus resultados é a transformação da estrutura estamental [tradicional]” (Weber, 1982, p. 223).

Se essa pista for adequada, poderíamos ficar satisfeitos com a tipologia weber-aroniana e rotular as guerras de vingança que pesquisamos como características de guerras do *tipo social*, correspondente aos *tipos de ações por valores, tradição ou afetividade*, promovidas por sociedades cujo *tipo de dominação* tende a ser *carismático* ou *tradicional*. Fórmula sedutora que, conforme comentamos, já foi severamente questionada por Florestan Fernandes, para o caso da guerra Tupinambá, uma década antes dos estudos de Raymond Aron. É verdade que, assim como Aron, Fernandes empregou a terminologia weberiana em sua pesquisa e que sempre reconheceu o mérito do sociólogo alemão, mas o fez somente em casos nos quais não encontrou ferramentas mais apropriadas. É preciso notar e destacar mais uma vez que o emprego do termo *carisma*, por Fernandes, foi feito com sutileza e preocupação. Conforme registrou:

Não se sabe se os tupinambá possuíam uma palavra para designar a qualidade referida. Os cronistas, pelo que eu sei, não a registram, e os termos consignados por Montoya e outras fontes para exprimir “força”, “poder”, “homem forte”, “homem poderoso” etc. Infelizmente oferecem escassa margem para a interpretação reconstrutiva” (Fernandes, 2006, p. 466).

Diante da incapacidade de reconstruir um conceito de poder ou carisma pela noção nativa, talvez porque nem sequer os nativos conhecessem ou nominassem esse “fenômeno”, Fernandes escolheu o *carisma* somente porque lhe pareceu mais adequado que os conceitos de *maná*, *princípio vital* e *areté* difundidos à época em outras linhas sociológicas, etnológicas

e históricas, e também por haver renunciado elaborar um neologismo que nem sequer encontraria respaldo terminológico nas línguas nativas. A vantagem de Weber, para Fernandes, consistiria na interpretação sociológica daquele sobre as formas sociais de “rotinização do carisma” pelo aparato de uma “educação carismática”, percebendo como se operam nessas sociedades os “círculos dos portadores de carisma”. Porém, Fernandes alertou aos demais pesquisadores sobre o emprego do aparato tipológico de Max Weber: “no que concerne às *‘sociedades primitivas’*, *algumas de suas elaborações estão sujeitas a retificações*” (Fernandes, 2006, p. 466, itálico nosso). Quais foram essas retificações que Fernandes empreendeu no aparato tipológico weberiano e que, conforme acreditamos, não foram feitas na linha sociológica de Aron, ficando esta última abaixo do “horizonte militar” de Turney-High e refém das visões arcaicas? Questão essa de especial interesse, se pretendemos reintegrar o estudo da guerra primitiva à plena esfera de consciência analítica das Relações Internacionais.

A primeira medida que Fernandes tomou foi resolver parte dos problemas referentes aos tipos de ação e de vingança com o arguto recurso às *funções manifestas e funções latentes* de Robert K. Merton. Segundo, apontou que o “*emprego de carisma também implica algumas restrições [...] na medida em que tem importância para a compreensão do fenômeno na sociedade tupinambá*” (Fernandes, 2006, p. 467, itálico nosso). Essas restrições, conforme vimos, se manifestam desde o ponto de vista do *carisma da fala* quanto do *carisma da ação*. Esses carismas não redundavam em poder e autoridade para a dominação, deles não emanavam ordens e nem sequer uma expectativa de obediência. Para aqueles chefes ameríndios, as “qualidades carismáticas, indispensáveis na realização de suas tarefas, eram insuficientes, por si mesmas, para compelir os companheiros a imitá-los ou a segui-los” (Fernandes, 2006, p. 266-267).

Apesar da centralidade do líder para a vida política da aldeia e das parentelas, o seu carisma (fala e ação) não presta à dominação. Por isso Fernandes inferiu ser o conselho dos anciãos o “centro político da comunidade”. Descartou, portanto, o tipo de dominação carismática e concluiu pela aparente dominação *tradicional gerontocrática*. Não obstante a alternativa adotada para dominação carismática, em seguida, Fernandes identificou que apesar de o controle político ser *impessoal* e em nome da *tradição*, como se espera desse tipo de dominação, tampouco o conselho de velhos e os líderes escudados na tradição dos velhos teriam, mesmo em situações de crise, as condições mínimas para descaracterizar a organização igualitária e impor a sua vontade sobre os companheiros (Fernandes, 2006, p. 135-136). Por essas razões, Fernandes concluiu de maneira ambígua que, precisamente o que

se espera que sejam os lugares para os poderes *político* e *espiritual* naquelas sociedades, os *líderes guerreiros* e os *pajés* são justamente destituídos de significação política (Fernandes, 2006, p. 267).

Para nossa pesquisa, a dificuldade que agora se impõe está situada na última camada de articulação, isto é, a do tipo de guerra social – tipos de ação – *tipos de dominação*. Para superar pontos de vista como os de Turney-High, Weber, Aron, e até de Florestan Fernandes, não podemos insistir na pertinência e compatibilidade deste ou daquele tipo ideal de dominação para a política tupinambá ou yanomami. Seria infértil indagar se estão mais próximos da dominação carismática ou da tradicional, ou na entremistura de ambas as dominações. Faz-se necessário indagar qual o significado da noção de *dominação* que se apresenta interligando o carismático, tradicional e legal-burocrático, conforme concebida por Weber, por Aron e por outros adeptos dessa abordagem. Talvez resida na própria vinculação da política à dominação o problema nuclear da questão.

Conforme lecionou Héctor Luís Saint-Pierre, acerca da noção de dominação em Weber, é necessário atentar ao fato de que o sociólogo alemão comumente utiliza como sinônimos os termos “autoridade” e “dominação”. Por intermédio dessa terminologia, quis exprimir as formas possíveis para a legitimação da autoridade. Essa legitimação da autoridade consiste no reconhecimento de todos os elementos de uma organização, da qual apenas uma parcela constituirá o vértice decisório da estrutura social. A partir desse ato de legitimação da autoridade, opera-se uma clivagem social que põe em evidência sociológica a existência de duas “classes claramente distinguíveis: de um lado o dominador ou autoridade, de outro, a massa de dominados” (Saint-Pierre, 2004, p. 113).

A constatação empírica dessa realidade clivada, para Weber, teria validade para todo tipo de organização na qual seja identificada a existência de chefes ou soberanos. Essa postura garante a flexibilidade da noção de dominação para ajustar-se às diferentes relações de dominação. Podem ser citados como exemplos as Forças Armadas, os grupos de parentesco, Igrejas, sindicatos, empresas. Nos três tipos de dominação, Saint-Pierre explicou que Weber enfatizou a *justificativa* apresentada pelos dominados para o fenômeno do poder, da autoridade e da obediência, ou seja, como justificam a execução do poder pela parte dominadora. Em passagem célebre, a dominação é caracterizada por Weber enquanto “probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato, pode fundar-se em diversos motivos de submissão” (Weber, 2006, p. 129). Os motivos de submissão caracterizam parte dos tipos de dominação, podendo ser as tradições, a disciplina racional ou o afeto dos súditos o que legitima a dominação. Ora, para Weber, os tipos puros de

dominação são as respostas que formulou para as perguntas que estruturalmente interligam todos os tipos: “Quando e por que os homens obedecem? Sobre que justificação íntima e sobre que meios exteriores repousa esse domínio?” (Weber, 1982, p. 99).

Héctor Saint-Pierre esclareceu que a submissão dos dominados às ordens dos dominadores se pretende que seja feita por via *voluntária*, melhor dito, que aquele a ser dominado tenha um mínimo de vontade e interesse em obedecer, pois esta é uma “característica autêntica de autoridade” (Saint-Pierre, 2004, p. 114). A partir do momento que o sujeito, por vontade, aceita obedecer e legitima a autoridade, automaticamente converte-se, por força desse ato legitimador, em um sujeito involuntário. Saint-Pierre resgatou a seguinte passagem sobre a obediência em Weber: “obediência significa que a ação de quem obedece transcorre como se o conteúdo da ordem tivesse se convertido, por ele mesmo, em máxima de sua conduta, e isso unicamente em função da relação formal de obediência, sem considerar a própria opinião sobre o valor ou desvalor da ordem como tal” (Weber apud Saint-Pierre, 2004, p. 115). Dessa passagem de Weber, Saint-Pierre interpretou que, aparentemente, no ato de legitimar a dominação, o dominado entrega junto a sua vontade, ficando como que esvaziado dela. A vontade do dominado é substituída pelas máximas de ação elaboradas e emanadas das ordens da autoridade. Essas ordens não poderão ser questionadas ou ponderadas pelos dominados, mas meramente obedecidas (Saint-Pierre, 2004, p. 115).

Apesar de Saint-Pierre destacar os aspectos *voluntários* da obediência em Weber, em outra passagem, de *A Política como Vocação*, Weber explicou que a obediência tem uma base elementar dupla:

Compreende-se que, na realidade, a obediência é determinada pelos *motivos bastante fortes do medo e da esperança – medo da vingança dos poderes mágicos do detentor do poder*, esperança de recompensa neste mundo ou no outro – e, além de tudo isso, pelos mais variados interesses (Weber, 1982, p. 99, *italico nosso*).

Então, se é a vontade do dominador que se traduz e emana em ações para os dominados, instaura-se uma divisão na estrutura social em dois tipos: “por um lado um sujeito único (pode ser um número reduzido de pessoas), cujo exercício específico é ordenar, é o dominador. Por outro lado, a massa de dominados, cujo único e breve ato voluntário é conferir legitimidade à ordem” (Saint-Pierre, 2004, p. 115). Como a obediência constitui o exercício desse tipo de ação, aqueles que são dominados são reduzidos a *meios* de execução da vontade da autoridade. Em suma, os “dominados perdem a categoria de sujeitos”, retêm apenas uma função instrumental para o dominador, comportam-se conduzidos pelas máximas

da autoridade – o único que poderia ser realmente chamado de ator na vida social é o dominador (Saint-Pierre, 2004, p. 115-116). Nesta linha de Weber, de acordo com Saint-Pierre, onde houver dominação poderemos identificar três elementos constitutivos: “um *sujeito dominante* que dá ordens como efeito de sua própria vontade; um *quadro administrativo* encarregado de executar ordens daquele; e os *sujeitos dominados* que obedecem” (Saint-Pierre, 2004, p. 117, itálico do original).

Sobre a dominação em Weber, Aron, por sua vez, distinguiu nesse autor os conceitos de poder (*Macht*) e de dominação (*Herrschaft*). O primeiro (*Macht*) é definido como a probabilidade de que um ator imponha a sua vontade aos demais, embora possa receber resistência; indica uma possível situação desigual em que um pode impor sua vontade aos demais. Já a dominação (*Herrschaft*) é empregada quando há um senhor (*Herr*), podendo ser definida como a probabilidade de esse senhor ser obedecido pelos dominados. A passagem do poder e da dominação para o campo da política demanda uma ideia de agrupamento político (*politischer Verband*), e esta contém as noções territoriais de continuidade do agrupamento e os meios de ameaça da força física para impor respeito às ordens ou regras do grupo (Aron, 2003, p. 807).

A política se distinguiria das outras esferas do social, tal como a economia, porque ela se “caracteriza pela dominação exercida por um homem ou por alguns homens sobre outros homens” (Aron, 2003, p. 810). Aron esclarece que o termo alemão *Herrschaft* de Weber foi traduzido ao francês por Julien Freund como *dominação*, porque na origem etimológica remete a *dominus*, que significa *senhor* em latim. Esse termo permitiria exprimir com excelência a situação do senhor para com aqueles que o obedecem (Aron, 2003, p. 811). Em suma, dominação para Aron quer dizer o mesmo que para Weber: é uma “probabilidade de que as ordens dadas sejam efetivamente cumpridas pelos que as recebem” (Aron, 2003, p. 810). Por fim, o termo autoridade, por vezes confuso, precisa ser depurado em Weber, porque em diferentes textos a autoridade não se traduz imediatamente por *Herrschaft – dominação*. Aqui, é necessário atentar para o conceito de autoridade: “Max Weber o utiliza também (*Autorität*) para designar as qualidades naturais ou sociais que possui o senhor” (Aron, 2003, p. 811). Entrelaçada à dominação, Aron iluminou o uso que deu à noção de poder ou *Macht* em sua pesquisa:

Até aqui seguimos o uso corrente, e empregamos poder como equivalente de *power* e *Macht*. Em português há duas palavras para traduzir *power* e *Macht*: *poder* que corresponde ao francês *pouvoir*, e *potência* (*puissance*). As duas têm a mesma origem: o verbo latino *posse* (ser capaz de, ter força para); a primeira é o infinitivo e denota simplesmente a ação, enquanto *potência* designa algo de durável, de

permanente. Tem-se a potência que nos permite fazer algo, e se exerce o poder de fazê-lo (Aron, 1980, p. 171).

É nesse sentido que Aron aponta que Max Weber acoplou ao conceito de *potência* (*Macht*) o de dominação (*Herrschaft*). Isso porque, numa relação social um indivíduo tem potência desde que tenha tido possibilidade de impor a sua vontade a um outro, mesmo no caso de encontrar resistência. Já o *Herrschaft*<sup>38</sup> – domínio – “implica o fato do comando (*Befehl*) e a possibilidade de que esse comando seja obedecido” (Aron, 1980, p. 173). Por essa via, se confirma o parecer de Saint-Pierre com Aron ao concluírem que o político adequado à noção de dominação (*Herrschaft*) “tende a delimitar, dentro da vasta área das relações de potência [...] um campo mais estreito, no qual aquele cuja vontade é imposta recorre ao comando, e é obedecido” (Aron, 1980, p. 173).

A passagem da potência (enquanto conceito formalizado e abstrato) para o poder (enquanto termo que denota oposição entre os governados ao poder) atravessa distintas fases para a sua estabilização, institucionalização, legitimação, concentração e domínio (Aron, 1980, p. 173)<sup>39</sup>. Destarte, a “expressão da potência estabilizada é o comando de um lado e a obediência do outro. Se um comanda, o outro obedece” (Aron, 1980, p. 173). Dessa situação política poderíamos distinguir três elementos, segundo frisou Saint-Pierre sobre a abordagem weberiana da dominação política intrassocietária: “(1) um *sujeito dominante* que dá ordens como efeito de sua própria vontade; (2) um *quadro administrativo* encarregado de executar ordens daquele; e (3) os *sujeitos dominados* que obedecem” (Saint-Pierre, 2004, p. 117, itálico do original). Transplantando a essência diferenciada da política, pelo domínio que esta exerce sobre outros homens, para o campo das “relações internacionais, *poder é a capacidade que tem uma unidade política de impor sua vontade às demais*”<sup>40</sup> (Aron, 2004, p. 99-103).

<sup>38</sup> Aron esclarece adicionalmente que esta é para ele a “tradução adotada por um dos melhores tradutores de Max Weber, J. Freund. Os tradutores italianos escolheram *Potenza* (*Macht*) e *potere* (*Herrschaft*). A distinção entre *potenza* e *potere* corresponde à que existe entre potência e poder. Vou empregá-la em parte, no sentido de entender que o dominante tem poder, em vez de potência, já que exerce o seu domínio (um ato, comparativamente à potencialidade), e o exerce legal e legitimamente” (Aron, 1980, p. 173).

<sup>39</sup> Neste ponto Aron fez uma crítica à tradução de T. Parsons de *Herrschaft* para o inglês como *imperative control* – terminologia para Aron obtusa para expressar a conotação weberiana da dominação (Aron, 1980, p. 173).

<sup>40</sup> Malinowski, que teve sua caracterização antropológica da guerra refutada por Aron em *Paz e Guerra*, oferece, não obstante este distanciamento com Aron, uma elaboração do político que enfatiza o mando e a obediência. Segundo consta em *Uma teoria científica da cultura*, Malinowski defendeu que “a definição do aspecto político na organização humana pode ser reduzida ao uso da força direta por alguns indivíduos detentores da autoridade sobre os outros membros do grupo. Começando de observações das ocasiões nas quais a violência corporal realmente ocorre, das técnicas e limitações legais das mesmas e dos motivos pelos quais é permitida, estudaríamos então como ela é gradualmente transformada em atitudes de obediência e aquiescência limitadas e justificadas, por um lado, ou até de tirania e abuso do poder, por outro. Obviamente aqui a organização da violência será definitivamente relacionada com a posição do grupo no tocante a outros que com ele vivam, seja em termos pacíficos ou sob condições de guerra” (Malinowski, 1975, p. 123).



Nesse ponto, em que o tema se entrecruza com as Relações Internacionais, podemos regressar ao debate que fazíamos com Clastres, pois foi exatamente quando discutíamos o papel do chefe sem poder no contexto das relações internacionais da tribo que reinserimos Aron. É que agora ficam elucidados os fundamentos pelos quais a abordagem de Clastres é antípoda à tradição de Aron e de Weber nas Relações Internacionais e na política de sociedades primitivas. É pela especificidade daquelas cosmopolíticas que se deve e merecem ser abordadas a paz, a guerra, o xamanismo. Mesmo sendo possível recorrer ao exemplo dos diplomatas e dos soldados simbolicamente invocados por Aron, é necessário operar tantas mudanças no significado atribuído pelo autor aos seus personagens, que eles serviriam mais para confundir e extraviar a análise empírica do que para oferecer um lume condutor.

#### **6.4 Chefe carismático e chefe sem poder?**

Clastres apregoava que as funções do chefe indígena sem poder nas Relações Internacionais eram exatamente as mesmas de um *Ministro de Negócios Exteriores* e de um *Ministro da Defesa* (Clastres, 2014, p. 139). Contudo, o chefe indígena jamais tomava decisões e ações para depois tentar impô-las à comunidade; inexistia uma esfera diplomático-estratégica descolada ou insulada do social (Clastres, 2014, p. 139). O exercício das funções da chefia impõe que todas as ações sejam públicas, a “estratégia de aliança ou a tática militar que ele desenvolve nunca são as suas próprias, mas as que respondem exatamente ao desejo ou à vontade explícita da tribo [...] a intenção de fazer a guerra só é proclamada quando a sociedade quer que seja assim” (Clastres, 2014, p. 140). A sociedade primitiva reconhece o líder como um porta-voz para afirmar a sua unidade e originalidade perante as demais, mas seu reconhecimento é derivado dos serviços que o chefe presta à comunidade e não das prerrogativas do seu cargo.

Para Clastres, o que o chefe indígena possui, portanto, é prestígio, elemento que não permite confusão com o poder e que não funda nenhuma dominação. É por intermédio de seu prestígio que o chefe cumpre as tarefas de pacificador dentro da tribo e tenta mediar um conflito entre duas partes, ele não as julga ou emite parecer em nome de uma pessoa, órgão ou repartição que represente, mas apela ao bom senso e tradição dos antepassados para resolver as arengas. As sociedades primitivas destituíram o poder do chefe porque intuíram que “deter o poder é exercê-lo, exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce” (Clastres, 2014, p. 142). Por esse motivo, as sociedades primitivas alocaram a chefia apenas como um *topos virtual* para o poder, enquanto o corpo social indiviso é quem realmente detém e exerce o

poder – movimento que aparenta ser funcionalmente absurdo, mas promove a disjunção entre a chefia e o poder (Clastres, 2014, p. 139). Isso não significa que pelo fato de a sociedade primitiva exercer o poder, ele automaticamente confunda a política interna e a externa, premissa salientada por Aron, porque acolher tal premissa seria redundar na arcaica visão sociológica sobre a guerra, a mesma visão que Florestan Fernandes já denunciava em Turney-High e seus seguidores.

O diplomata e o soldado não são dois personagens paralelos, que só eventualmente os mesmos indivíduos desempenhariam ambas funções. Pelo contrário, nas sociedades primitivas o requisito para ser “diplomata” é o de ser guerreiro ou pajé. Somente quem faz a guerra no mundo “dos homens e dos espíritos” está habilitado às relações “diplomáticas”. Ademais, em diversos casos, para ser um pajé é preciso antes ser iniciado nos ritos como um adulto, isto é, como guerreiro. Como o xamanismo geralmente não é atividade restrita, muitas vezes é praticado em termos de graus de intensidade diferente pelos diversos guerreiros. Podemos dizer que são os guerreiros que praticam o xamanismo. Em alguns casos há clara divisão de “poderes” entre os pajés e os chefes, e especialização de funções, sendo que os primeiros não podem assumir a chefia. Noutros casos, é possível que ambos, guerreiros ou pajés, sejam os chefes. Diante de diferentes possibilidades de configuração entre diplomacia-xamanismo-guerra, a dicotomia proposta por Aron perde a vantagem da tensão que gera entre os dois personagens e que tão bem se aplica para a guerra estatal, mas que pouco explica da guerra primitiva: *“Este é o caso, sem dúvida, quando tais unidades são representadas por diplomatas e soldados, isto é, quando exercem efetivamente o monopólio da violência legítima, e se reconhecem reciprocamente como tal”* (Aron, 2002, p. 54, itálico nosso).

Estamos diante de experiências com a paz, com a guerra e com o xamanismo que parecem não se adaptar à visão aroniana do diplomata e do soldado. Aqui a diplomacia abarca a guerra e o xamanismo nas ações e nas pessoas dos que realizam essas atividades, não são como a diplomacia e a estratégia formulada por Aron enquanto métodos “opostos e complementares” das Relações Internacionais. Tanto no nível das ideias como no dos fatos, todos ali são diplomatas: os guerreiros, no mundo físico; os pajés, no mundo espiritual. Cremos que esse é o sentido preciso pelo qual Clastres afirma que o chefe é ao mesmo tempo um *Ministro de Relações Exteriores e de Defesa*. O chefe não é o soberano, o poder está com a sociedade, enviam-no à diplomacia por prestígio diplomático e guerreiro. Nestas tarefas, a sociedade sempre está pronta a restringir o chefe para que a sua ambição de prestígio não se converta em ambição de poder e dominação. Caso a sociedade falhe ao deter o chefe, poderá evitar a experiência ruim com o tirano, abandonando-o ou mesmo matando-o (Clastres, 2014,

p. 141-142). Portanto, a “chefia, na sociedade primitiva, é apenas o lugar suposto, aparente do poder”. O poder está na sociedade (Clastres, 2014, p. 142).

Tomemos os testemunhos de campo dos sertanistas Orlando Villas-Boas e Cláudio Villas Boas sobre a chafia indígena em diversas tribos do Xingu, especialmente os Trumai, no final da década de 1940:

Essas tribos que ainda hoje vivem nesta região foram populosas no passado. Agora estão reduzidas por causas diversas: lutas de acomodação, doenças e outros fatores. Durante muitos anos os junina e suyá, além de lutar entre si, atacavam os kamaiurá, waurá e trumai. Estes últimos, aguerridos, inquietos, além de brigar com os índios lá do baixo rio, lutavam com os seus vizinhos [...]

Os trumai, que presumimos sejam os últimos chegados nesta área do Xingu [...]

Nas onze aldeias que tivemos oportunidade de visitar, observamos, conforme dissemos, os mesmos costumes, tanto na agricultura quanto em todas as outras atividades da sua cultura.

São gentis e hospitaleiros, fazem o possível para ser agradáveis [...] Nunca assistimos a uma discussão nem vimos um gesto brusco que denunciase contrariedade. Vivem uma vida social invejável.

Em cada tribo existe um chefe – o cacique. Auxiliam o cacique na direção da aldeia os chefes de casa (malocas), que já chamam, por influência do civilizado, de “capitão”. Os capitães possuem os seus dependentes. À noitinha o cacique, quando há algum assunto de interesse coletivo, munido de arco, discursa na porta da sua maloca.

À noite, quase todos os pajés sentam no meio do pátio em torno de um fogo e fumam, passando o cigarro de um para o outro. O que recebe o cigarro emite uma exclamação característica. Nessa ocasião, os pajés conversam e deliberam e sugerem medidas que o cacique, presente, transmite à aldeia nas primeiras horas do dia, da porta de sua casa, sempre com o arco na mão [...]

Os caciques podem ter até três mulheres, não porque possam sustentá-las, não. *É tão somente por ser ele, por força da função, patrocinador de festas e necessitar do trabalho de mais de uma mulher. A obrigação de que nenhum chefe pode descuidar é a de grandes e boas roças. Ele tem de estar bem prevenido, pois é o anfitrião.*

Estivemos dois dias na casa do Tamapu e mais não ficamos porque amanhã ou depois deverá chegar o Correio da quinzena (Villas-Boas, 2012, p. 278-279).

Essas razões denotam que a ideia de dominação parece não emanar da chafia indígena e do seu discurso. Clastres salientou que do ponto de vista etnológico:

O discurso do chefe é vazio justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder. Na sociedade primitiva, na sociedade sem Estado, não é do lado do chefe que se encontra o poder: daí resulta que sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando. Uma ordem: eis o que o chefe não poderia dar, eis o gênero de plenitude recusado à sua palavra. Além da recusa de obediência que não deixaria de provocar uma tal tentativa de um chefe esquecido de seu dever, a recusa de reconhecimento não tardaria a aparecer. O chefe bastante louco para cogitar não tanto no abuso de um poder que ele não possui, quanto no próprio uso do poder, o chefe que quer bancar o chefe, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder.

A sociedade primitiva sabe, por natureza, que a violência é a essência do poder. Nesse saber se enraíza a preocupação de manter constantemente afastado um do outro o poder e a instituição, o comando e o chefe. E é o campo mesmo da palavra que assegura a demarcação e traça a linha divisória (Clastres, 2013, p. 156).

sutro testemunho etnográfico com informações valiosas sobre a chefia indígena, neste caso de grupos tupi-guarani contemporâneos, é oferecido por Dominique Gallois, em sua pesquisa sobre a *Migração, Guerra e Comércio: os Waiapi na Guiana*. Apesar de Gallois não endossar a totalidade da abordagem clastreana, constatou a destituição de autoridade dos chefes waiapi apesar da centralidade política e geopolítica desses personagens:

O grupo local constitui a unidade de referência principal. Sobrepe-se à noção de povo e inclusive à de grupos territoriais mais amplos que basicamente diferenciam os Waiãpi dos Waiãpi-puku.

[...] A relação entre um grupo local e sua área de ocupação corresponde, enfim, ao termo *wanako* (*os que vivem juntos*, segundo P. Grenand), como são designadas essas unidades. Atualmente existem quatro unidades distintas, no Amapari. [...]

Na sua composição, o grupo local corresponde à associação de várias famílias nucleares, através de uma rede de relações entre parentes e afins, constituindo-se como uma “parentela” [...]

*A chefia do grupo é uma instituição relativamente bem definida (roviña), porém o cargo não implica em atribuições de real autoridade. O chefe do grupo local é essencialmente um “fundador”: aquele que “achou” um local apropriado para a formação de um roçado e para a construção de habitações. Quem conseguiu reunir em torno de sua roça um número suficiente de “parceiros” (agregados, irmãos e sobretudo genros) para tornar viável a autonomia do grupo, pelo menos no que diz respeito às atividades de subsistência. Assim a autonomia do wanako permanece ligada ao “dono do lugar” e dele depende a manutenção da harmonia entre as famílias.*

*O grupo local se define portanto como um grupo político, cuja estabilidade depende do jogo de relações de parentesco e aliança em torno de um indivíduo: o chefe roviña.*

[...] Se o líder do grupo local pode ser definido como a pessoa de quem dependem os demais membros do grupo, esta relação passa, fundamentalmente, pela aliança. O número de genros, muito mais que o número de irmãos, é que determina as possibilidades de autoridade de um *wanako* (Gallois, 1986, p. 58 e 60-62).

Pela abordagem de Gallois revemos o papel do chefe fundador de aldeias, semelhante ao caso Nambiquara, referido por Lévi-Strauss. Igualmente, o seu papel de apaziguador e forjador de alianças internas e externas para se manter na chefia e perdurar o seu grupo, conforme apontou Clastres, não implica autoridade (dominação). Por fim, se evidenciam as regras de uxorilocalidade conforme difundidas na região. Apontamentos etnográficos como o dos Villas-Boas e de Gallois corroboram o parecer etnológico de Julio Cesar Melatti, indicando que muitas vezes os chefes pouco se distinguem dos demais índios, inclusive nas atividades cotidianas, com exceção de precisarem de ajuda para manejo de uma roça maior, mesmo assim, oferecem comida em troca da ajuda comunitária – manutenção de alianças. Sobre a organização política nativa, de maneira geral, para Melatti:

Falta às sociedades indígenas do Brasil uma autoridade centralizada, uma máquina administrativa, instituições judiciais. Seu sistema político não é muito complexo. *Parece que nenhuma delas chega a ter um chefe que a comande como um todo, a não ser aquelas que se resumem a uma aldeia.* De fato, a maior unidade política é a aldeia; cada aldeia é politicamente independente: não reconhece nenhuma autoridade mais alta que a de seu chefe, podendo mesmo entrar em conflito armado contra as outras aldeias da mesma etnia.

Não pense ninguém, entretanto, que o chefe de uma aldeia indígena é como um senhor absoluto, que faz o que bem entende, tratando arbitrariamente seus subordinados. Pelo contrário: ele geralmente é muito cauteloso no trato com os seus moradores, pois nem todos são seus partidários [...] (Melatti, 2014, p. 155-156).

Poderíamos então recorrer à ideia de que o conselho dos anciãos e dos velhos constituiria uma assembleia de onde emanariam o poder, a autoridade, a dominação da gerontocracia. Mas Melatti esclarece a dinâmica das relações entre o chefe e o conselho, inclusive recorrendo aos casos xinguanos testemunhados pelos Villas-Boas:

Há sociedades indígenas em que o chefe é assessorado – ou tem seus poderes limitados – por uma espécie de conselho constituído pelos homens mais experimentados da aldeia, por aqueles que alcançaram uma certa faixa etária, pelos líderes das famílias extensas ou de grupos de descendentes.

Nas aldeias do Xingu são conhecidas como *roda dos fumantes*. Esta roda é constituída pelo chefe da aldeia, ele próprio sendo o chefe de uma família extensa. [...]

Nessas reuniões é que o chefe da aldeia procura obter a cooperação dos outros chefes de famílias extensas para a realização de tarefas que exigem um grande número de trabalhadores. No sul do Maranhão, o chefe de aldeia canela (ramcocamecrá) nada empreende sem ouvir o conselho [...] No passado, escolhia o chefe das expedições guerreiras, além de ter outras atribuições (Melatti, 2014, p. 159).

A tentação é a de imaginar que do conselho de velhos emanassem as ordens que deveriam ser obedecidas pelos demais, mas essa imagem não é precisa. Os mecanismos “democráticos de tomada de decisão” entre o conselho e os chefes estabelecem um circuito que em diferentes casos inibe a imposição de vontade, mesmo de uma maioria por sufrágio dentro do conselho. Lévi-Strauss, a respeito das sociedades primitivas, nos esclareceu:

[...] primeiro, a tendência da maioria das sociedades ditas primitivas preferir a unidade aos conflitos internos; em segundo lugar, o respeito que manifestam pelas forças naturais; por fim, a repugnância que têm em se envolver num devir histórico. [...] é espantoso que quase todas as sociedades ditas primitivas rejeitem a ideia de um voto pela maioria dos presentes. Elas consideram a coesão social e o bom entendimento dentro do grupo preferíveis a qualquer inovação. A questão litigiosa é, por isso, postergada tantas vezes quanto for necessário para que se obtenha uma decisão unânime. Às vezes, combates simulados precedem as deliberações. Esvaziam-se assim as velhas querelas e só se passa ao voto quando o grupo, refrescado e renovado, atendeu em seu interior às condições de uma indispensável unanimidade (Lévi-Strauss, 2012, p. 55).

Perante esse diagnóstico político que descaracteriza a dominação do chefe, Clastres concluiu que a repugnância das sociedades primitivas à inovação faz delas “conservadoras porque desejam conservar seu *ser-para-a-liberdade*, as sociedades divididas não se cansam de mudar, o *desejo de poder e a vontade de servidão* nunca acabam de se realizar” (Clastres, 2014, p. 157).

Por fim, quisemos neste tópico problematizar, com Clastres, aquelas premissas sociológicas fundamentadas na ideia de que o político se assenta automaticamente na dominação, pelo que a dominação implica a “probabilidade ou possibilidade de uma ordem ser obedecida”. Nas experiências aqui tratadas, tal probabilidade aparenta ser nula, pois o chefe que discursa “não formula ordens, às quais ele sabe de antemão que ninguém obedeceria” (Clastres, 2014, p. 140). A pungência dessas experiências é que a nulidade probabilística da obediência se assenta nas armadilhas políticas estruturais que de antemão inibem o chefe a emitir comandos ou ordens – vetores de dominação. As sociedades primitivas poderiam ser vistas, então, fora dos tipos de dominação e a partir da premissa de que rechaçam a hipótese de “divisão política em dominantes e dominados: os ‘chefes’ não estão para mandar, ninguém é obrigado a obedecer, o poder não está separado da sociedade que, como totalidade una, é a detentora exclusiva dele” (Clastres, 2014, p. 191).

Foi para essa direção, de um olhar diferente e abrangente para a diversidade da morfologia política indígena em diferentes regiões, que nos chamou Carlos Fausto. Embora não endossando a totalidade das ideias de Clastres, Fausto tomou a provocação clastreana e conclamou para que estejamos atentos para não interpretar “as evidências em um molde tipológico, paradoxalmente nada complexo”, pois se verifica na política indígena que há diversos “modos de integração, regionalização e complexificação, e precisamos ampliar nossa imaginação sociológica para estudá-los, já que nem tudo foi feito à imagem da Europa” (Fausto, 2000, p. 41). A linha etnológica que se abre a partir daqui se interliga com os apontamentos de Alcida Rita Ramos e Bruce Albert que abordamos no capítulo precedente, e propugna a resoluta “necessidade de rompermos com o caráter estanque das tipologias e pensarmos toda a América do Sul [...] em outra escala e nível de complexidade” (Fausto, 2000, p. 41).

## 6.5 A Terra sem Males, o profetismo Tupi-guarani e a Máquina de Guerra<sup>41</sup>

Precisamente neste ponto é oportuno e necessário que abordemos personagens ainda ausentes, mas de suma importância para a estrutura política, a religião e a guerra tupi-guarani: são eles os grandes profetas conhecidos como *caraiabas*. Esses profetas estão no cerne do drama cosmopolítico interpretado pelo casal Pierre e H elene Clastres e, particularmente, se articulam com a figura dos grandes guerreiros morubixabas.

Para Pierre e H elene Clastres, a mitologia tupi-guarani e sua religião oferecem uma filosofia política que se coaduna com a meta da sociedade contra o Estado. Depura-se dessa mitologia uma firme recusa ao que representa a concepção do *Um*, “entidade” ou “noção” de transcendência que tudo absorve e unifica, uma fora centrípeta. A preferência indígena é em favor do *Múltiplo*, enquanto diferena e originalidade oferecidas pela fragmentao e pela disperso, uma fora centrífuga. O *pensamento selvagem e mitológico* tupi-guarani tem uma profunda filosofia política de recusa ao *Um*, e essa noo seria como um correspondente nativo para a compreensão do significado do Estado como um ator político transcendente. Com o *pensamento selvagem* e arcabouo mitológico, os indígenas puderam filosofar sobre o Estado sem o terem conhecido concretamente e intuído a ameaa que o *Um* representa para o seu estilo de vida; e foi o exercício filosófico reiterado que lhes permitiu elaborar e instalar as armadilhas para os que buscam o poder e a dominao. Por esse motivo, o horror ao *Um* e a busca do *Múltiplo* são aspectos inscritos mitológica e religiosamente no horizonte tupi-guarani, manifestando-se no plano físico pela própria geografia humana das migrao e aldeamentos desses povos.

Em que pese a opo tupi-guarani pela averso ao *Um*, isto é, a de ser contra o Estado, o casal Clastres diagnosticou uma situao política paradoxal para esses povos às vésperas da chegada dos europeus na América. Uma situao de crise política estaria se alastrando entre eles: a dimensão sociodemográfica das aldeias e o papel dos grandes chefes guerreiros passando por deformao. Conforme vimos, a lógica centrífuga da fragmentao e disperso impunha que a dimensão sociodemográfica das aldeias fosse diminuta, pois os grupos, ao aumentarem, tendiam logo a se fragmentar e dispersar. Contudo, as fontes e documentos históricos consignam informao sobre a existência de enormes aldeamentos tupi-guarani com centenas ou mesmo milhares de pessoas. Para os Clastres, tal condio demográfica denotava uma tendência anormal para a concentrao populacional onde deveria haver a

---

<sup>41</sup> Para uma discussão e análise mais detalhada sobre a abordagem de H elene Clastres sobre Terra sem Males, consultar as pesquisas de Renato Sztutman, sobretudo (2012, p. 61-64 e 531).

primazia da dispersão. Uma grande concentração populacional se vincularia diretamente à capacidade dos chefes de manterem tantos seguidores unidos por tanto tempo, o que poderia significar que os grandes guerreiros estivessem sugando o poder da sociedade.

A interpretação pessimista dos Clastres é a de que os Tupi-guarani poderiam estar na “rota” de um mau encontro com formas estatais de poder e dominação mesmo antes da chegada dos europeus. Afinal, nas Américas a morfologia política incaica, asteca e maia apresentava características apontadas como “protoestatais” de matriz diversa da europeia. Isso quer dizer que as armadilhas instaladas pela sociedade para manter a disjunção entre o poder e a chefia poderiam ser tapeadas pelos melhores guerreiros para a dominação, inclusive promovendo a transferência hereditária das chefias, diferente, por exemplo, dos Nambiquaras pesquisados por Lévi-Strauss. Em outras palavras, os chefes morubixabas estariam se aproximando de chefes carismáticos como uma primeira etapa em um possível processo de alienação do poder político da sociedade primitiva. Os chefes guerreiros teriam adotado a lógica centrípeta e criado aldeamentos cada vez maiores, tornando-se cada mais poderosos e dominadores.

No quadro dessa situação de crise para a sociedade contra o Estado, foi que surgiram os enigmáticos *caraibas*, grandes profetas que capturaram a atenção dos cronistas e as preocupações dos missionários e de autoridades coloniais. Esses profetas eram de origens diversas; poderiam ser ex-xamãs ou ex-guerreiros e detinham alguns poderes mágicos que, no entanto, eram distintos dos poderes dos pajés. Os grandes profetas tendiam a surgir nas grandes aldeias para fazer pregações aos “aldeões” e conclamar para que não descuidassem das perenes tradições. Especialmente no caso das aldeias com chefes muito poderosos, e onde a lógica centrípeta estivesse prevalecendo, os profetas denunciavam a dominação do *Um* e o imperativo de promover a busca do *Múltiplo*.

Proclamando visões escatológicas e desgraças que assolariam aqueles que vivessem muito tempo nas grandes aldeias e sob o mando de dominadores, a alternativa proposta pelos caraibas é a busca da *Terra sem Males* pela migração. Hélène Clastres traduziu a *Terra sem Males* como a ideia de um paraíso terreal da cosmologia tupi-guarani onde a existência é sagrada. Como paraíso terreal, essa terra de maravilhas está num *topos* geográfico que é acessível no plano físico pela migração, isto é, pela fragmentação e dispersão do grupo que sai em busca da terra sagrada, ou pelas almas dos mortos, desde que as suas vidas e a maneira pela qual morreram tenham ocorrido nos parâmetros das suas crenças.

Ao que parece, quando os europeus chegaram ao Brasil, os Tupi-guarani os chamaram também de *caraibas*, especialmente aos padres, pois estes falavam de coisas sagradas, traziam



dádivas e falavam de uma terra natal (Europa) e de uma Terra Santa onde o Filho de Deus havia nascido sem pecado (Israel-Palestina). Havia também as demonstrações de poder “bélico-tecnológico”, o que a princípio foi visto como manifestação dos poderes sobrenaturais dos europeus; isto lhes garantiu alguma deferência e seguidores, como se vê do relato de Anchieta (Schmidt-Riese, 2016, p. 51), resgatado por Eduardo Navarro:

Tôdas estas invenções por um vocábulo geral chamam “CARAÍBA”, quer dizer como coisa santa ou sobrenatural; e por esta causa puzeram êste nome aos portugueses, logo quando vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (Anchieta apud Navarro, 2015, p. 219-220, verbete *karaiba*).

Depois, contudo, quando os indígenas perceberam que o teor das intenções do colonizador distava daquelas dos genuínos caraíbas, deixaram de empregar o termo aos portugueses e apenas os chamavam de *peró*, no caso dos Tupinambá (Navarro, 2015, p. 379, verbete *peró*). Outro aspecto interessante, e trágico, é que alguns caraíbas teriam angariado seguidores pela concretização das escatologias e agouros soturnos invocados contra as grandes aldeias à época da colonização. De fato, os moradores dos grandes aldeamentos foram logo vítimas de conflagrações por ondas de epidemias e, em seguida, como alvo direto de guerras justas para a escravidão dos índios, pois o lucro escravagista adviria da quantidade de pessoas arrestadas. Por isso, uma parcela maior da população das grandes aldeias, à época da colonização, poderia ter intensificado as migrações e o protagonismo dos caraíbas. Estes últimos, vistos pelos missionários cristãos como “falsos profetas” ou “profetas de Satanás” que induziriam o povo a errar no mato, sob o conselho do Diabo.

Os caraíbas aparecem, para o casal Clastres, como os personagens que poderiam neutralizar a possível aquisição de poder dos chefes para a dominação da sociedade e promoção do *Um*. Sobre esse aspecto de poder na chefia, lembremos que há pouco dissemos que Pierre Clastres identificou uma ambiguidade política da guerra: a guerra que promovia a fragmentação e a dispersão política da sociedade contra o Estado continua, ela mesma, a possibilidade de condensar o poder e a dominação ao redor dos chefes guerreiros. Pois bem, no caso tupi-guarani, os profetas apareceriam como o *nemesis* – no sentido de arqui-inimigos e vingadores dos chefes morubixabas. Pela via do profetismo dos *caraíbas*, a tradição contra o Estado da sociedade se viabilizava para dezenas, centenas ou até mesmo milhares de pessoas que se ajuntavam ao redor dos profetas, abandonavam aos chefes guerreiros que fundaram as

suas aldeias e promoveram o *Um*, e partiam pelo *Múltiplo* em peregrinação na busca da *Terra sem Males* para habitar<sup>42</sup>.

O profetismo, para Hélene Clastres, representava uma autêntica manifestação cultural da cosmovisão tupi-guarani em seus aspectos mais primordiais. Ele oferecia uma “última chance” para a sociedade corrigir seus rumos e recomeçar a vida sem males, o *Múltiplo* ressurgia e a sociedade se dispersaria. Hélene Clastres distinguiu assim o profetismo tupi-guarani do messianismo. O primeiro é um movimento genuíno e que se coaduna com a cosmopolítica tupi-guarani; o segundo é uma corrupção introduzida pelo contato com os missionários cristãos, católicos e protestantes. O profetismo prima pela lógica da dispersão e do horror à transcendência; é uma força centrífuga. O messianismo foi instrumentalizado pelo catequizador para trazer a lógica da concentração – a política de descimentos e reduções dos indígenas em grandes aldeias, o amor à transcendência (Deus e o Paraíso *post mortem*); é uma força centrípeta.

Assim, compõe-se, para os Clastres, o drama cosmopolítico tupi-guarani contra o Estado: se o chefe guerreiro acumula poder para dominação, deixando de servir ao *Múltiplo* para servir ao *Um*, pode ser contestado pelos profetas caraíbas que, invocando agouros e escatologias aos aldeões, promete a descoberta da Terra sem Males onde viverão em estado de felicidade, abandonando o chefe dominador. Garante-se, pelo profetismo, a lógica centrífuga da dispersão e a sociedade permanece como totalidade una. Tecnicamente, os personagens do chefe guerreiro e do profeta são antípodas, e o segundo é uma espécie de condutor da sociedade às suas raízes, mas o que acontece com o profeta que leva os peregrinos e funda novas aldeias e grupos locais?

De maneira desconcertante, o casal Clastres parece admitir que não há garantias de que o profeta mantenha a rota contra o Estado, quer dizer, o próprio profeta ao mobilizar as esperanças e o consentimento dos peregrinos pode lhes afanar o poder, instaurar a dominação política pela via da religião e dos temores escatológicos. Diante dessa encruzilhada do profetismo tupi-guarani, de um lado como ferramenta contra o Estado, e de outro, como possibilidade de poder e dominação na direção do Estado, foi travado intenso debate etnológico e etnográfico. Uma linha mais enxuta poderia ser colocada nos termos de que não se sabe qual a tendência ou que processos “internos” da sociedade tupi-guarani tomariam, pois logo vieram os colonizadores e o rumo próprio desses índios se modificou

---

<sup>42</sup> A ideia de paraíso terreal é bem próxima e cara ao mundo judaico-cristão. Para os judeus a Terra Prometida era um paraíso terreal e para lá Moisés conduziu o povo, ainda que na terra sagrada não tenha entrado. Isto também ocorreu com os cruzados em relação à Terra Santa e Jerusalém. Mais tarde, mesmo para algumas correntes cristãs, a América poderia ser vista como uma nova terra santa.

profundamente, inclusive pela introdução do messianismo. Por outro lado, a morte prematura de Pierre Clastres em acidente automotivo deixou uma lacuna que não nos permite vislumbrar qual tratamento essa questão poderia ter recebido pelo pesquisador, e se alguma solução ao dilema seria por ele encontrada. Corrobora-se, entretanto, que as posições do chefe e do profeta caraíbas são igualmente ambíguas; figuras vazias de poder que não estão livres da ambição e dos meios para obter esse mesmo poder que reside na sociedade. Para se defender, a sociedade instala as suas armadilhas contra esses personagens esvaziando-os do poder.

Cuidando para não redundar numa visão mecanicista da dinâmica cosmopolítica tupi-guarani, num primeiro momento podemos dizer que o chefe e o profeta são os personagens pelos quais a sociedade contra o Estado se renovava diante dos desafios do poder e da guerra; um personagem buscando neutralizar o outro. Aqui, calha adiantar que faremos ajustes na concepção dos Clastres sobre esses personagens. Por ora, acreditamos que seja o bastante para ilustrar o contexto e drama cosmopolítico tupi-guarani.

## 6.6 Considerações parciais

As linhas gerais que traçamos da abordagem clastreana sobre a política e a guerra ameríndia erodiram a caracterização da guerra de vingança que esboçamos no decorrer do primeiro e do segundo capítulos. Ao final do primeiro, retivemos os elementos centrais da sociologia da guerra e violência de Sinisa Malesevic, quem sugeriu analisar as guerras pela conjunção de dois elementos, a saber: (a) o materialismo organizacional, enfatizando a morfologia política dos grupos empenhados na luta armada; e (b) os sistemas ideológicos centrípetos – ideologias que direcionam e galvanizam lealdade dos indivíduos para o centro do grupo e exaltam o Nós coletivo em oposição aos Outros como legitimação para a guerra.

Seguindo a sugestão de Malesevic, mantivemos atenção nestes dois aspectos sociológicos e visitamos, no capítulo seguinte, as pesquisas de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá. Os elementos aí apurados sobre a vingança pela análise funcionalista de Fernandes pareciam se coadunar às duas linhas sociológicas sugeridas por Malesevic: o materialismo organizacional e a ideologia centrípeta. Ao final do segundo capítulo, esboçamos uma caracterização para a vingança e para a guerra cruzando as orientações gerais de Malesevic e as análises de Florestan Fernandes. Naquela etapa dissemos que **os ideais coletivos de vingança, condensados num sistema ideológico-cultural centrípeta, galvanizam a lealdade dos indivíduos aos grupos socializados, assimilados ou aculturados para a guerra, justificando o sacrifício do inimigo pela guerra, cujo efeito “diplomático”**

**é inibidor para as partes encontrarem métodos de resolução pacífica de suas controvérsias.**

Essa caracterização se ajustou com plasticidade às abordagens da vingança Tupinambá, por Florestan Fernandes, e mesmo a dos Yanomami, extraída dos apontamentos de Chagnon, Marvin Harris, van Creveld e Keegan, mas que foi perdendo aderência à manifestação do fenômeno a partir dos pareceres de Alcida Ramos e de Bruce Albert, trazidos ao final do terceiro capítulo. Se a caracterização que fizemos da vingança se ajustou às fontes etnográficas e etnológicas compulsadas nas primeiras partes da pesquisa, ela não resiste agora tão bem à abordagem de Clastres. Do que foi exposto da pesquisa desse autor, ao menos quatro pontos presentes em nossa caracterização do fenômeno da guerra de vingança perderam substância: (1) a noção empregada de materialismo organizacional (militar); (2) a caracterização da vingança como ideologia centrípeta; (3) a noção de chefia e dominação; e (4) a temporalidade pretérita da vingança.

Sobre a noção empregada de materialismo organizacional, a proposta de Malesevic, apesar de interessante para a guerra interestatal e para as “novas guerras”, sobretudo aquelas ocorridas no Leste Europeu, infelizmente não se adaptou aqui. Nas experiências que abordamos, o grupo dos guerreiros não é diferente do restante da sociedade, portanto, a indistinção da sociedade civil e dos militares não se aplica. Ademais, como nos mostrou Florestan Fernandes, a pesquisa da guerra no caso tupinambá precisa considerar de antemão que a guerra nesse caso não está subordinada aos aspectos militares do fenômeno; ao revés, tais aspectos militares é que se conformam à estrutura da manifestação cultural do fenômeno da guerra. Portanto, o destacamento de uma organização militar, paramilitar, de guerrilha ou “terrorista” que distribua a violência contra os civis, fenômeno catastrófico das guerras, e que Malesevic analisou com precisão, nos casos aqui propostos, não se manifesta. Por essa razão, as ferramentas oferecidas pelo autor mostraram-se mais promissoras na etapa da pesquisa que partia das novas guerras e foi perdendo aderência até este momento. Ademais, na pesquisa de Malesevic, sobre a sociologia da violência, o seu foco de análise são as guerras do Leste Europeu, parecendo-nos natural que suas orientações perdessem substância ao avançarmos nas etnografias e etnologias focadas na política e na guerra ameríndia.

Em segundo lugar, a orientação pela qual os ideais coletivos de vingança são condensados em uma *ideologia centrípeta* da violência e da guerra tampouco se conforma aos casos abordados nesta pesquisa. As ideologias analisadas por Malesevic oferecem a tendência para um grupo se isolar, ou insular do restante da sociedade e, ao mesmo tempo, para justificar o uso da violência por parte dos seus adeptos contra aqueles que não estejam

alinhados ou aquiescentes com seus objetivos e valores sectários. Seria o caso das ideologias de ódio racial, xenofobia, ultranacionalismo e facciosismo que culminaram em catástrofes nos países balcânicos durante a década de 1990, guerras que influenciaram a visão de Sinisa Malesevic sobre o tema, visão essa influenciada, inclusive, pela cobertura jornalística que ele fez da guerra na Bósnia.

No entanto, apesar de bastante pertinente para os casos europeus expostos, a abordagem da ideologia centrípeta de Malesevic corre na direção oposta do que apuramos da compreensão de Clastres para a guerra ameríndia. Nesse ponto cabe uma ressalva importante: a de que a caracterização funcionalista da vingança fornecida por Fernandes permite uma aproximação plausível com a noção de “ideologia centrípeta” dos grupos. Conforme elaborada por Fernandes, a vingança aparece como um componente do culto aos antepassados que dava sentido ao Nós coletivo e ao sentimento de pertencimento ao grupo. A necessidade de vingar uma morte por intermédio do sacrifício preferencial pela via da guerra restauraria o Nós coletivo perturbado pela morte e o estado correspondente de heteronomia mágica do grupo. A vingança era um imperativo emanado da alma dos antepassados. Estes impunham as inimizades, os votos de ódio e a necessidade de vingança. Mas, para Fernandes, eram os antepassados que forneciam a identidade e o sentimento de pertencimento dos indivíduos ao seu grupo. Nesse sentido, irradiava-se pela religião do culto aos antepassados uma espécie de “ideologia centrípeta da vingança” aos pertencentes ao Nós coletivo atual, pretérito, real ou virtual, e que se realizaria pela guerra.

Importante destacar que a arqueologia da violência clastreana deixa evidente que a “lógica da ideologia da guerra” ameríndia, por assim dizer, não é *centrípeta*, mas *centrífuga*. O grupo como unidade política apresenta uma solidez igualitária característica de sua própria morfologia social, por isso precisa encontrar meios de extravasar e afirmar a sua totalidade e originalidade; a guerra é um meio para se chegar ao fim desejado da fragmentação e dispersão do grupo. Ao mesmo tempo, a sociedade primitiva instalou armadilhas políticas que impedem os guerreiros de formarem um grupo à parte da sociedade, por ser justamente o meio mais propício para irradiar ideologias centrípetas aptas a justificar a distribuição da violência do grupo de guerreiros contra a própria sociedade ou contra os inimigos.

A situação da política e da guerra de vingança ameríndia parece ser diferente, portanto, das linhas sociológicas gerais traçadas por Malesevic. A sociedade primitiva é composta por guerreiros, mas impede o materialismo organizacional e o desenvolvimento de confrarias, castas, guildas, ordens ou burocracias de guerreiros; ela inibe o surgimento de uma ideologia centrípeta que motivaria e legitimaria tal separação e divisão no corpo político-

militar da sociedade. A sociedade primitiva rejeita a lógica de uma ideologia centrípeta da vingança, identitária e transcendente, optando pela *lógica centrífuga* da Máquina de Guerra para a sua fragmentação e dispersão pela guerra.

As concepções de poder e dominação, mobilizadas nas etapas iniciais desta pesquisa, também perderam aderência ao tema em virtude das possibilidades abertas pela abordagem clastreana. Se antes estavam amparadas em categorias e tipos de orientação weberiana e aroniana, as noções empregadas de poder, chefia e dominação precisam ser ajustadas para um ambiente político e de guerra que parece não ser satisfatoriamente captado pelo recurso aos tipos ideais disponíveis, segundo o parecer de diferentes etnógrafos e etnólogos.

O quarto elemento de crítica diz respeito à possibilidade de assumirmos a vingança como sujeita a uma temporalidade pretérita. Para Florestan Fernandes, as motivações de vingança para a guerra tal como as tratamos até aqui encontrariam legitimação apenas em referência a um tempo passado no qual uma injúria, ofensa ou homicídio foi cometido e que agora precisa ser vingado. Esse passado no qual a injúria ocorreu pode ser real ou mitológico, assim como a injúria pode ser real ou virtual, não importando se o elemento operante é a crença, a convicção e conveniência de que uma injúria ocorreu e desde então a inimizade se instaurou entre as partes. Essa temporalidade da vingança que a remete ao passado e se projeta para o presente em cobrança do ato de vingança comporia os dois polos da temporalidade da vingança como uma ideologia centrípeta (ofensa ou morte no passado-vingança no presente).

A visão da vingança ancorada ao passado não corresponde à prática das sociedades contra o Estado, conforme apontou Clastres. Afinal, a sociedade não está preocupada com os antepassados e sua glória pretérita, ou apenas com a dos antepassados, ela condenou os guerreiros a uma fuga para a frente. Os feitos destes precisam ser maiores e mais gloriosos do que os de todos, inclusive maiores do que os seus próprios ancestrais. O sujeito precisa ser lendário, herói mítico, pois a sociedade coloca a glória dos heróis sempre “à frente”, sempre para o futuro e assim nega a condensação dos elementos que culminariam em um culto à personalidade do guerreiro, ingrediente para surgir um séquito disposto a se apartar da sociedade e fundar um culto oficial. Em outras palavras, se a Máquina de Guerra se converte em motor da sociedade como Clastres pretendeu, o motor dessa máquina não pode funcionar, por assim dizer, na “marcha à ré”, movida pela vingança que remete ao passado para legitimar a ação presente. Este é um ponto delicado, pois Florestan Fernandes, Lévi-Strauss e Clastres enfatizaram os aspectos conservadores da sociedade indígena, o discurso político do chefe que rememora a tradição e os antepassados, o respeito aos velhos, mas esses elementos não

transcendem em um culto da ancestralidade de tipo pessoal ou que seja fonte de dominação; antes, o movimento de fragmentação e dispersão neutraliza a concepção da ancestralidade enquanto culto e da vingança ancoradas no passado. Se analisarmos ainda pelo ponto de vista da reciprocidade, as vinganças ancoradas ao passado poderiam ser estancadas se uma morte cancelasse ou restituísse a outra, quebrando o ciclo de vinganças e trazendo um equilíbrio à reciprocidade perturbada. Sob esse aspecto, a guerra se assemelharia novamente à troca e à reciprocidade, pois poderia encontrar um equilíbrio restaurador, como sugeriu Lévi-Strauss no entender de Pierre Clastres. Mas é preciso considerar a vingança sob o aspecto, reconhecido em comum por Lévi-Strauss e Clastres, de que há uma ambivalência nas sociedades indígenas perante a temporalidade: de um lado são tradicionais e conservadores do seu estilo de vida e liberdade; de outro, possuem repugnância a se envolver em “qualquer devir histórico” (Lévi-Strauss, 2012, p. 54). Se essa compreensão é adequada, a vingança nessas cosmopolíticas ameríndias se desdobra numa temporalidade outra que não a da remissão ao passado, aos ancestrais, à identidade e ao devir de tipo histórico. A vingança poderia, ao contrário, possuir uma positividade que propulsione o motor da vida social pela Máquina de Guerra para a frente, condenando o devir guerreiro à fuga para a frente e que fragmentará e dispersará a sociedade consigo.

Precisaremos, portanto, reformular nossa caracterização da guerra de vingança para adequá-la aos seguintes traços cosmopolíticos apontados por Clastres: (1) organização societária igualitária e guerreira; (2) o chefe e os líderes não dominam; (3) a ideologia da guerra de vingança é centrífuga, não centrípeta; (4) a vingança tem uma temporalidade outra, ela não deita as suas raízes no passado. Com estes ajustes em mente, podemos revisitar as vinganças tupi-guarani e yanomami, a partir de abordagens tributárias e que testaram as provocações de Clastres. Veremos a seguir a vingança e a guerra para os Tupinambá, Guayaki-Aché, Araweté, Parakanã e Yanomami, dialogando com as propostas do “perspectivismo ameríndio” e da “economia da predação”.

## 7 REPENSANDO A GUERRA DE VINGANÇA TUPI E YANOMAMI

Neste último capítulo revisitaremos a guerra de vingança dos tupi-guarani e dos yanomami por abordagens que dialogaram com as pesquisas antropológicas, sobretudo aquelas realizadas por Lévi-Strauss e Pierre Clastres. As etnografias e etnologias que servirão de base para o resgate do tema, neste momento, não confluem entre si em todos os aspectos por elas abordados, mas são tributárias do estruturalismo e do pós-estruturalismo nos estudos ameríndios. Um dos traços comuns e marcantes nas fontes compulsadas é a visão de que a guerra, a política e a religião estão interligadas na cosmovisão indígena. Afinal, nem sequer o mundo espiritual está separado do plano material nessas culturas. Conforme abordaremos, o mundo do xamanismo e da feitiçaria é coextensivo ao da guerra e ao da vingança.

Dos elementos que expusemos sobre a arqueologia da violência de Clastres, no capítulo precedente, dois deles receberão destaque neste capítulo, pela ambiguidade e até mesmo pela contradição que apresentam: (1) a vingança como combustível da Máquina de Guerra, pois a guerra seria o motor da vida social; e (2) uma possível temporalidade outra para a vingança, já que o guerreiro está *condenado a uma fuga para a frente*, a explicação da vingança como mecanismo restaurativo, pelo culto da ancestralidade ou da unidade do grupo, remeteria a temporalidade da vingança para “trás” e para o passado, de sorte que a vingança ligada ao passado não propulsionaria o motor da vida social para a frente, quer dizer, para o futuro.

Para examinar esses problemas podemos recorrer, primeiro, a um dos estudos mais sólidos elaborados para repensar a guerra de vingança dos Tupinambá para além da célebre pesquisa de Florestan Fernandes. Trata-se da pesquisa feita pelos antropólogos Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro. Ambos aprofundaram os estudos da temporalidade e da vingança tupinambá por diálogos com as provocações de Lévi-Strauss e Clastres. Iluminaram de maneira singular a guerra de vingança e podem nos ajudar a elucidar o fenômeno e suas implicações para o campo das Relações Internacionais e da Teoria da Guerra.

Após abordar a referida e célebre pesquisa sobre os Tupinambá, passaremos aos casos mais contemporâneos da guerra de vingança ameríndia. Resgataremos alguns aspectos da vingança na cosmologia Guayaki-Aché, pela etnografia que Pierre Clastres fez com esses indígenas no Paraguai, durante a década de 1960.

Mais adiante, abordaremos os Araweté pela etnografia e etnologia de Eduardo Viveiros de Castro, em sua tese *Deuses Canibais*. Nessa tese, o pesquisador explorou a



continuidade da guerra e da vingança dos tupinambá quinhentistas e seiscentistas, para com as práticas dos Araweté, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

Próximos geograficamente aos Araweté, outro povo tupi-guarani cujas práticas de guerra e vingança nos interessam são os Parakanã, os quais foram estudados em magistral etnografia de Carlos Fausto, chamada *Inimigos Fiéis*. Também apresentam características culturais tupinambá, mas praticam a vingança de maneira distinta daquela dos seus vizinhos Araweté e nos mostram a fecundidade das manifestações da vingança presentes mesmo entre povos cultural e geograficamente próximos.

Por fim, depuraremos alguns elementos da guerra e da vingança na cosmologia política e xamanismo Yanomami, para eliminar os resquícios da abordagem de Napoleon Chagnon e seu séquito nas Relações Internacionais de nossa pesquisa. Recorreremos à obra híbrida do xamã David Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert, *A Queda do Céu*, para a compreensão da vingança. Nessa obra, o xamã Kopenawa compartilha com o etnógrafo sua visão de mundo – e de fim de mundo, escatologias – e este o ajuda a traduzir para a linguagem dos brancos a mensagem do xamã. É uma obra mais próxima daquilo que se poderia chamar de “antropologia feita pelos próprios sujeitos”, isso porque os nativos progressivamente deixam de ter o papel estático de atores, figurantes ou informantes do etnógrafo, e passam a compartilhar do processo de concepção e produção da pesquisa. A partir dessa obra, poderemos interligar a vingança yanomami com a guerra no mundo dos homens e dos espíritos naquela cosmologia.

A ordem de exposição das quatro experiências de povos tupi-guarani: Tupinambá, Guayaki, Araweté, aos Parakanã, tenta mostrar aquilo que, a nosso ver, é um “espectro de intensidade decrescente” da relação entre a vingança e a guerra para esses povos. Por exemplo, no contexto tupinambá, que será o primeiro abordado, a guerra de vingança tinha altíssimo rendimento se comparado ao caso Parakanã; enquanto os Araweté e os Guayaki teriam experiências de rendimento de nível intermediário entre alto e médio. A alocação dos Yanomami por último não deve ser vista como elemento do espectro de intensidade referido, isto porque os Yanomami não são grupos tupi-guarani, e ao que parece nem sequer tinham contato direto com os povos tupi-guarani que mencionamos nesta pesquisa. A experiência Yanomami se faz relevante e permite ressaltar que, para além de aspectos superficiais compartilhados, sua vingança e guerra apresentam originalidade e denotam a diversidade da vingança nas diferentes culturas indígenas presentes no Brasil. As experiências mais contemporâneas abordadas neste capítulo permitirão ajustar e atualizar nossa caracterização conceitual da guerra de vingança e depurar elementos-chave para se repensar e reintroduzir a

pesquisa das guerras de vingança à esfera de consciência analítica das Relações Internacionais.

### **7.1 Uma outra temporalidade para a vingança tupinambá**

A partir das colocações do casal Clastres, do reexame dos cronistas e de pesquisa de campo com grupos Tupi e Jê contemporâneos, os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha repensaram os termos da guerra de vingança tupinambá. Sobretudo questionaram alguns “cânones” da compreensão funcionalista de Florestan Fernandes sobre o tema, assim como iluminaram a vingança por novo ângulo.

Os pesquisadores enfatizam o afínco tupinambá à guerra, ao canibalismo e à vingança como os aspectos que provavelmente mais preocupavam e escandalizavam os colonizadores europeus. Do ponto de vista dos missionários, a conversão dos gentios tupi-guarani parecia de certo modo fácil, pois com facilidade se convertiam para a fé cristã, não obstante fossem inconstantes nos seus votos cristãos e recaíssem em velhas crenças e hábitos pagãos. Um dos aspectos da obstinação tupinambá que se destaca em meio a sua “inconstância” é o desejo de vingança. Apenas com relutância e sob coerção, os Tupinambá renunciavam à antropofagia, assim como se conformavam menos ainda em abandonar as vinganças.

Os autores discerniram dois caminhos principais no complexo das atividades ligadas aos atos de vingança na vida tupinambá: o primeiro caminho é quando a vingança pode ser “equilibrada” e a injúria ou homicídio podem ser compensados ou o ofensor pode ser punido por sua parentela acabando com a vingança; noutro caminho, a vingança fica em aberto, não pode ser encerrada e constitui uma espécie de “estratégia permanente” da “política externa” do grupo. Quando iniciada, essa estratégia “caracteriza os inimigos como permanentes e a vingança como interminável” (Castro; Cunha, 1985, p. 197). O primeiro caminho apresenta uma “dispersão mínima” na sociedade e se enquadra nos casos de vinganças por querelas intrassocietárias – estas podem ser resolvidas para que não se transformem em *feud* ou *vendeta*. Já o segundo caminho apresenta uma “dispersão máxima”, interligam-se a guerra e a vingança contra os inimigos externos. Nesse caminho a “vingança nunca se encerra”.

Deixemos o primeiro caminho de lado, pois ele se liga a elementos intrassocietários tupinambá e de *feuds*, que já abordamos ao final do segundo capítulo. Esses fenômenos não constituem o interesse primordial desta pesquisa nem foram privilegiados por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha na sua pesquisa.

De maneira abreviada, a fórmula perfeita da guerra de vingança consistia em quatro etapas: a captura do cativo, sua execução em terreiro, repasto antropofágico e o esfacelamento craniano da vítima. Seguindo esse quadro, o canibalismo aparenta ser vicário ao ato de matar, uma espécie de final ideal para a consumação da vingança. Nisto, com acerto, Fernandes disse que o “massacre ritual da vítima era, a um tempo, condição, princípio e fim da vingança” (Fernandes, 2006, p. 376). Isso porque havia formas abreviadas para os guerreiros consumarem a vingança contra os inimigos, por exemplo, matando-os em batalhas ou escaramuças. Em ambos os casos de mortes, no terreiro ou no campo de batalha, os vingadores poderiam ganhar os nomes pelas vítimas mortas, mas a vítima em terreiro era mais importante e preferencial para a vida comunitária. Ela expunha aquilo que Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha identificaram como o “átomo da vingança”: o diálogo entre o matador e a vítima.

Ao vingador que abate a vítima são concedidas as “honras”, os “nomes” e as “mulheres” que ele exhibirá como os denotadores do seu *status* e prestígio social. Os vingadores e devoradores de inimigos conseguem também, depois da morte, que sua alma encontre com facilidade a Terra sem Males. Quanto à vítima, se ela mostrar bravura e valentia, será lembrada e deixará memória e cantos de sua intrepidez. Mas, antes da execução, há um discurso ritual entre ambos, algoz e vítima. Para Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, esse discurso desnuda a vingança tupinambá, mas precisa ser revisto com cautela.

Conforme dissemos ainda no Capítulo 2, Fernandes admitiu uma audácia ao interpretar a vingança e os discursos sacrificiais para mapear a função social da guerra tupinambá, mas que poderia ter lhe custado falta de acuidade etnográfica. Ele interpretou que o discurso e o mecanismo da vingança tupinambá se interligavam diretamente com a alma dos mortos, pois só as almas dos parentes vingados chegariam ao paraíso ancestral, também porque no discurso sacrificial a vítima admitia que “havia matado e devorado” muitos parentes do executor (Fernandes, 2006, p. 373).

Entretanto, ao reexaminarem os discursos e as práticas religiosas tupi-guarani, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha encontraram que a ancestralidade apresentava aí baixíssimo rendimento se comparada à intensidade exposta por Fernandes. Mas, então, do que se tratava esse discurso que colocava no centro do terreiro o átomo da vingança se não era a remissão aos mortos ou alguma entidade sobrenatural, conforme interpretado por Fernandes?

Segundo os autores, o discurso entre o matador e a vítima fala sim, num primeiro momento, que o massacre que está prestes a ocorrer é uma vingança por mortes passadas. Ambos, algoz e vítima, se reconhecem “simbólica e mutuamente” como inimigos cujos

respectivos grupos já guerrearam, executaram e devoraram cativos um do outro. Porém, essa breve e protocolar remissão ao passado para qualificar o presente como vingança é de teor virtual, pois não havia necessidade de que tais guerras e devorações ocorressem concretamente para que a fala e o ritual fossem celebrados. Em seguida, o diálogo se desloca do passado para o futuro. A vítima “ameaça” com resoluta convicção ao seu algoz de que ela será vingada pelos seus parentes; recebe então a pancada com o tacape na cabeça e morre.

As etapas do diálogo expõem uma certa cumplicidade entre vítima e algoz, especialmente no tocante ao *ethos* guerreiro e da vingança. Reconheciam, ambos, que vinganças haviam sido cometidas e por isso se devoravam mutuamente, proclamavam ao público que estava prestes a ver a concretização de outra vingança e, ao mesmo tempo, a vítima patenteava que da sua morte a vingança continuaria no futuro pelas mãos dos seus parentes. Essa clara referência ao futuro e a chance que o discurso da vítima teria para dissuadir ou persuadir a comunidade do algoz em retroceder do homicídio é ignorada por todos. A plateia aceita a execução e assume o espectro da vingança futura. Por essa razão, o teor dos diálogos não apresenta nenhuma transcendência, apenas fala de vinganças passadas, presentes e futuras, sendo que nem mesmo a vingança é transcendente nesse diálogo. Entretanto, coloca-se em destaque essa cumplicidade de ambos, matador e vítima, na vingança: um, por causar a morte gera nomes e prestígio para si; o outro, por sua própria morte valente deixa memória, cânticos e, especialmente, a manutenção da vingança para o futuro. Aqui se coloca uma contradição: se o vingador/executor e a vítima gozam de prestígio e deixarão igualmente memórias e cânticos, no que consiste o teor dessa memória que ambos deixam? Para Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, *a memória tupinambá é a própria vingança*:

Qual é então o conteúdo dessa memória? Nada, aparentemente, além da memória da vingança, produzida pela vingança e apontando para a vingança. Aqui tampouco, nenhuma transcendência. Na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre dois grupos inimigos, 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. Donde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos.

Compreende-se assim que o túmulo honrado entre todos seja o estômago do inimigo. A vítima realiza-se plenamente enquanto ser social na medida em que através dela se dá a passagem e a união entre o que foi e o que está por vir. Por isso essa é a morte gloriosa por excelência, a morte social: as outras são mortes naturais. Esta, ao contrário, é a morte que dará novo impulso à espiral interminável das vinganças. Há aqui uma circulação perpétua da memória entre grupos que se entrevingam, circulação garantida pelo fato de que uma morte jamais quita morte

anterior. Não há círculo da *vendetta*, mas espiral ou pêndulo (Castro; Cunha, 1985, p. 205).

Essa abordagem da vingança liberta-a da temporalidade do passado e nos permite entendê-la como máquina do tempo que se perpetua por inimigos interpostos no futuro. Isso significa que não se está questionando qual a “função” da vingança numa sociedade particular, mas indagando o funcionamento de uma sociedade que existe, no dizer dos autores, pela vingança e guerra aos inimigos. Observe-se que quando um guerreiro falecia, máxime em terreiro e devorado por inimigos, pela própria cultura material e estrutura política da sociedade, os sucessores do guerreiro geralmente nada herdavam do *de cuius*, com uma única exceção, os votos de vingança. A vingança não era pessoal ou direcionada ao passado e ao ente morto, mas uma vingança que era o percurso pelo qual os herdeiros construía seus próprios futuros como guerreiros, inclusive cuidando da imortalidade das suas próprias almas e não a dos parentes. É nesse sentido que a memória de vingança não resgata as origens históricas ou a “identidade que o tempo corroeu, mas é, ao contrário, fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim. Há uma imortalidade prometida pelo canibalismo” (Castro; Cunha, 1985, p. 200).

Após haver massacrado o crânio da vítima com o tacape *ibirapema*, o vingador se recolhe para os ritos de purificação, as mulheres e velhas começam o preparo do moquém para o repasto antropofágico. Todos comerão do repasto, crianças, jovens, adultos e idosos, exceto o matador por conta dos tabus alimentares impostos a ele enquanto estiver em resguardo pelo seu estado de homicida. Porque todos os demais comem do repasto, aquela vingança, propugnada em terreiro pelo átomo da vingança da vítima e o algoz, transborda da imagem desses dois personagens e jorra para toda a comunidade. Pelo canibalismo a comunidade dos captadores se inscreve no mesmo horizonte ético da vingança e é agora cúmplice na vingança do matador. Até mesmo os aliados recebem nacos de moquém da carne das vítimas sacrificadas, confirmam-se os ódios aos inimigos interpostos e reforçam-se as alianças.

A antropofagia tupinambá, que embora à primeira vista tenha parecido vicária ao ato de matar em terreiro, aparece aqui como a garantia dessa fecundidade da vingança por catalisá-la a toda comunidade. Sem o repasto canibal público, a vingança poderia ainda ser enquadrada como “privada” ou interpessoal, mas a morte em terreiro e o repasto canibal feito por todos, menos pelo matador, ramifica a vingança pelas estruturas da sociedade dando-lhe potencialidade máxima para o futuro.

Se a vingança não tem o lastro de ancestralidade pretendida por Fernandes, tampouco funciona como o combustível da Máquina de Guerra da forma imaginada por Clastres. Particularmente, ambos os autores buscavam as funções sociais para a guerra primitiva. Se Florestan Fernandes a associou, no caso tupinambá, com a religião, e viu na vingança a restauração do grupo pelos mortos, Clastres viu a guerra primitiva como restauração da unidade política contra o Estado. Essa função restauradora tende a ignorar que nesse caso não há o que restaurar: a antropofagia já é retaliação e herança de memórias e votos de vingança que se projetam no futuro. A vingança é uma espécie de *mnemotéctica* do grupo, mas as memórias que oferece não são as do culto aos antepassados ou da unidade grupal, a memória é a cadeia de ódios e vinganças herdadas contra os inimigos. Romper essa cadeia é impensável, porque o custo escatológico é o de não se ter mais futuro. O processo que se articula aqui é a instalação da memória do grupo no inimigo, ele (o inimigo) é quem se torna o genuíno guardião da memória do grupo, e a própria memória do grupo é a sua memória sobre os inimigos combatidos. As memórias são os cânticos sobre os inimigos, as mortes, as devorações, as tatuagens e escarificações recebidas na carne, em suma, as guerras de vingança consumadas (Castro; Cunha, 1985, p. 200-201).

Cada grupo inimigo guarda em si a memória do outro grupo. Submetem-se ambos à vingança não porque a alma de um ente precisa ser resgatada ou a unidade política grupal esteja ameaçada. O matar ou morrer é condição de possibilidade da existência de vinganças e inimigos, conseqüentemente, de um futuro para todos. A “memória aparece, portanto, não como um fim em si mesma – lembrar os mortos – mas como um meio, um motor, para novas vinganças” (Castro; Cunha, 1985, p. 201).

O nexa da sociedade tupinambá é a vingança, e se a vingança é o fio condutor do passado, do presente e do futuro, os tupinambá existem em uma outra temporalidade, uma temporalidade da vingança compartilhada entre inimigos. A memória clama por vinganças, as vinganças concretizadas atualizam e renovam o estoque de memórias que clamarão por novas vinganças. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha elucidam, portanto, por que os guerreiros estavam realmente condenados a *uma fuga para a frente* e que eram *seres-para-a-morte*, como dizia Clastres, porém o movimento da guerra impresso pela vingança não era uma restauração, nem mesmo uma restauração conservadora da unidade política grupal. A vingança era a genuína memória do grupo em sua própria forma e conteúdo. Para os Tupinambá é a própria sociedade que se torna um instrumento ou meio na consecução dos fins guerreiros:

A guerra de vingança tupinambá é uma técnica da memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua da memória entre os grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como memória dos inimigos. E portanto não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da *aletheia*, não é retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos de um Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma “reprodução” social, mas da ordem da criação e da produção: é instituinte, não instituída ou reconstituente. É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro (Castro; Cunha, 1985, p. 295).

Vemos, portanto, que aquela temporalidade pretérita da vingança apontada por Fernandes, bastante célebre nas abordagens etnológicas e antropológicas, apesar de questionada por Clastres, não foi por este totalmente superada. Mesmo percebendo que a Máquina de Guerra era o motor da vida social primitiva, a substituição do culto da ancestralidade pelo culto “à unidade contra o Estado” não extrai toda a positividade não transcendente da vingança tupinambá e não resolve o “vício” da “função restauradora” da vingança. Vemos, por outro lado, que o guerreiro enquanto ser-para-a-morte empresta a positividade de sua morte como um modo de fabricar o futuro pela circulação da memória e dos imperativos de vingança entre os inimigos. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha elucidam o elemento de nossa caracterização da vingança pelos seus efeitos diplomático-estratégicos. Fica claro que a diplomacia não serve para interromper a espiral de vingança tupinambá, mas para turbiná-la: a diplomacia é feita para intensificar a guerra e os aliados são mobilizados e reificados nos votos de ódio aos inimigos, pelos repastos canibais e pela circulação de cativos de guerra como dádivas sacrificiais. A vingança, pela intensidade na qual se manifesta nessa experiência, patenteia que os ideais coletivos de paz enquanto ausência de conflitos armados não se projetam no horizonte da guerra de vingança que aqui analisamos, pois destruiriam a “memória e o futuro” dessas sociedades.

## **7.2 Três aspectos da vingança na cosmologia Guayaki-Aché**

Conforme dissemos, Pierre Clastres realizou etnografias entre os Guayaki-Aché do Paraguai e nessas pesquisas se deparou com práticas de vingança difundidas entre os indígenas. Para além da denúncia das catástrofes etnocidas e genocidas que os Guayaki-Aché sofreram durante o regime militar paraguaio, quando foram caçados e tiveram suas crianças capturadas, Clastres mostrou a rica cosmopolítica desse povo (Clastres, 1995, p. 45). Sobre as diversas modalidades e ocasiões de vingança que narrou em sua etnografia, atribuiu a ela o sentido de restauração e/ou reordenamento. A crítica realizada previamente no tópico anterior

a essa compreensão restaurativa da vingança não desmerece a plenitude etnográfica de Clastres entre os Guayaki. Considerando essa ressalva, destacamos alguns aspectos de como eles lidavam com as vinganças.

A vingança para esse povo de língua guaraníca chama-se *jepy*, terminologia bastante próxima à empregada pelos tupinambá e outros tupi-guarani contemporâneos<sup>43</sup>. Na acepção guayaki mais ampla capturada por Clastres, ele a identificou como o contrapeso, o movimento para restauração das mudanças, benéficas ou prejudiciais, que, oriundas do mundo material, ou dos homens, ameaçam a ordem da vida e do universo. Tal conotação era estendida para maneira pela qual a sociedade entendia as mudanças das estações climáticas. As pessoas conversavam no dia a dia sobre o clima e, por vezes, faziam menção à vingança. No caso, diziam que o “*grande frio vinga a liana vermelha*”, quer dizer, comentavam que o frio do inverno chegaria na sequência do vermelho da flor da liana, trazendo consigo a época para a coleta de mel da abelha *myrynga* nas árvores – de valor simbólico e mitológico fundamental para os Guayaki. A vingança do inverno confirma o movimento da época esperada que submete os acontecimentos às suas regras, neste caso, a coleta do mel culmina com as festividades e os jogos de celebração do “ano novo” e marcam o retorno exato das mesmas estações (Clastres, 1995, p. 168).

No contexto da vingança e da guerra, elas geralmente se interligam pelo motivo de rapto de mulheres. Não que a morte de mulheres ou mesmo seu rapto em si gerem *jepy*, ao contrário, na maioria dos casos as mulheres mortas não geram vingança, ainda que possam ser sacrificadas em vingança. As causas dos raptos são diversas e se as mulheres raptadas não geram vingança *per se*, os possíveis homicídios cometidos nas *raids* de rapto podem ensejar o *jepy* ou guerras de vinganças. Essas guerras geram a “dispersão máxima” da qual falavam Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, mas Clastres testemunhou cerimônias de reconciliação entre inimigos em guerra. Os inimigos se observam como se estivessem prontos para a guerra, mas deixam as armas de lado e subitamente cada dupla de inimigo faz uma competição de cócegas para quebrar o clima tenso. Celebram por fim a reconciliação entre risos (Clastres, 1995, p. 172-173).

Apesar dessas abordagens, há uma modalidade de vingança que parece particular aos Guayaki, ou ao menos que chamou a atenção de Clastres mais do que a dos etnógrafos de outros povos tupi que consultamos, que é o *simulacro de vingança*, uma *jepy rave*. Clastres em sua etnografia mostra como a vingança se interliga aos sentimentos de ódio, raiva e rancor

---

<sup>43</sup> Consultar no glossário em anexo os sinônimos do tupi-guarani para vingança, principalmente, *iepyk*.



que precisam de vazão por intermédio de atos violentos “imediatos ou premeditados”. No caso desse *simulacro de vingança*, *jepy rave*, ela é uma modalidade pela qual uma pessoa contrariada ou ofendida com algo, por exemplo, uma situação de ciúmes ou desregramento sexual do cônjuge, em vez de levar a vingança até as últimas consequências – entendidas como um ato homicida – se sente vingada por desferir golpes violentos no desafeto. No caso dos homens, essa vingança de mentira teria uma manifestação característica que é desferir golpes com o arco na cabeça do sujeito. Logo após o golpe com arco ser desferido, as partes exclamam: *jepy rave*, que significa “simulacro de vingança”, e a querela é assim neutralizada e resolvida. Esse ato parece ser conforme a opinião pública, pois um homem publicamente ofendido que não faça nada poderia perder prestígio. Se o ofendido recorrer ao *jepy rave* será visto pela comunidade como vingado das injúrias sem, contudo, implicar sua parentela ou grupo local em uma escalada da violência a ponto de culminar em *blood feud* ou *vendeta*. Isto é, o vingador descarregaria sua raiva e rancor, a vítima com valentia receberia a pancada e sairiam ambos, provavelmente, com a reputação ilibada.

Clastres ressaltou que o método pode não ser infalível para conter a vingança, porquanto nem todos toleram ou aguentam as pancadas no crânio com a mesma dignidade e resiliência. Nesse aspecto, apesar de não mencionado por Clastres, fica a inquietante questão de saber se o golpe na cabeça com o arco, praticado no *jepy rave*, compartilha algum simbolismo com esfacelamento craniano da vingança tupinambá...

Há um terceiro caso, mais polêmico, que é o ritual da vingança *jepy* quando um caçador/guerreiro morre. Nesse caso, os Irõiangi fazem um ritual de *jepy* diferente do ritual praticado pelos índios Aché Gatu. Os primeiros, para vingar o morto, cavam um túmulo para o cadáver e buscam uma filha para ser enterrada viva com o cadáver do pai e os homens pisam a terra para tapar a cova. Buscam em geral a filha mais nova, mas caso não haja, sacrificam uma filha mais velha até a idade da menarca. As mulheres se lamentam em prantos e os homens arrasados pelas perdas se golpeiam com os arcos. No âmbito dos espíritos, o pai carrega mais uma vez sua pequena filha no ombro pelos mesmos lugares onde passeavam quando vivos (Clastres, 1995, p. 184-185).

Clastres narra diversos outros casos sobre o *jepy*, ou seja, a vingança na vida cerimonial e cotidiana Guayaki. Apesar da conotação restaurativa, podemos enxergar a vingança narrada por ele também como máquina de tempo futuro tupinambá. No caso das estações do ano Guayaki-Aché, particularmente, a ideia do “grande frio que vinga a liana vermelha” talvez possa ser vista como sinal da vingança que inaugura o “ano novo” e a época do mel, quer dizer, que a partir da vingança se inaugura um futuro e a vida que virá depois do

inverno. Por essa via, a vingança ordena a vida como possibilidade de um futuro no qual as coisas possam se repetir, e não uma tentativa de suprimir o tempo ou imaginar que a vingança está apenas fechando ou restaurando um ciclo das estações passadas.

Outro ponto a ser destacado da cosmovisão guayaki da vingança é a instituição do simulacro de vingança ou *jepy rave*. Os etnógrafos narram uma série de práticas parecidas à do simulacro de vingança em outras culturas. Nesta mesma pesquisa poderíamos aproximá-las aos “duelos” rituais dos yanomami, pois são como mecanismos de controle da violência e da vingança para que não se transforme em *blood feud ou vendeta*. No caso guayaki, merece destaque a própria etimologia do termo empregado para a instituição: o termo *jepy rave* desnuda a gradação que o fenômeno da vingança tem quando dimensionado nas relações intrassocietárias, aqui ela pode variar de um “simulacro de vingança – *jepy rave*” até uma “vingança genuína *jepy*”; algo bastante diferente ocorre com a vingança intersocietária, não há gradação e a vingança *jepy* redundante imediatamente em guerra. Novamente, podemos remeter às noções de Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha de “mínima dispersão”, gerada pelos casos de *jepy rave* (simulacro de vingança) e nos quais a violência deve ser contida, e de “máxima dispersão”, nos casos de *jepy* (vingança plena) entre inimigos que fazem a guerra de vingança. Conforme elucidou Clastres a esse respeito:

Para uma tribo Guayaki, com os Outros, só há relação de hostilidade. Os brancos, os Machitara-Guarani, e mesmo os Aché estrangeiros, são todos inimigos potenciais. Com eles uma única linguagem: a da violência. Surpreendente contraste com o cuidado perceptível, constante, de eliminar justamente toda violência das relações entre Companheiros. Aí presidem sem falta a mais extrema cortesia, a recusa da hierarquia de papéis que faria uns os inferiores de outros, a vontade comum de se ouvir, de se falar, de dissolver na troca de palavras tudo o que a vida quotidiana inevitavelmente faz surgir no grupo de agressividade e rancor (Clastres 1995, p. 177).

É no contexto da hostilidade com o exterior que a vingança se interconecta com a inimizade e com a guerra. O *jepy* é a vingança do grupo contra os inimigos e, de saída, junto com a antropofagia, já é uma retaliação inicial do grupo contra esse universo de inimigos potenciais, no mundo dos homens e dos espíritos. A vingança não é simplesmente restaurativa, seria muito mais prospectiva; ela serve de motor para novas vinganças no universo povoado de inimigos potenciais e reais. Nesse caso, Clastres estaria correto ao diagnosticar a *condenação de fuga do guerreiro para a frente como ser para a morte* e esboçar um universo de inimizade potencial que contextualiza a vingança no centro da vida tupi-guarani. Teria se enganado, contudo, ao caracterizar a vingança como restauração de

ordem passada ou da unidade do grupo sem atentar para a profícua colheita que a vingança teria nesses campos férteis de inimigos.

### 7.3 Araweté e os deuses canibais

Os Araweté<sup>44</sup> vivem atualmente no estado do Pará, no curso do Médio Xingú, aldeados à margem do Igarapé Ipixuna. Estima-se que a população atualmente seja em torno de 450 pessoas. Ganharam notoriedade na etnologia ameríndia nos últimos anos sobretudo pelas pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro. O etnógrafo percebeu uma continuidade cultural destes tupi-contemporâneos com aquela dos tupinambá históricos, não no sentido de repetição idêntica dos valores, crenças e práticas, mas nos elementos mobilizados pela sua cosmologia para ajustar a sociedade aos desafios que enfrenta.

Apesar de os estudos de Viveiros de Castro sobre os Araweté focalizarem a vingança, o canibalismo, a morte e as escatologias desse povo, o etnógrafo enfatiza que a centralidade desses temas na vida cultural desse povo não assume nenhuma feição de morbidez ou humor lacônico. Ao contrário, a alegria, o riso, o bom humor e uma recusa da formalidade no trato social imprimem um ambiente descontraído e bem-humorado para a vida cotidiana.

Mesmo no recorrente tema da morte e dos mortos, assunto que sempre surge durante a noite, a menção meticolosa que fazem dos que morreram não traz nenhuma deferência ou veneração. Essa lembrança inclui também os aspectos jocosos acerca de hábitos e trejeitos da pessoa morta. Essas falas noturnas sobre os mortos denotam a divisão do mundo e dos horários. De dia, o mundo dos humanos; à noite, o mundo dos deuses e dos mortos.

Se a noite traz consigo o tabaco dos pajés e os cânticos sobre os mortos e os deuses, não há oposição ontológica entre os humanos e as “entidades” sobrenaturais. Ao revés, a diferença entre humanos e divindades existe para ser superada, de tal modo que as almas dos mortos se transformem, elas mesmas, em deuses (Castro, 1986, p. 53). O contato dessa sociedade com o tema da morte e com a memória meticolosa dos mortos recebeu diversas interpretações ao longo do tempo; o próprio Viveiros de Castro depurou seu entendimento sobre o assunto durante sua pesquisa (Castro, 1986, p. 53).

---

<sup>44</sup> De acordo com Viveiros de Castro: “o nome ‘Araweté’, inventado por um sertanista da Funai, não significa nada na língua do grupo. O único termo que poderia ser considerado uma autodenominação é *bide*, que significa ‘nós’, ‘a gente’, ‘os seres humanos’. Todos os humanos são *bide*, mas os humanos por excelência são os Araweté: os outros povos indígenas e os ‘brancos’ (*kamarã*) são *awí*, ‘estrangeiros’ ou ‘inimigos’ (Castro, 2016, p. 2).

Primeiro acreditou que a presença desse tema entre os Araweté era devido às mortes severas causadas por epidemias e violências no contato que tiveram com os brancos, mas depois percebeu que a lógica da dispersão e migração pela qual os Araweté passaram nos últimos anos correspondia ao seu estilo de vida. A remissão à morte era a maneira pela qual interpretavam e praticavam os elementos da cultura tupi-guarani. Extrapolando o viés difusionista e do efeito das frentes de expansão sobre a intensidade da morte nesta cosmologia, Viveiros de Castro percebeu que não é apenas “uma familiaridade com a morte violenta. Os mortos povoam o discurso cotidiano, a história e a geografia do grupo. A morte é o acontecimento que põe em movimento, literalmente, a sociedade e a Pessoa Araweté” (Castro, 1986, p. 56).

O contato com os temas da morte e dos mortos é cotidiano, por exemplo, os aspectos físicos ou comportamentais de uma pessoa ensinam a referência direta dos demais a algum morto que compartilhe semelhanças com ela. As canções dos deuses, as falas e os mitos, as histórias de guerras e os feitos ancestrais não são por essa razão tratados com a impessoalidade apregoada por Fernandes, e que talvez seja marca de sua interpretação weberiana da gerontocracia. Aqui, são especificados os sujeitos diretos que diziam ou faziam tal coisa e por qual razão. Por exemplo, a noção de impessoalidade da forma tradicional de dominação “assim falavam nossos ancestrais” não se aplica; sempre que fazem menção a um evento do qual não testemunharam, é necessário pospor “assim disse fulano”, para a fala ter qualquer credibilidade ainda que dela não derive ordem ou dominação (Castro, 1986, p. 62).

O mesmo vale para as informações sobre o mundo dos deuses e dos mortos. As pessoas sempre invocam o parecer de um xamã “assim disse tal xamã em seus cantos sobre tal evento/lugar” (Castro, 1986, p. 63). Este sistema traz consigo uma consideração maior pela palavra dos mais velhos nos temas do cotidiano, pois testemunharam mais eventos e conheceram mais pessoas capacitadas durante suas vidas, mas disso não derivava dominação gerontocrática; e outra consideração maior era pela palavra do xamã sobre o mundo dos seres “não terrestres, sobre os deuses, as almas dos mortos” (Castro, 1986, p. 63). Mais uma vez, apesar da importância da palavra dos velhos e dos xamãs, o saber destes é bastante democratizado com os demais, não há temas proibidos ou segredos de especialistas, inclusive as crianças e as mulheres sabem bastante sobre estes temas, que em outras sociedades lhes são vedados (Castro, 1986, p. 64).

Examinando o discurso dos velhos e dos pajés, bem como a maneira pela qual as pessoas explicam ou reforçam suas ideias, o emprego da citação e a referência a alguém são “um modo oblíquo de afirmar, mas distanciando a palavra de qualquer centro, fazendo-a

emanar sempre de um outro, numa recursividade infinita, coloca problemas complexos de interpretação” (Castro, 1986, p. 65). Essa recursividade e apelo ao citar alguém durante a fala são características dos cânticos dos deuses e dos inimigos. Em breve voltaremos a elas.

A citação e a recorrente menção aos mortos na tradição tupi-guarani, mas que não resultam em transcendência ou veneração aos antepassados, somadas ao apego do método maussiano, teriam levado Florestan Fernandes a derivar desses elementos um culto da ancestralidade que, emanada do imperativo da vingança, instalaria a guerra como *instrumentum religionis*. Viveiros de Castro contestou tal abordagem, pois, como vimos, a vingança neste caso olharia para trás (Castro, 1986, p. 87-88). Mais ainda, a redução da antropofagia como restauração do grupo com o sagrado e com a alma do morto, empregada por Fernandes, redundaria em restauração e tampouco move a máquina de guerra adiante.

Finalmente, Viveiros de Castro apontou que Fernandes, e até mesmo Clastres, ao caracterizar a vingança e a guerra por funções restaurativas para o estado de heteronomia mágica ou política, teria esbarrado no problema sem, contudo, perceber que na cosmologia Tupi-Guarani a “heteronomia é exatamente o princípio fundador das sociedades” (Castro, 1986, p. 88). Já o casal Clastres teria retirado os tupi-guarani do seu confinamento etnográfico, desde as pesquisas de Fernandes, e imprimiram uma tentativa inovadora e sofisticada de pensar a filosofia política e a religião tupi-guarani. Mas, como apontam Viveiros de Castro e Renato Sztutman, a premissa da sociedade contra o Estado não pode ser exagerada sob o risco de se tornar uma visão romântica ou monista da cosmopolítica dessas sociedades (Castro, 1986, p. 104-105; Sztutman, 2012, p. 36-39).

A interpretação estruturalista da sociedade Araweté expõe que a sua cosmologia e filosofia se organiza como uma matriz triádica envolvendo problemas complexos dispostos em: “animalidade, a humanidade e a divindade, deus, inimigo, morto, afim; céu e terra; comer/falar (a oralidade canibal) o xamã e guerreiro” (Castro, 1986, p. 117). Estes elementos e seus agenciamentos articulam a forma social e a cosmologia tupi-guarani máxime no caso Araweté.

Examinando não as estruturas, mas as pessoas, a Pessoa tupi-guarani que se manifesta nos Araweté não é monolítica, mas dupla, ela não existe propriamente enquanto “ser”, mas num estado mais fluido, como o da sua cultura, que seria caracterizada por Viveiros de Castro por um *devenir*. A noção de identidade aparece corroída e impertinente ao caso Tupi-Guarani, na qual a questão do *ser* não se coloca, mas sim a do *devenir*, que funcionaria em termos

esquemáticos como a “identidade ao contrário”, ou melhor, “identidade do inimigo”<sup>45</sup>. Conforme as palavras de Viveiros de Castro: “minha insistência na categoria de Devir quer sublinhar um esforço de dissociação da Pessoa e do pensamento Tupi-Guarani do campo da Identidade e do Ser como identidade-a-si” (Castro, 1986, p. 117).

Pelo prisma de sua organização política, a liberdade individual e a aversão à dominação são aspectos destacados dos Araweté. Ainda que não confluindo exatamente com a imagem do chefe sem poder clastreano, o relato etnográfico de Viveiros de Castro aponta algumas características políticas importantes:

Na verdade, é exatamente pelo fato da ação coletiva ser, aos olhos araweté, ao mesmo tempo uma necessidade e um problema, que a noção de *tenotã mō*, “líder”, designa uma posição onipresente mas discreta, difícil mas indispensável. Sem um líder não há concerto coletivo; sem ele não há aldeia.

*Tenotã mō* significa “o que segue à frente”, “o que começa”. Essa palavra designa o termo inicial de uma série: o primogênito de um grupo de irmãos, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para excursionar na estação chuvosa. O líder araweté é assim o que começa, não o que comanda; é o que segue à frente, não o que fica no meio.

Toda e qualquer empresa coletiva supõe um *tenotã mō*. Nada começa se não houver alguém em particular que comece. Mas entre o começar do *tenotã mō*, em si mesmo algo relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um polo de contágio, não uma autorização.

O puro contágio – a propagação de uma atividade sem concerto, onde cada um faz por sua conta a mesma coisa – é a forma corriqueira de ação econômica araweté [...] Mas algumas atividades fundamentais não são realizáveis sem um *tenotã mō*. Mesmo que a forma de trabalho seja a cooperação simples, elas supõem um início formal. As principais são: as caçadas coletivas, cerimoniais ou não; a colheita e processamento de milho, açaí etc., para uma festa de *peyo* (pajelança); a dança *opirahë*; as expedições de guerra; a escolha do sítio de roças multifamiliares e do lugar de aldeias novas.

Um *tenotã mō* é alguém que decide onde e quando se vai fazer algo, e que sai na frente para fazê-lo. Quem propõe a outrem uma empresa é o *tenotã mō* dela; quem pergunta “vamos?”, vai na frente, ou nada acontece [...]

O nome “dono da aldeia” não significa que seu portador disponha de qualquer direito sobre o solo aldeão: não determina onde as famílias dos outros erguerão suas casas, onde farão suas roças; não é responsável por nenhum espaço comunal; não coordena trabalhos públicos (Castro, 2016, p. 12-16).

Ainda que não possamos intuir uma meta contra o Estado na morfologia política Tupi-Guarani, a experiência Araweté parece confirmar a carência de dominação exercida pelo chefe e o imperativo de sua proatividade. Outrossim, a passagem ressalta os efeitos “epidêmicos” e horizontais que sobretudo as ações do chefe, mas não só dele, irradiam para o restante da sociedade. Este ponto é importante e veremos a seguir como se interconecta com

<sup>45</sup> Viveiros de Castro em uma de suas passagens sobre o tema comenta: “o devir é o outro lado [...] o avesso de uma identidade. Uma identidade ao contrário, para recordarmos a palavra tupinambá para ‘inimigo’” (Castro, 2015, p. 186).

as motivações de vingança e ódio aos inimigos, em especial no caso Parakanã (Fausto, 2014, p. 275).

Quanto ao espaço público e político da aldeia araweté, ele se caracteriza por pluricentrismo, quer dizer, as aldeias são destituídas de espaços cerimoniais centralizados e rotineiros. Os eventos públicos, como as festas de cauim, são realizados no pátio da família que oferece a bebida *cauim*, neste caso, uma bebida fermentada e alcoólica de milho. As oferendas de açaí e mel ao canibal celeste Iaraci também são feitas no pátio da casa do pajé, não em algum lugar cerimonial específico a ele dedicado. Para o etnógrafo, isso significa que a aldeia é uma “forma derivada, um resultado e não uma causa” da vida em sociedade (Castro, 2016, p. 15).

Sobre os pajés, podemos pensá-los num primeiro momento como espécies de diplomatas. Mas, embora não se trate dos mesmos personagens mencionados por Aron, certamente não são menos importantes para estas sociedades:

Os *peye* (pajés ou xamãs) são os intermediários entre os humanos e a vasta população sobrenatural do cosmos. Sua atividade mais importante é a condução dos *Mai* e das almas dos mortos à terra, para participar dos banquetes cerimoniais. Esses banquetes cerimoniais são festas em que alimentos produzidos coletivamente são oferecidos aos visitantes celestes antes de serem consumidos pelos humanos. Os alimentos rituais mais importantes são: jabotis, mel, açaí, macacos guaribas, peixes e o mingau alcoólico (*cauim*) de milho. A festa do cauim é o clímax da vida ritual araweté, e combina simbolismos religiosos e guerreiros. O líder das danças e cantos que acompanham o consumo do cauim é idealmente um grande guerreiro, que aprendeu as canções da boca dos espíritos de inimigos mortos (Castro, 2016, p. 32).

Os deuses canibais e as suas canções desvendaram, para Viveiros de Castro, uma “metafísica canibal” dos tupi-guarani bastante particular. Na sua cosmologia e escatologia, a relação da humanidade com os “deuses” *Mai* forma eixo da religião Araweté. Ambos, humanos e *Mai*, são ligados por afinidade celebrada por oferendas alimentares. Pela escatologia, os *Mai* destruirão a terra fazendo o céu desabar em algum momento. Há, no entanto, diversas categorias de *Mai*; muitos compartilham nomes de animais, mas os mais importantes são os *Mai hete*, os deuses verdadeiros, espécie de araweté ideais e canibais perigosíssimos, que por operações canibais devoram a alma dos mortos e as transformam em seres imortais, ou seja, transformam as almas dos mortos em outros *Mai*. Interessante notar que a alma dos grandes guerreiros, que conseguem se fundir com os seus inimigos, graças aos ritos de familiarização com alma inimiga durante o resguardo do estado homicida, gozam de condição especial e conseguem a imortalidade prescindindo dessa “transubstanciação canibal no céu” (Castro, 2016, p. 32).

De todos os aspectos sociais e cosmológicos dos Araweté, o cantar é o nexos das experiências cerimoniais. Os cantos caem em dois gêneros musicais, a “música dos deuses” proferida pelos pajés e a “música dos inimigos” cantada pelos guerreiros. É da forma e teor dessas importantes músicas que se desvenda a relação de afinidade e inimizade, canibalismo e vingança nessa cosmologia. Isso porque, assim como no caso das citações e referências “assim disse fulano”, quer dizer, a informação é colocada na “boca” de uma outra pessoa, o mesmo ocorre com esses cantos. Porém, o que acontece aqui é que os cantos falam das próprias pessoas dos pajés e dos guerreiros, mas o lugar da fala sobre eles é como se fossem descritos ou comentados pelo Outro, pelo Inimigo morto. Essas canções e o sistema de citação e referência concatenam para Viveiros de Castro a execução e a devoração, matador e vítima, reciprocamente, desde o *ponto de vista do inimigo*:

O estímulo etnográfico imediato para essa ideia foram as canções de guerra araweté, nas quais o guerreiro, por meio de um jogo deíctico e anafórico complexo, fala de si mesmo do ponto de vista de um inimigo morto: a vítima, que é o sujeito e o assunto do canto, fala dos Araweté que matou, e fala de seu matador – que é quem “fala”, isto é, quem canta a fala do inimigo morto – como se de um inimigo canibal (ainda que entre os Araweté só se comam as palavras). “Através” de seu inimigo, o matador araweté vê-se ou põe-se como inimigo, “enquanto” inimigo. Ele se apreende como sujeito a partir do momento em que vê a si mesmo através do olhar de sua vítima, ou antes, em que ele pronuncia sua própria singularidade pela voz do outro. *Perspectivismo* (Castro, 2015, p. 160-161).

Em suma, o processo cosmológico e complexo do devir araweté pesquisado por Viveiros de Castro ilustra os mecanismos pelos quais os próprios inimigos se tornam os guardiões da memória dos grupos inimizados, e a vingança surge como uma *mnemotécnica* para o grupo fabricar inimigos e guerras futuras, como na experiência tupinambá. Já o canibalismo aparece como uma forma de potencializar e ramificar socialmente a vingança, ao mesmo tempo, permite devorar não tanto os inimigos fisicamente, mas as *relações* e a *condição de inimigo*. O canibalismo não visa assimilar qualidades físicas ou mágicas das vítimas, mas devorar os signos de sua alteridade, pois essa alteridade, do ponto de vista do Eu, singulariza e forma novas pessoas. Por essa razão, “o canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicavam um movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo” (Castro, 2015, p. 160).

Por esse devir e temporalidade outra, a vingança tupi-guarani se projeta para fora do passado e dos mortos e se atualiza no futuro por intermédio da devoração dos inimigos que são, ao mesmo tempo, vítimas, algozes e guardiões da memória do grupo.



#### 7.4 Inimigos fiéis – a experiência Parakanã

Os Parakanã são a última experiência da guerra e da vingança tupi-guarani que analisamos nesta pesquisa. Conforme sugerimos há pouco, dentre as quatro experiências tupi-guarani abordadas, a dos Parakanã aparenta ser aquela cujo rendimento da vingança é o mais baixo. Esses povos vivem no estado do Pará e se avizinham dos Araweté. Contudo, daremos ênfase na relação de guerra e vingança entre os grupos Parakanã e não tanto na sua relação com as demais tribos. Nossa referência se assenta nas pesquisas do antropólogo Carlos Fausto, especialmente sua monografia etnográfica chamada *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia* (2014).

Um dos eventos fundacionais dos Parakanã ocorreu por volta de 1890. O grupo havia feito uma expedição guerreira e nela raptou oito meninas de outras tribos Tupi-Guarani da região. Ao que parece, os guerreiros discutiram e se desentenderam pela partilha das meninas, a querela se avolumou e cingiu o grupo original em duas novas unidades inimizadas que se dispersaram. Um grupo assumiu a banda ocidental do território, outro a banda oriental. A partir da fragmentação e dispersão dos grupos, a vingança, as guerras, e as respectivas estratégias políticas e diplomáticas adotadas por ambos assumiram feições heterogêneas (Fausto, 2014, p. 227).

Os Parakanãs ocidentais se deslocaram movendo guerra aos outros índios e lhes tomando território. Assentaram aldeias e prepararam roçados simples, mas esmerados na mandioca que lhes fornecia o insumo agrícola necessário; aproveitaram a boa caça na região e aumentaram o seu raio de ação para a guerra (Fausto, 2014, p. 87-93). Durante a maior parte do ano a “aldeia era antes um ponto de concentração para futura dispersão do que um local de morada permanente” (Fausto, 2014, p. 112). Por persistir o problema da desproporção da população feminina, em algumas *raids* praticaram os raptos de mulheres que flagelaram aos vizinhos e especialmente aos Parakanã orientais (Fausto, 2014, p. 194-210).

Desenvolveram uma estrutura política mais igualitária entre homens e mulheres, e entre os homens todos eram guerreiros e iguais entre si. Como forma de promover a igualdade e simetria entre a população masculina, os ocidentais maximizavam o número de matadores e, dessa forma, o de inscritos no mundo das vinganças aos inimigos do grupo. Para viabilizar o aumento da quantidade de matadores na comunidade, observavam o costume de que múltiplos arqueiros que saraivassem de flechas a mesma vítima receberiam igualmente o título de

matadores, os nomes e os cantos correspondentes<sup>46</sup> (Fausto, 2014, p. 305). Esta é uma sofisticada técnica de potencialização da morte e da vingança que abordaremos a seguir. Os ocidentais aplicaram essas estratégias e direcionaram *raids*, a partir de 1928, contra os postos da Funai e outras instalações nacionais; e conseguiram, com isso, algum butim, ferramentas e armas. Essa estratégia ocidental foi bem-sucedida até meados de 1950, quando se iniciaram as ondas do “contato pacificador” com a sociedade nacional (Fausto, 2014, p. 87).

Carlos Fausto aferiu que entre 1890 e 1980, os Parakanã ocidentais se envolveram em 33 conflitos armados e raptaram mais de trinta mulheres. Não se pode alegar que o rapto de esposas fosse a motivação principal, pois estes só ocorreram em onze dos 33 conflitos, sendo que em mais de onze casos havia a possibilidade de se raptar mulheres. Contudo, algumas oportunidades de rapto feminino haviam sido preteridas pelos jovens, porque parecem ter optado pelo prestígio de matador num contexto em que tal chance não se apresentava havia quinze anos. Ademais, nas narrativas coligidas pelo etnógrafo, o rapto claramente aparece como motivação de categoria secundária para a guerra, opera nesse caso uma *vertigem centrífuga* como motivação para a dispersão do bando pela guerra (Fausto, 2014, p. 257-258 e 389).

De outra parte, os Parakanã orientais se “fixaram” num polígono na região; adotaram uma política defensiva que reduziu a intensidade das guerras; a estrutura política doméstica foi apresentando maior segmentação e as diferenças entre homens e mulheres se acentuaram. Aparentemente, eles desenvolveram uma organização política mais complexa do que a dos ocidentais e se dividiram em três patrigrupos: *apyterewa* (autodesignação dos Parakanã), *wirapina* e *tapi'pya* (Fausto, 2014, p. 176)<sup>47</sup>.

Sobre a dinâmica geopolítica dos orientais, Carlos Fausto aferiu que:

Os parakanãs orientais, ao contrário, abriam novas roças a média distância [5 e 10 km] e mudavam-se para elas quando as antigas estavam se exaurindo. Assim, em vez de permanecerem em um mesmo sítio, estabeleciam um polígono semidomesticado cujos vértices eram, minimamente, a aldeia anterior, a atual e aquela a ser construída.

Aldeias nova e velha eram, durante algum tempo, contemporâneas, com o grupo passando parte do tempo dividido entre uma e outra, até abandonar em definitivo a primeira (Fausto, 2014, p. 117).

<sup>46</sup> Fausto comentou que: “dos trinta e seis homens ocidentais vivos em 1993, que tinham pelos vinte anos no momento do contato, tenho informações seguras sobre trinta e um. Destes, trinta fizeram resguardo pós-homicídio, sendo que vinte e dois deles flecharam pelo menos um inimigo vivo e oito alvejaram apenas cadáveres. Somente um homem, praticamente cego desde criança, não se tornou homicida. Dos que só flecharam cadáver, seis tinham menos de trinta anos quando o fizeram” (Fausto, 2014, p. 305).

<sup>47</sup> A divisão e nomenclatura dos patrigrupos está intimamente relacionada a temas e nomes que constam na tradição mítica Parakanã e são discutidos por Carlos Fausto no segundo capítulo de *Inimigos Fiéis* (Fausto, 2014, p. 138-148 e 176).

Como uma possível consequência da postura de insulamento adotada pelos orientais, quer seja na guerra ou no comércio, redundaram em casamentos não preferenciais com irmãos reais e classificatórias. Surgiram problemas nas redes de parentesco, e a alternativa adotada pelo grupo foi a de recorrer a um menino estrangeiro que havia sido raptado e adotado, Jarawa.

Na ocasião do rapto das meninas, pouco antes da fissão do grupo original em 1890, quatro meninos foram raptados junto com as meninas. Três deles logo foram mortos, mas um deles, Jarawa dos *tapi'pya*, foi adotado e poupado por um homem. Apesar de subestimado e preterido no seio da comunidade, conseguiu se casar e teve cerca de dez filhos. Pressionada pelos problemas matrimoniais, a solução para os problemas de casamento da sociedade foi “ignorar” a adoção de Jarawa e “internalizá-lo” na condição de *tapi'pya*. Como a tendência nessa sociedade é a patrilinearidade, os filhos e filhas de Jarawa, por essa manobra, deixaram de pertencer ao grupo dos demais *apyterewa* – Parakanãs orientais.

Com a introdução dos descendentes de Jarawa, que herdavam sua origem *tapi'pya*, houve distensão temporária das relações matrimoniais e, com o passar do tempo, a situação voltou a ficar tensa. Os demais passaram a concorrer por matrimônios com as filhas de Jarawa e este não tinha os meios de satisfazer tantos pretendentes a genros. Após uma situação na qual teria preterido um noivo para uma de suas filhas, Jarawa apareceu misteriosamente morto. A sua morte foi atribuída à feitiçaria<sup>48</sup>. A parentela de Jarawa decidiu não levar a cabo o *blood feud* ou vendeta contra os culpados que enviaram os feitiços que mataram seu pai. A consequência de um *feud* oporia desta vez os *tapi'pya* aos *apyterewa*-Parakanã, o que teria sido catastrófico. Por isso, os descendentes de Jarawa optaram por enviar como dádivas peças de caça às demais famílias para mostrar suas boas intenções, apesar de lamentar a morte do pai. A comunidade aceitou o gesto dos *tapi'pya* e essa crise se atenuou (Fausto, 2014, p. 233-234).

Outro evento importante dos orientais em relação aos patrigrupos foi o de valorizar a descendência de uma das mulheres raptadas como uma *wirapina*. A despeito de a tendência ser a da patrilinearidade, como dissemos há pouco, nesse caso a comunidade optou por atribuir a matrilinearidade à mulher e sua prole, de sorte a não deixar os *wirapina* se

---

<sup>48</sup> É importante notarmos aquelas orientações antropológicas gerais sobre a bruxaria, emanadas das pesquisas de Evans-Pritchard entre os Azande, na África, as quais Viveiros de Castro, em tradução da obra de Evans-Pritchard, sintetizou assim: “pense-se, por exemplo, na identificação do propósito epistemológico do recurso à bruxaria como explicação dos infortúnios: a busca não de causas eficientes, mas de razões suficientes; não uma física da causalidade objetiva, mas uma política da intencionalidade subjetiva; não o fenômeno e o conceito, mas o evento e o sentido” (Castro, 2005, p. 7).

extinguirem. Inverteram a tendência de parentesco de um “patrigrupo” para um “matrigrupo” e ampliaram a gama possível de matrimônios preferenciais, consideravelmente diminuindo as tensões na vida comunitária.

No contexto político oriental, aumentaram a segmentação interna e instalaram a *tekatawa* – “ágora tupi” – fora da aldeia e longe das mulheres e de seu “mundo de fofocas”. O lugar foi convertido em espaço político no qual os homens falam de tudo, menos de mulheres. A despeito da segmentação interna, as reuniões dos homens na *tekatawa* são bastante igualitárias; aliás, o chefe oriental não é um chefe de guerra, mas um iniciador e facilitador das conversas no conselho. Os chefes são os que “fazem conversa” (*-apo morongeta*) (Fausto, 2014, p. 217-219).

Enquanto chefe, não emite ordens aos demais e não domina a ninguém. O exame dos discursos do chefe oriental permite a distinção entre dois tipos de fala: uma, sobre paz e cooperação; e outra, sobre guerra e inimizade. A primeira fala é conversação enquanto oposto da violência e é chamada de *morongeta*, que significa conversação. A segunda é a *je'éngahya*, uma fala dura, agressiva, dissuasória, a fala dos guerreiros e homicidas. Para o grupo, e na *tekatawa*, pode haver somente a *morongeta* entre os homens, conversas pacíficas. Essas conversas, contudo, não podem ser vistas do ponto de vista de um debate político tradicional e ocidental, pois a conversa é um “falatório” peculiar.

Sentados em uma roda de fumo na *tekatawa* durante a noite, ouvem o chefe que começa proferindo algumas sentenças acerca de um tema; em seguida, os demais vão comentando e exclamando suas ideias e motivos, não necessariamente sobre o mesmo tema e sobre o mesmo ponto de vista. Durante o “falatório” se cria um circuito descentralizado de compartilhamento de informações, anseios e frustrações cujos fragmentos são orquestrados pelo chefe, de modo a produzir um significado, muitas vezes político, aos presentes no encontro (Fausto, 2014, p. 320).

Enfatizando os elementos políticos da *morongeta* na *tekatawa* para articulação de ações, as decisões não são “tomadas” ou “feitas” por alguém, especificamente, nem por uma maioria, como dizia Lévi-Strauss sobre os “primitivos”. As decisões “emergem” e são “costuradas” não a partir de um indivíduo, nem mesmo do chefe orquestrador, mas pelos fundamentos subjetivos compartilhados por todos nas falas. Durante tais conversas, por vezes são feitas pausas para ouvir antigas histórias ou consultar o parecer dos velhos. Por essa razão, o etnógrafo identificou importantes funções pedagógicas e mnêmicas na *tekatawa*, ela é o espaço de transmissão e rememoração da cultura por excelência. Essa rememoração não é feita impessoalmente em nome dos ancestrais ou da tradição, mas no nome de pessoas

concretas e diretas que, quando mencionadas, revestem e ungem a fala de credibilidade e plausibilidade. Porém, o recurso à personalidade das informações e tradições, mais uma vez, não é convertido em ordens ou dominação daqueles que mais sabem ou que sejam mais referenciados como fontes fidedignas do saber e da ação. Então, como são executadas as decisões que emergem dos elementos subjetivos compartilhados nas conversas da *tekatawa*? São decisões executadas de maneira pessoal, muitas vezes pelo chefe, que toma a iniciativa; após, as ações se pulverizam e ramificam para os demais sujeitos que, “contagiados” pela ação, aumentam o número de pessoas envolvidas no empreendimento.

Sobre a *-je'éngahya*, ou fala do matador, ao que parece ela pode ocorrer na *tekatawa*, mas na condição de ser direcionada aos inimigos do grupo. Mapeiam-se, da fala descentralizada, as causas e disposições dos sentimentos de hostilidade do grupo. De um grande número de queixas e rancores intensos, pode emergir a vontade do grupo de vingar e mover guerra aos inimigos. A seguir, examinaremos melhor a fala dos matadores. Antes, porém, vejamos alguns aspectos do xamanismo Parakanã.

Os Parakanã praticam e conhecem o xamanismo, mas em linhas gerais não há xamãs entre eles. Não há especialização e tampouco função pública de pajé. Carlos Fausto alega que inutilmente procurou pajés entre os Parakanãs para assistir suas seções de cura e “pajelança”, pois nada encontrou. A princípio, imaginou que a atividade caíra em desuso por “aculturação”, pelo contato dos Parakanã com o mundo dos brancos ou mesmo por influência religiosa dos cristãos. Com o decorrer do tempo, percebeu que não era disso que se tratava; a atividade xamânica estava, sim, bastante presente na vida parakanã cotidiana. Se o xamanismo estava presente, faltavam, paradoxalmente, os pajés. Quando indagadas sobre quem seriam os pajés das aldeias, as pessoas sentiam certo desconforto e tendiam a desconversar. É que para esses grupos parakanãs, bem como para outros grupos amazônicos, o xamanismo não está separado da feitiçaria. Por essa razão, o pajé é temido pelos agentes patogênicos e doenças que envia aos outros. Por isso, uma pessoa que quisesse assumir o “cargo público” ou a “profissão de fé” do xamanismo seria vista como *persona non grata* no grupo.

Por tais motivos é que o xamanismo, muitas vezes, é visto como algo feito por outros, o xamanismo e a condição de ser pajé são aqui uma qualidade atribuída a alguém. Essa atribuição de xamanismo aos outros nunca é direta e pública, tal atitude incauta atrairia seguramente a vingança do xamã e o delator seria molestado pelos agentes patogênicos (Sztutman, 2012, p. 440). Disso decorre que as identificações e queixas de xamanismo sejam feitas na *tekatawa*, pois ali, no ambiente difuso da noite e sob a fumaça protetora do tabaco,

pode-se falar subjetivamente dos problemas de feitiçaria e do odor de sangue que os acompanha quando mencionados em maior segurança.

A importância da feitiçaria é grande, porque a causa universal para as doenças sempre é atribuída à “ação predatória humana e não há sistema supralocal para imputá-las a um membro da comunidade vizinha, o feiticeiro é sempre um parente” (Fausto, 2014, p. 341). Vê-se a periculosidade de uma acusação de feitiçaria recair seguramente sobre alguém da parentela ou grupo local e que, por essa via, ensejaria uma vendeta ou *blood feud*.

Entre os ocidentais, as acusações de feitiçaria são frequentes e espelham a lógica faccional dispersa desse grupo. As pessoas tidas como sonhadoras e pertencentes a parentelas menores tendem a ser estigmatizadas como xamãs, pelo que a atividade do sonhar, como veremos, está vinculada com os poderes xamânicos e a parentela pequena não dispõe dos meios para impor sua visão do tema aos demais (Fausto, 2014, p. 341). Já entre os orientais, as suspeitas de feitiçaria não estão direcionadas às pessoas das parentelas menores, mas sobre os integrantes mais idosos e de prestígio da metade oposta. O sistema das metades como que organiza a circulação das acusações de feitiçaria. O caso de Jarawa e sua solução foram emblemáticos numa situação de crise (Fausto, 2014, p. 342).

Interessante notar que não há casos de assassinatos de pajés acusados de feitiçaria, precisamente porque em ambos os grupos Parakanã as pessoas temem os espíritos duplos (-*pajé*) dos feiticeiros. Temem, sobretudo, que um xamã envie doenças agourentas justo quando a vítima está moribunda e vulnerável às doenças xamânicas, cujas infecções comprometem e põem em risco a lisura do delicado momento de transição para a morte (Fausto, 2014, p. 342). Nesse sentido, as acusações de feitiçaria “funcionam antes como uma dissuasão pelo medo do que como modo de intervenção efetivo na política faccional” (Fausto, 2014, p. 343).

Essa desconfiança se exprimiria na doutrina do *kawahiwa*, pela qual o estigma e o temor atribuídos aos xamãs os desqualificam para o cargo de chefia. Diante desse panorama, Fausto concluiu que não há disjunção entre xamanismo e feitiçaria entre os Parakanã de ambos os grupos (Fausto, 2014, p. 342-343).

Tanto o guerreiro como o xamã são, portanto, figuras temidas dentro da comunidade. Suas atividades predatórias os colocam constantemente em contato com o sangue, vinculando-os aos espíritos e entidades canibais. Desta sua postura compartilhada como figuras temidas, os Parakanã evitam que o chefe do grupo seja deliberadamente um guerreiro matador ou feiticeiro, conquanto se espera que o chefe seja um pouco de ambos, guerreiro e pajé (Fausto, 2014, p. 343). É preciso admitir que, como não há disjunção entre xamanismo e feitiçaria, tampouco há disjunção entre o xamanismo e a guerra. Mais precisamente, para os

Parakanã, o que corresponderia ao âmbito de uma “supernatureza”, no dizer de Fausto, “foi ceifado, de tal modo que o ritual xamânico é imediatamente um ritual guerreiro, assim como o espírito familiar é um inimigo” (Fausto, 2014, p. 444).

Vemos, mais uma vez, que as figuras do *diplomata* e do *soldado* aronianos não se aplicam aqui, isso porque não basta dizer que os xamãs são espécies de diplomatas no mundo dos espíritos; a diplomacia da qual se trata aqui é a diplomacia para a guerra, feita para viabilizar, material e espiritualmente, a guerra contra os inimigos. Afinal, nesse contexto tupi-guarani dos Parakanã que abordamos, a “guerra e o xamanismo são parte da mesma operação, dominada, porém, pelo primeiro termo: essa é uma sociedade que, a rigor, não tem xamãs, só guerreiros. Ou em que todos são xamãs, por serem guerreiros” (Fausto, 2014, p. 444; Sztutman, 2012, p. 439). Portanto, elaborados e adequados ao ponto de vista do Estado por encarnarem, personificarem e representarem a sua *unidade política* quando no exercício de suas funções, paz e guerra, o diplomata e o soldado tornam-se figuras obtusas no contexto dos *xamãs* e dos *guerreiros*, ou dos *profetas* e dos *principais*. Conforme nos esclarece Viveiro de Castro, dentre diversas sociedades amazônicas os xamãs:

desempenham o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes. Nesse sentido, a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função de guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o primeiro opera na zona interespecífica, o segundo na zona inter-humana ou intersocietária. Essas zonas se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação de adjacência horizontal ou de englobamento global (Castro, 2015, p. 171).

Vemos assim que indelévels personagens cosmopolíticas ameríndias, guerreiros e xamãs são irredutíveis a meros simulacros primitivos, ou tipos-ideais ociosos, equivalentes aos *diplomatas* e aos *soldados* – estes representantes das *unidades* (Aron, 2002, p. 51-53), uma dupla categoria redutora que pudesse ser aplicada a um Índio genérico e descontextualizado. Em suma, as diplomacias política e espiritual que tratamos aqui, a dos Parakanãs, *são executadas para viabilizar e travar as guerras, a condição sine qua non para ser diplomata ou xamã é a de ser guerreiro* (Sztutman, 2012, p. 271).

As principais atividades xamânicas e guerreiras envolvem operações com sangue, gorduras-mágicas e sonhos que são propulsados por vinganças e ódios mobilizados. Os Parakanã, como outros povos tupi-guarani, conhecem e praticam vinganças. Mesmo quando não contam com mecanismos ideológicos ou sociopolíticos para a contenção de *blood feuds* ou vendetas, há, contudo, a possibilidade para as ações e decisões individuais sanarem uma crise de potencial violento. Por exemplo, no caso dos filhos de Jarawa, que por iniciativa

própria resolveram não intensificar a querela e as acusações de feitiçaria pela morte do pai. Mas não é por esse caso exclusivo que se poderia alegar que, dos casos tupi-guarani citados até aqui, os Parakanã são os que apresentam o menor rendimento motivacional da guerra atribuída à vingança.

Carlos Fausto examinou o emprego do termo vingança no contexto Parakanã e percebeu que o vocábulo não é confirmado por seus agentes como a motivação direta da guerra. O antropólogo reconhece que, entre os Parakanã, a vingança aparenta ter menos força do que ela se manifesta entre os Tupinambá, os Guayaki-Aché e os Yanomami (Fausto, 2014, p. 271). Vejamos, pois, o que ocorre com a vingança e a guerra, no caso dos Parakanã, em análise neste tópico.

Para que ocorra a guerra é necessário mover as vontades, motivar os agentes, já que não há um centro decisório que emita ordens aos demais mobilizando-os para a guerra. Como isso é feito? É feito pela mesma maneira como ocorrem as conversas na *tekatawa*, porém as falas duras e de rancores compartilhadas são endereçadas aos desafetos e aos inimigos. Um evento ou presságio pode rememorar desejos de vingança arrefecidos e que, dependendo das circunstâncias, podem se associar ao ódio e à raiva que somente matando o inimigo ou alguém se conterà a cólera para não magoar nenhum parente.

O termo nativo registrado por Fausto para vingança aparece geralmente como o verbo *wepy* (pagar)<sup>49</sup>. O etnógrafo alega não poder traduzi-lo com certeza, mas seus informantes conotam ao termo o significado de “pagamento”. Se for para o caso de pagar um “morto”, os ocidentais empregam ainda *-ajongepyng*, e os orientais *-ajomepyng*. Em todos os casos, a vingança denotaria um pagamento ou oferta de uma contrapartida. Nessa linha, as mortes seriam o pagamento para a morte anterior. O pagamento não pode ser confundido com o “trocar” (*-ponekwan*), esta última é uma permuta aplicada, por exemplo, à troca de flechas entre inimigos ou de espingardas por espingardas, ou de mulheres se dois maridos intercambiam as suas esposas mutuamente (Fausto, 2014, p. 271). Nisto, a vingança enquanto pagar (*-wepy*) é diferente do (*trocar*), pois *-wepy* significa a ocorrência de dois atos sucessivos que, encadeados, são equivalentes. Fausto esclareceu que essa equivalência não é de conotação objetiva, mas subjetiva: “o que tem igual valor é a intencionalidade das ações, e não os objetos ou serviços permutados, embora seja preciso que haja suporte objetivo para que as ações tenham intensões equivalentes” (Fausto, 2014, p. 272).

---

<sup>49</sup> Este verbo *wepy* tem a mesma origem etimológica do *jepy* dos Guayaki-Aché analisados por Pierre Clastres. No dicionário de tupi antigo, de Eduardo Navarro, encontram-se as remissões ao verbete *ieepyk* e outros correlatos. No glossário em anexo nesta tese reproduzimos estes verbetes para vingança oferecidos por Navarro.



O interessante é que o *-wepy* no caso dos Parakanã almiscara uma paixão poderosíssima que é a *mirahya* – a raiva, a cólera. A raiva – *mirahya* – é a genuína chave para a compreensão da etnopsicologia dos Parakanã, pois são muito cautelosos quanto a esse sentimento. Como dissemos, na vida comunitária e entre os homens deve haver frugalidade e camaradagem, um indivíduo não tenta emitir ordens aos demais ou falar “duro”, tampouco ameaça aos colegas ou lhes direciona irritação, raiva ou cólera. A percepção geral da comunidade é a de que um homem acometido de raiva ou encolerizado (*-pirahy*) implica que “potencialmente [...] agressão letal pode seguir-se” (Fausto, 2014, p. 272). Para neutralizar possíveis demonstrações de raiva e rancores, sempre que alguém parece enraivecido, os demais tentam descontraír e gerar risos, evitando o silêncio e a maturação do remorso. Porém, em alguns casos não é possível apaziguar os ânimos. As situações de morte de um parente podem reavivar a memória de desafetos e inimigos diuturnos que aumentam a raiva do guerreiro e o seu desejo de vingança ou desejo de matar inimigos. Fausto avaliou que, aqui, a raiva é o motor das ações, porquanto existem casos nos quais pessoas enraivecidas, por não poderem vingar uma morte, optam por “gastar” (*-mongy*) a raiva matando animais, lançando flechas e disparos de armas ao ar, despendem assim a raiva originalmente direcionada ao inimigo e conseguem, por essa via, “sublimar a vingança” (Fausto, 2014, p. 273 e 304).

Em outros casos, a raiva gerada por situações e contradições da vida cotidiana, como os ciúmes conjugais e pequenas arengas, é sublimada da condição de *feuds* e *vendetas* e canalizada para fora do grupo. A raiva do dia a dia e contra os parentes é sublimada, assim, pela guerra ao inimigo. No caso ocidental, com a guerra mais intensa e a ausência de segmentações políticas, Fausto identificou que essa função de canalização da raiva das situações *intragrupo* para as relações *extragrupos* claramente contribuiu para a unidade dispersa do grupo e, ao mesmo tempo, fez parte de sua estratégia: a guerra e a vingança sublimavam as emoções e sentimentos de ódios domésticos; o fruto das batalhas eram mulheres raptadas que diminuíaam a tensão interna do grupo por matrimônios; afirma-se ainda unidade e coesão política grupal por intermédio de rituais guerreiros (Fausto, 2014, p. 273-275).

A partir de tais observações, surge a seguinte questão: como a agressividade pessoal e os sentimentos de um sujeito, que não emite ordens, podem derivar em guerra, como fenômeno social? Nota-se que é necessário ao enfurecido não ofender aos companheiros, antes precisa contagiá-los com o seu ódio e rancores, reavivar neles o desejo de vingança e de morte aos inimigos. É necessária uma fúria coletiva para mover a guerra. Já mencionamos esse aspecto da mobilização para a guerra nesta pesquisa. Eduardo Viveiros de Castro e

Carlos Fausto o chamaram apropriadamente de “efeito epidêmico” das ações sociais nas sociedades sem chefia dominadora. Sem deliberações de carácter formal ou de tomada de decisão, as ações para a guerra se consertam e são costuradas pelos ódios e subjetividades dos rancores exprimidos e compartilhados. As pessoas que melhor convencem e conclamam as demais a segui-las nas guerras são chamadas *moropetenga*, “os batedores de gente”, por serem oradores desinibidos, guerreiros intrépidos, por falarem duro com parentes e inimigos, e por iniciarem as guerras. Do ponto de vista histórico, os grandes Parakanã do passado eram designados de *moropetenga*. Essa designação decorria de prestígio e não de cargo ou função. De certo modo, pode-se inferir que todo matador bem-sucedido é um “batedor de gente” eloquente. Os incitadores de guerra eram também, com justiça, os primeiros a tomar o caminho contra os inimigos, por isso chamados *tenotara*<sup>50</sup> (Fausto, 2014, p. 274-276).

Nomeiam aos guerreiros de *moropiarera*<sup>51</sup>, termo traduzido como matador de gente e no sentido de um predador de humanos. Para o etnógrafo Fausto, o “designio dos guerreiros – matar e se tornar matador – surge a cru, sem emaranhar-se em uma rede de revinditas, sem necessitar ser o ‘pagamento’ pelo assassinio de um parente” (Fausto, 2014, p. 274-276).

Examinando o bando guerreiro formado pelos incitadores de guerra que marcham primeiro, os *moropiarera tenotara*, o tamanho do bando é variável, podendo chegar até quarenta homens armados, inclusive com alguns sendo acompanhados pelas esposas até as proximidades do sítio de ataque; quanto à organização, não se constatam funções diferenciadas entre os guerreiros (Fausto, 2014, p. 285). Fausto esclareceu que não há um chefe de guerra que planeje ou organize as expedições guerreiras (Fausto, 2014, p. 285). Ao contrário, as expedições apresentavam um nível mínimo de articulação coletiva e preparação para um ataque, de modo que “as incursões não requeriam qualquer plano estratégico ou habilidade especial. Exigiam apenas o domínio da arte de rastreamento e ocultamento utilizada na caça” (Fausto, 2014, p. 276). A vanguarda era composta pelos mais experientes e pelos incitadores de guerras, seguidos dos mais jovens. Do que foi apurado por Carlos Fausto

<sup>50</sup> Já comentamos nesta pesquisa o fato de o chefe ser o primeiro a marchar para a guerra, Lévi-Strauss alegou ter recebido a mesma explicação nativa em *Tristes Trópicos*, que a recebida por Montaigne sobre a prerrogativa do chefe indígena.

<sup>51</sup> Fausto traduziu literalmente este termo por: “ex-matador de gente” (moro-, “de gente”, -ropia, “matador”, -rera, contração do agentivo -ara com marcador de tempo passado -kwera). A forma potencial ou future é *moropiaroma*, e a presente ou neutral, *moropiara*. Pode-se empregar outros prefixos – *akwawa-ropiarera* (“ex-matador de inimigos”), *ywywa-ropiaroma* (“future matador de kayapó”) etc. –, mas a designação genérica dos homicidas é *moropiarera*, necessariamente com a marca de tempo passado. Entre os cognatos temos *moropi* há em araweté, *brupiarera* em aché (Viveiros de Castro, 1992a, p. 369), *rupiara* no guarani antigo (Montoya, 1876) e *marupiara* na língua geral amazônica (Stradelli, 1929), todos com o significado de “predador” (Fausto, 2014, p. 304).

sobre a cosmopolítica Parakanã, durante a marcha contra os inimigos surgia a única manifestação de prestígio, dos mais jovens em relação aos guerreiros mais experientes que, nesse momento, eram designados de *moro 'yroa*, “líderes”, afirmando que esses guerreiros mais experientes, que compunham a vanguarda guerreira, seriam *moro 'yaroa oreopé*, “líderes para nós”. Os parakanãs ocidentais desconheciam essa designação de prestígio mesmo durante a guerra (Fausto, 2014, p. 277).

Há, contudo, uma espécie de distinção de prestígio guerreiro. Conforme mencionamos antes, os ocidentais atribuíam o *status* de matador para mais de uma pessoa que flechasse a mesma vítima, mesmo depois de desfalecida. Acontece que existem fórmulas fatais para produzir a morte do inimigo, que são mais e, outras menos, perfeitas ou ideais. As diferentes formas de matar não chegam a se constituir numa “hierarquia das formas sacrificiais” de matar os inimigos, mas os Parakanã consideram como menos prestigioso o flechar um inimigo morto, desmaiado ou inerte. O melhor é saraivar o inimigo ainda vivo e de preferência em movimento (*tekowé*). Fausto esclarece que a distinção se dá entre o “ato de flechar um cadáver ou inimigo inerte (*teewera- 'ywonawa*) e o de atingir um inimigo que corre ou em movimento (*iataho wa'é*). Só os *moropetenga*, que compõem a vanguarda da expedição de guerra, que são *tenotara*, é que têm a oportunidade de matar um *iataho wa'é*, um inimigo em movimento (Fausto, 2014, p. 306). Os timoratos ficam na retaguarda e só flecham os cadáveres.

Fausto identificou, inclusive, diálogos e canções de guerra nas quais os guerreiros disputam a vanguarda pela glória de matar os inimigos em movimento ou em fuga. Somente os matadores de inimigos vivos poderiam se vangloriar dos inimigos mortos, tal exaltação dos ideais guerreiros cumpriam também uma função aglutinadora pela qual os bandos guerreiros se reuniam para contar suas proezas aos demais, gerando um espaço para a socialidade e galvanização das lealdades (Fausto, 2014, p. 306-307).

Em paralelo aos ódios que mobilizam os desejos de vinganças e as guerras, há o xamanismo de guerra. Uma das necessidades mais importantes dos guerreiros é poder contar com os meios sobrenaturais de localizar os inimigos na selva. É mister poder perscrutá-los por meios xamânicos pelos caminhos por onde perambulam, armando *tokajas*, “tocaías”, contra os incautos. Esse método é a *telescopia xamânica*, espécie de sonho público ritualizado que permite localizar os inimigos na selva, é chamado de *wari'imongeata* pelos Parakanãs (Fausto, 2014, p. 271; Sztutman, 2012, p. 440).

O sonho público é produzido a partir de intoxicação por fumaça de tabaco e tem dois momentos principais: no primeiro, por intermédio de uma ave onírica o sonhador perscruta o

território inimigo; depois, arma uma *tokaja* fora da aldeia ou acampamento contra os espíritos-*duplos* dos inimigos. A temporalidade desse sonho xamânico não tem referência ao passado, ocorre num tempo presente, e a única menção feita ao futuro é o momento no qual o sonhador encontra os inimigos e exclama que eles estão prestes a dançar para o *ritual opytemo*. Esse momento encerra o sonho ritual, o sonhador acorda e deixa a *tokaja* indicando ao seu grupo a direção na qual devem seguir na selva para encontrar os inimigos. Os “informantes” de Fausto alegam que tal prática xamânica é eficaz contra os inimigos, do contrário, os seus inimigos que também a praticam não poderiam, certa vez, tê-los atacado de surpresa tapeando tantos guerreiros experientes (Fausto, 2014, p. 285).

A partir desses elementos, podemos regressar a um comentário que fizemos no início da nossa pesquisa, quando indagávamos, junto com Florestan Fernandes, sobre a pertinência da aplicação do conceito de guerra aos Tupinambá. Na ocasião, invocamos Carlos Fausto para esclarecer que talvez não haja um termo tupi para traduzir o conceito de guerra tal qual concebido na tradição europeia, mas apenas designações nativas para a ação de busca e captura aos inimigos. Essas buscas ocorrem no plano físico e no onírico-espiritual, ambos repletos de inimigos.

Revisitando a citação de Fausto feita anteriormente, desvenda-se, agora, o significado pleno das sentenças finais da passagem citada e extensão da atividade guerreira ao plano do xamanismo: a telescopia xamânica parakanã, ou *wari'imongetawa*, que recém-comentamos também é busca aos inimigos como a guerra:

[...] não possuem uma categoria geral para guerra. A ausência de termo genérico para denotar o conjunto de práticas associadas a certa atividade não é, porém, exclusiva desse campo [...] O termo mais específico associado à atividade bélica é *warinio* ou *warinia*, cognato provável de *guarini*, do guarani antigo, que Montoya traduz por “guerra” (1876). Em parakanã, ele designa a busca de inimigos, o movimento ativo de procura de contrários. Meus informantes glosaram-no como *akwawa-momyro-tawa* (inimigo-procurar-nom) [...] ela corresponde ao plano físico, e a outra é atividade de localização de inimigos que se inscreve no campo do xamanismo – *wari'imongetawa* ou *wari'ia*. O combate armado não é designado por um termo próprio [...] (Fausto, 2014, p. 267-268).

Vemos por esta passagem retomada que a guerra e o xamanismo se interligam indelevelmente. Essa interligação ocorre, sobretudo, pelo mundo dos sonhos, é dele que são retirados os cantos e nomes dos inimigos, assim como é por ele que se encontram e familiarizam os inimigos. A capacidade de sonhar está relacionada com o acúmulo que os guerreiros e xamãs fazem de uma espécie de *gordura-mágica* que os habilita para o sonhar. A *gordura-mágica* é obtida por intermédio de homicídios e feitiços que estão relacionados

visceralmente ao sangue e aos agentes patogênicos. O problema é que o acúmulo da gordura-mágica tem como efeito colateral zangar e enraivecer aos homens. Portanto, eles precisam matar inimigos para gastar a raiva e assim “queimar” a gordura-mágica, recebendo, concomitantemente, mais sangue e mais gordura-mágica pelo ato homicida.

kawahiwa, a *gordura-mágica*, não é um constituinte da pessoa – uma imagem vital, alma ou algo do gênero – que passaria do morto ao matador. Ela é uma propriedade imaterial e impessoal que provém da vítima, mas não tem identidade ou intencionalidade. É sugestivo que seja um outro-imaterial da parte mais apreciada da carne, a gordura. De certo modo, é como o cheiro de sangue que contamina o homicida mas, em vez de oferecer perigo por seu caráter transmissível, o faz por alterar a psique do matador, tornando um ser instável, inclinado à violência (Fausto, 2014, p. 317).

Em suma, a atividade onírica é o meio pelo qual xamãs e guerreiros, ou melhor, os xamãs-guerreiros, sonham com os seus inimigos, encontram sua localização, depois os matam e se contaminam com o sangue. O sangue é para os Parakanã o elemento que simboliza o canibalismo, que transmite os agentes patogênicos, traz a gordura-mágica que deixa os homens agressivos e por isso é perigosíssimo. Seu odor impregna e conspurca. As mulheres na menarca e durante a menstruação também estão infestadas de sangue e do seu odor, por isso precisam observar certos resguardos. A hematofagia – simbólica – é a modalidade de canibalismo praticada aqui e é a condição para a atividade onírica. O sonhar é chamado - *poahim* e o sonho -*poahiwa* (Fausto, 2014, p. 343).

Os guerreiros entram em contato com o sangue pelo homicídio e por acumular a gordura-mágica de suas vítimas; os xamãs, por extraírem os *karowara* – doenças causadas por agentes patogênicos enviados por feiticeiros. Para remover os feitiços o xamã “suga” mecanicamente os objetos e agentes patogênicos introjetados no doente e os vomita, em sangue, com os agentes contaminadores. Depois, pede à irmã para que lhe traga água para remover de si o *pitiú* de sangue (Fausto, 2014, p. 361-362).

Os que entram em “hiperconjunção” com o sangue exterior ao grupo afastam-se do convívio social e vão se transformando num “comedor de cru”, um canibal, um *jaguar* acometido pela compulsão canibal. A contradição é que sem a predação e o sangue não haveria fecundidade de “sonhos, curas, nomes, cantos e rituais” (Fausto, 2014, p. 343). O guerreiro se transforma em *jaguar* por beber sangue homicida, o xamã por curar e enviar doenças se contamina de sangue e se transforma em jaguar para viajar no mundo onírico. O sonhar é importantíssimo, pois transforma a predação em familiarização com o inimigo (Fausto, 2014, p. 363 e 374-379).

Do ponto de vista da sociedade, especialmente oriental, o matador não é o ideal de personalidade cultivado, a belicosidade não parece ser incentivada. Principalmente nas relações internas, espera-se que as pessoas sejam bem animadas e gentis umas com as outras, jamais emitem ordens ou falam em tom imperativo; levantam a voz somente para piadas e comentários jocosos (Fausto, 2014, p. 318-319). Portanto, é uma postura ambivalente de se reger pela convivialidade nas relações domésticas e de hostilidade no mundo dos inimigos. É necessário encontrar o tênue equilíbrio entre domesticar e canalizar o “*homo bellicus* sem neutralizá-lo” (Fausto, 2014, p. 256). Isto significa que a sociedade sabe da natureza agourenta do sangue e da gordura-mágica, estas substâncias influenciam os contaminados a extrapolar sua violência mesmo contra seus parentes e companheiros. Por esse motivo afastam, sempre que possível, do cargo de chefia as figuras vocacionadas para a guerra e para o xamanismo; por se envolverem com atividades abundantes em sangue, são canibais bebedores de sangue indesejáveis como chefes (Fausto, 2014, p. 311). Ademais, a gordura-mágica acumulada nesses canibais hematófilos os tornam figuras violentas e perigosas (Fausto, 2014, p. 319). Daí a importância dupla do tabaco, ele promove as atividades oníricas, ao mesmo tempo como substância cheirosa, e serve como um antídoto, um neutralizador, para o cheiro de sangue que infesta matadores e xamãs (Fausto, 2014, p. 445). No conjunto desses ingredientes, Fausto enxergou uma articulação e mistura de “sangue e tabaco, predação e familiarização” (Fausto, 2014, p. 363).

Para repensar a guerra, o xamanismo, a vingança e os ódios, Carlos Fausto concluiu que a compreensão desses fenômenos, para este caso, está além das teorias que remetem à vingança e à guerra à *reciprocidade*. No cerne dessa abordagem está, como vimos, Lévi-Strauss. O distanciamento de Fausto da *reciprocidade* não significa, contudo, que ele tenha adotado todas as críticas que Pierre Clastres direcionou à abordagem de reciprocidade de Lévi-Strauss. Para Fausto, a teoria da reciprocidade conseguiu sim dar uma visão positiva da guerra que não se restringia à mera falência das trocas comerciais, e por isso as críticas de Clastres são desproporcionais. A guerra e a vingança não são apenas falências de trocas comerciais, mas uma das formas de reciprocidade das relações intersocietárias. Elas não são uma simples negação, mas um mecanismo para a reciprocidade prevalecer mesmo na falência do comércio e da “troca”. Mais ainda, guerra e comércio eram “os dois aspectos opostos e indissolúveis de um único e mesmo processo social” (Lévi-Strauss, 1976, p. 338). Nessa linha, Dominique Gallois, ao pesquisar a *Migração, Guerra e Comércio* entre os Waiapi, na Guiana, também dialogou com os estudos de Clastres e de Lévi-Strauss, mas não seguiu tão firmemente as críticas do primeiro ao segundo (Gallois, 1980 p. 149; Sztutman, 2012, p. 250).

Apesar da contribuição das pesquisas sobre *reciprocidade*, para conferir positividade para guerra e a vingança como formas de reciprocidade, visão compartilhada por Lévi-Strauss e Florestan Fernandes, a vingança, para os Parakanã, enquanto *wepy*, movimento pelo qual uma morte deveria pagar outra, segundo Fausto, não explica a guerra. É que o pagamento no caso dos homicídios não quita a dívida anterior, gerando nova dívida, como Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha haviam também percebido, e esse mecanismo por si só não movimentaria a guerra para a frente.

A solução proposta por Carlos Fausto para se compreender a dinâmica da guerra é pensá-la a partir de uma *economia da predação*. Essa economia não distingue a *produção*, do *consumo*; ambos, produção e consumo, são aspectos do mesmo fenômeno. No caso Parakanã, e de outras tribos amazônicas, em alguma medida também dos Yanomami, a produção de novas pessoas só é feita a partir da destruição e consumo de outras. Por esse motivo, é necessário haver inimigos e guerras, sem o consumo de inimigos essa economia não pode produzir novas pessoas. Esse caminho predatório de canibalismo hematófilo cinge sua marca e impõe os alimentos do jaguar aos seus adeptos, o “sangue-cru-podre” está imbricado com o *devoir jaguar* (Fausto, 2014, p. 376-377). Metáfora apropriada, pois como Fausto bem nos lembra, da narrativa de Hans Staden, quando este tenta desestimular o morubixaba Cunhambebe de devorar nacos de carne dos inimigos e o guerreiro lhe responde: – “sou um jaguar, é gostoso”, e devorou a carne (Staden, 2011, loc 1381-2310).

De acordo com Viveiros de Castro, os estudos desses fenômenos predatórios se iniciaram sob o tema “da existência de uma filosofia política indígena no canibalismo, que era ao mesmo tempo uma filosofia canibal do político, e havia sido esboçado em seus grandes traços na teoria clastreana da guerra” (Castro, 2015, p. 161). As pesquisas clastreanas indicaram para Carlos Fausto, Bruce Albert e Viveiros de Castro uma *economia da alteridade predatória* como “constituindo o regime basal da socialidade amazônica: a ideia de que a ‘interioridade’ – do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias - do exterior” (Castro, 2015, p. 161). Nessa esteira, enfatiza-se que os inimigos são necessários não apenas para que o grupo exista, mas também para se produzir novas pessoas dentro do grupo.

Fausto seguiu a trilha apontada por Viveiros de Castro, mas ponderou que se é possível falar de uma economia simbólica da predação, é necessário desenvolver o seu complemento e entender que a predação é um processo de produção de pessoas, e a familiarização é outro processo diferente do primeiro (Fausto, 2014, p. 418). Em suma, o sistema predatório se caracteriza por produzir algo a partir de um consumo, de uma

destruição. Fausto alertou que a predação familiarizante se distingue porque não é uma destruição qualquer do inimigo que se realizava para gerar uma nova pessoa. A destruição é qualitativa e visa se apropriar, via inimigo, de uma subjetividade-outra, que deve ser familiarizada, quer dizer, essa subjetividade-outra precisa ser “incorporada, fusionada à do matador” (Fausto, 2014, p. 417-418).

É por essa via que a relação predatória com o exterior mostra a sua face produtiva na guerra ameríndia. Isso nos coloca novamente a questão da relação entre o matador e a vítima, átomo da vingança, e cuja relação prévia à execução era pautada pela relação entre senhor (*morubixaba*) e escravo “animal de estimação” (*xerimbabo*).

Após haver reexaminado essa questão célebre e controversa entre os tupinólogos, Fausto interpretou a relação entre senhor e escravo como um movimento importante da familiarização do inimigo ao grupo e, principalmente, ao matador para a predação ser produtiva. Esse processo, na experiência dos Tupinambá, era feito pela incorporação do cativo ao grupo, cedendo-lhe esposa temporária, permitindo em algumas ocasiões, ao grupo e ao matador, atestar que a vítima era alguém notório e digno de ser rememorado. Nesse aspecto, a vítima preferencial deveria ser um tupi-guarani que compartilhasse do mesmo *ethos* e aceitasse o seu destino pelo massacre. Caso a vítima não fosse tupi, os ritos de familiarização assumiriam uma segunda função, igualmente importante: a possibilidade de “tupinizar” a vítima de modo que ela estivesse consciente e aceitasse o seu destino. Entre as alternativas para fornecer vítimas, o “inimigo preferencial parece ser aquele que exige menor trabalho de socialização e de quem se obtém a maior produtividade sociocosmológica” com a sua morte (Fausto, 2014, p. 329). Essa postura de “inimigo preferencial tupi” não obsta que, no caso tupinambá, por exemplo, outros estrangeiros como os europeus, fossem enredados nas vinganças e guerras do sistema social nativo, de sorte que matar *peró* (portugueses) também conferia renome ao guerreiro, conforme observou Staden.

Sobre a destruição dos inimigos, Carlos Fausto, com maestria, discerniu que se na guerra moderna e estatal os inimigos parecem sofrer um processo de “coisificação ou animalização” que os destitui de sua humanidade, reduzindo os impactos psicológicos da banalização dos massacres; ocorre aqui algo em sentido ortogonal. A predação familiarizante tem por meta consumir as subjetividades dos inimigos. Para Viveiros de Castro e Carlos Fausto, a predação é uma relação social que se estabelece entre sujeitos pela qual se opera a subjetivação do inimigo, porém mais que “simples reconhecimento da subjetividade do inimigo as operações guerreiras visam qualificá-la, resgatá-la da indiferença para que se possa



consumir sua diferença” (Fausto, 2014, p. 329)<sup>52</sup>.

A ênfase da predação é por destruições qualitativas de inimigos, cuja fecundidade de suas subjetividades, a serem capturadas, se mesclam e fusionam às personalidades dos matadores. A destruição qualitativa da predação visa extrair a *mais-valia* de uma só morte, não há necessidade de *hecatombes*, de modo que a guerra Parakanã tendeu menos para a “multiplicação das vítimas do que para a multiplicação dos seus efeitos simbólicos” (Fausto, 2014, p. 331-332). Ademais, assim como no caso dos animais jaguares, que são mortos e cujas almas se convertem em espíritos-duplos “amigos” dos seus caçadores, os inimigos se tornam os “amigos” dos seus matadores quando morrem. Porém, esse consumo de relações é perigoso, não apenas por envolver o sangue, mas porque o xamã e o guerreiro tentam domesticar espíritos não controláveis plenamente. Por isso, são personagens que, embora necessários, colocam em risco a segurança do grupo caso percam o controle e distribuam ódio e violência aos parentes (Fausto, 2014, p. 416-417; Sztutman, 2012, p. 440).

Os Parakanãs, diferentemente dos Arawetés estudados por Viveiros de Castro, não veem na vingança ou no canibalismo uma maneira de alcançar a promessa de imortalidade “da alma” e de se converter em deus canibal. O objetivo desse canibalismo é promover o presente, a temporalidade não é para um futuro e para além da morte, mas a existência do agora e a possibilidade de se driblar as doenças, violências e mazelas que possam abreviar a vida. Não há a busca pela imortalidade em si, mas uma protelação do momento da morte até quando for possível, mesmo sabendo de antemão que ninguém escapa da morte e da podridão (Fausto, 2014, p. 308). Nisto, os Parakanã representariam um “caso extremo” dentre as cosmologias tupi-guarani, por não apontarem para qualquer possibilidade de superação da condição humana e por focar um tempo presente (Fausto, 2014, p. 409).

De acordo com Fausto, três rituais parakanãs lhe ofereceram as chaves para a compreensão da predação familiarizante e da guerra nessa cosmologia: a festa do cigarro (*opetymo*); a festa das tabocas (*takwara-rero'awa*); e a bebida fermentada (*inta'ywawa*) (Fausto 2014, p. 443; Sztutman, 2012, p. 439). A concatenação e teor desses rituais denotam um movimento de “consumo de pessoas para a produção de pessoas (em termos de existências e capacidades)” (Fausto 2014, p. 443). Analisando de forma comparativa, identificou notável semelhança entre a estrutura e as etapas dos ritos parakanãs com aqueles praticados nas guerras dos Tupinambá históricos. Com apenas poucos ajustes entre ambos os casos, a equivalência das etapas é cabal. Vejamos os modelos propostos pelo etnógrafo:

---

<sup>52</sup> Veremos ainda como este aspecto da predação é importantíssimo para a guerra de vingança e tem impactos para a relação amigo e inimigo, principalmente pela abordagem dada por Carl Schmitt.

A – Modelo desdobrado da predação familiarizante entre os Parakanã

Predação guerreira → familiarização onírica → ceva → reinimização → captura → predação ritual

B – Modelo da predação familiarizante entre os Tupinambá

Predação guerreira → familiarização real → ceva → reinimização → captura → predação ritual

Fonte: Fausto, 2014, p. 457-458.

Note-se que ambos os modelos visam a ilustrar o movimento predação-familiarização-predação que seriam os correspondentes ao processo de socialização do inimigo e da multiplicação dos atos homicidas, ambos culminando em novas vítimas e novos nomes para os guerreiros. A diferença central entre os modelos é a de que no caso Tupinambá, a familiarização do cativo era real, pois ele era realmente capturado e levado para o grupo. No caso Parakanã, ocorre que o mundo de busca dos nomes e cantos dos inimigos é o onírico, por isso, a maior parte das operações de buscas são feitas também espiritualmente e com o auxílio da fumaça de tabaco dos cigarros. A predação dos inimigos também é onírica, pelo que o canibalismo e a hematofagia material não são práticas observadas. De resto, as etapas do modelo parakanã são correspondentes às tupinambá, sendo que os últimos praticavam a familiarização dos cativos de guerra e a predação canibal no plano material, e os Parakanã, no plano onírico (Fausto 2014, p. 458).

A captura das subjetividades e alteridades perigosas por parte dos guerreiros com os humanos, e dos xamãs com os não humanos, é o movimento para a produção de pessoas e de coletivos. No caso das pessoas, permite a criação e novas existências que ao predarem os inimigos reais e oníricos serão aceitas nos ritos de passagem para a vida adulta. Para quem já existe, a predação pela guerra e o xamanismo oferecem a oportunidade para se *singularizar*, tornar-se único pelos nomes, cantos, danças, tatuagens e escarificações que recebeu, tornando-se diferente, único e singular dentre todos (Sztutman, 2012, p. 251). Como os processos predatórios não são estáticos, eles se acumulam, mas também precisam ser renovados. Essa renovação da predação e o constante consumo de subjetividades-outras permitem *magnificar* as pessoas. *Magnificá-las* pelo seu prestígio, que acumularam nessas *relações* com alteridades perigosas de um Fora (plano exterior), alteridades pensadas “muitas vezes sob o signo da inimizade e da não humanidade e, por extensão, como fonte de uma espécie de agência potência ou poder cósmico [...]” (Sztutman, 2012, p. 76).

A experiência Parakanã e a abordagem de Carlos Fausto nos fornecem alguns insumos importantes para a nossa pesquisa sobre a guerra de vingança. Em primeiro lugar, destaca-se

que das experiências Tupi-Guarani abordadas, os Parakanã são os que apresentam menor rendimento motivacional vingativo para a guerra. Os sentimentos principais são o ódio e a raiva e não são coextensivos ao desejo de vingança, embora se inter-relacionem: a memória de uma vingança pode suscitar um ódio ou raiva que precisam ser dispendidos ou sublimados e, igualmente, uma situação de ódio ou raiva pode disparar a lembrança de uma vingança passada, cuja concretização agora se torna oportuna para gastar o ódio. É necessário frisar, uma vez mais, que a belicosidade não é personalidade ideal cultivada pelos sistemas pedagógicos e na *tekatawa*, mas também não esperam que um sujeito seja timorato perante os inimigos.

O segundo aspecto importante é o “caráter epidêmico” das ações sociais e coletivas, particularmente para o caso da guerra. Para iniciar as guerras, os guerreiros precisam insuflar os companheiros em seus ódios e raivas, fazê-los ter vontade de gastar essa raiva pela violência ao inimigo. Não há um polo decisor de ir à guerra, mas uma comoção e desejo ardente de movê-la que contagia em intensidades diferentes os integrantes do grupo.

Terceiro, a predação familiarizante explica a fecundidade da guerra e do canibalismo, do ponto de vista intrassocietário e intersocietário entre os Parakanã. faz isso sem recorrer a limitadas fórmulas para a explicação do fenômeno por imputação do rótulo de “guerras ritualizadas ou formas rituais de violência que não são guerra”. A destruição qualitativa de vítimas, cujas subjetividades-outras são incorporadas e familiarizadas ao guerreiro, para se *singularizar* e *magnificar*, deixa claro que os ritos são empregados para promover os ajustamentos e as “etapas” das atividades predatórias e familiarizantes da guerra, que a tornam produtiva. Daí o caráter ritual dessas guerras, que não pode ser considerado como controle do armamento empregado e da escala das atrocidades cometidas pelos selvagens na “guerra primitiva”, como as pesquisas de Keegan e van Creveld sugerem. O *dever jaguar* dos inimigos fiéis encerra nosso percurso pela vingança na cosmopolítica Tupi-Guarani. Veremos agora os comentários de David Kopenawa e Bruce Albert, sobre a vingança e a predação no contexto Yanomami.

## 7.5 Os Yanomami e a Queda do Céu

Nos capítulos anteriores exploramos algumas explicações para a guerra Yanomami, duas delas foram descartadas, a saber: a sociobiologia de Chagnon e o materialismo cultural de Marvin Harris. Para Chagnon, as guerras de vingança Yanomami eram movidas pela disputa por mulheres para sucesso reprodutivo dos guerreiros poligênicos, enquanto, para

Marvin Harris, as guerras de vingança eram causadas pelas disputas por zonas de caça e fontes proteicas. Com o auxílio de Alcida Rita Ramos, mapeamos explicações alternativas para a guerra yanomami, presentes também nas pesquisas de Lizot, Clastres e Bruce Albert. Dentre esses pesquisadores, no entanto, Alcida Rita Ramos e Bruce Albert são os que fornecem informações e análises mais centradas na cosmopolítica desses povos. Para nossa pesquisa sobre a vingança os estudos realizados por Albert se revelaram particularmente importantes, porque gradativamente integraram a participação do xamã e líder yanomami, Davi Kopenawa. Um dos maiores momentos dessa parceria entre ambos foi a publicação, em francês, do livro *A Queda do Céu*, em 2010, traduzido para o português em 2015.

*A Queda do Céu* é uma obra densa e extensa, a qual contém as visões de mundo e os depoimentos de Kopenawa a respeito da vida e mitos yanomami, bem como os temores do seu povo sobre as escatologias que assolam o mundo amazônico e a humanidade em geral. O estilo da escrita não é o mesmo das outras etnografias, pois Albert manteve o máximo da cadência e estilo xamanístico de Kopenawa ao compartilhar suas palavras e histórias. A quantidade e profundidade das informações disponibilizadas sobre a vingança, no tomo elaborado por Albert e Kopenawa, merecem estudos exclusivos. Seria impossível mostrar a complexidade do tema no reduzido espaço que dispomos. Entretanto, gostaríamos de destacar alguns testemunhos de Kopenawa sobre a guerra de vingança yanomami, que auxiliam a elucidar o tema em função dos aspectos centrais discutidos nesta tese.

O primeiro ponto é que para os Yanomami a noção de vingança significa uma espécie de “pagamento” ou “contrapartida” em sua cosmologia, mas que se manifesta de maneira diferente daquela dos Tupi-Guarani. Os Yanomami também mencionam as trocas de estações relacionadas aos seres sobrenaturais, seres cujas dinâmicas de vingança entre si alteram as condições climáticas em determinadas épocas. A relação da vingança com a passagem das estações parece estar acompanhada de um simbolismo sobre a vida e a morte que as estações do ano ilustram ou expressam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 476-477 e 632).

No contexto maior de sua cosmovisão, os Yanomami compartilham com outras sociedades amazônicas do que alguns antropólogos chamam de “economia da predação simbólica”. Nessa linha, o mundo dos homens é integrado ao dos espíritos; ambos os mundos são habitados por inimigos que atacam os Yanomami pela guerra e pelas feitiçarias. As pessoas e os coletivos se desenvolvem predando e capturando as subjetividades desses inimigos, humanos e não humanos.

Pelo viés do xamanismo yanomami, por exemplo, o fato de uma pessoa ser acometida por uma doença ou mal-estar só se explica pelo envio de agentes patogênicos por alguém. Há

doenças epidêmicas oriundas do contato com os brancos e causadas pelos espíritos canibais que os acompanham. Essas doenças são chamadas de *xawara* e são causadas por espíritos canibais *xawarari*. Para curar essas doenças é necessário que o doente se submeta às sessões xamânicas para que os *xapiri*, ou espíritos-duplos do paciente e do xamã, os protejam imediatamente dos espíritos agressivos e canibais. É por auxílio dos *xapiri* que um xamã *vinga* uma doença, quer dizer, que o xamã *cura* uma doença destruindo ou reenviando os agentes patogênicos a quem os enviou. Portanto, a cura xamânica yanomami se viabiliza por uma operação de vingança no mundo espiritual (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366-367 e 496).

Sobre a política yanomami, assim como em outras sociedades indígenas amazônicas, os mais respeitados são os mais velhos. Chamados de *pata thë pë*, os anciãos são considerados mais do que chefes, mas a sua influência e autoridade são restritas ao círculo dos seus genros e da sua parentela (Kopenawa; Albert, 2015, p. 376-377). O respeito aos sogros é sempre importante nas aldeias yanomami, assim como o tabu de o genro não falar diretamente com a sogra (Kopenawa; Albert, 2015, p. 619). São os *pata thë pë* os responsáveis por proclamar os discursos nas aldeias na alvorada ou ao anoitecer; invocam os tempos ancestrais e conclamam a todos para as tarefas coletivas. Esses dons oratórios também são valorizados nos chefes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 377).

Outro aspecto importante e destacado de maneira heterogênea nas etnografias sobre os Yanomami é o princípio da generosidade. Na maior parte das vezes a generosidade yanomami é vista por forasteiros pelo seu inverso: uma avidez consumista impressionante, pois pedem diversos bens e itens aos seus visitantes. Acontece que os Yanomami esperam das visitas, pelos seus costumes de hospitalidade e reciprocidade, que sejam generosas e presenteiem com aquilo que tem consigo, em sinal de desapego e camaradagem. Pessoas avarentas são malvistas e motivam os demais a lançarem feitiços contra elas por vinganças aos tacanhos e avaros. Esse costume de generosidade se verifica claramente nas grandes festividades fúnebres, o *reahu*, nas quais se esperam que os parentes e aliados troquem efusiva e gentilmente tudo que tenham de modo a celebrar as amizades (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410-415). Os caminhos que levam à casa de um tacanho ou avaro são chamados de “caminhos de inimizade”, de fato, se faz guerra contra os avarentos, enquanto os caminhos que levam à casa dos generosos são chamados de “caminhos de mercadorias”. De outra parte, apenas as pessoas generosas são amadas e merecem ser vingadas quando mortas por causas violentas ou por feitiçaria (Kopenawa; Albert, 2015, p. 417).

Sobre a noção de inimigo, o termo nativo para tal designação é *napë*. Originalmente, o termo era empregado para designar aos estrangeiros e aos inimigos; atualmente, *napëpë* é o

termo empregado para designar aos brancos e aos inimigos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 329 e 610). Quando um inimigo (*napë*) assassina alguém, o matador entra em estado de homicida no qual deve observar os tabus de resguardo. O estado de homicida é chamado de *õnokaemuu*<sup>53</sup>, e é importante para o funcionamento dos mecanismos de vingança yanomami.

Quando um homem é assassinado seus parentes lamentam a sua morte, queimam as suas pontas de flechas, seus ossos e suas cinzas são guardadas em uma cabaça chamada *pora axi*. Parte dessas cinzas são usadas pelos demais guerreiros que desejam vingar o morto. Nesse caso, o termo para vingar um morto é equivalente a “devorar/matar um inimigo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 636). É durante a cremação dos ossos do falecido que seus parentes tentarão fazer a primeira *raid* de vingança pela morte. Caso falhem em matar um inimigo, preferencialmente o próprio responsável pelo homicídio, homens de outras aldeias serão convidados a celebrar os *reahu* com a família do morto. Durante essas celebrações, os hospedeiros, por intermédio de um diálogo de convite, chamado *hiimuu*, convidam os hóspedes a se juntarem a eles em expedições de vingança de sangue. Essas expedições e os *reahu* tendem a durar até que um inimigo seja morto ou que se esgotem as cinzas do morto, ocasião pela qual os rancores, as raivas e os desejos de vingança pela morte arrefecem e a vingança acaba sendo abandonada (Kopenawa; Albert, 2015, p. 443-447).

Quando indagado sobre as motivações das vinganças yanomami, se estas seriam causadas por mulheres, como sugeria Chagnon, Davi Kopenawa resolutamente respondeu:

Não era de modo algum por causa das mulheres que nossos antigos guerreavam, como os brancos às vezes dizem! *Eles só partiam para atacar, como contei, quando todos estavam tomados pela raiva do luto e queria flechar os que tinham matado o parente que choravam.* Às vezes chamavam guerreiros de casas vizinhas para acompanhá-los em suas incursões. *Então matavam alguns inimigos, e seus parentes, enlutados por sua vez, também procuravam se vingar.* De modo que que esses ataques mútuos duravam um certo tempo, até que, de ambos os lados, as cinzas dos ossos dos defuntos tivessem todas sido postas em esquecimento. Era o que acontecia. *Tratava-se de vingar os mortos, mas não de brigar por mulheres.*

[...] Os guerreiros valentes são incitados à vingança pelas lágrimas dos órfãos, pelos lamentos das mulheres, pelo sofrimento de todos os parentes dos falecidos. A dor e o choro do luto duram várias luas, enquanto as cinzas funerárias não forem postas em esquecimento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 445 e 448-449).

Essa passagem é emblemática e interliga a vingança, o estado homicida e os ritos fúnebres com a duração e intensidade da vingança yanomami. Ainda, destaca que o rancor e ódio promovidos pelo luto fomentam a necessidade de vingar o morto. O mais importante,

<sup>53</sup> É importante contrastar o *õnokae* e o *waithiri* na acepção de Davi Kopenawa em oposição aos significados que Chagnon empregou para *unokai* e *waiteri*, respectivamente. Já fizemos a crítica ao emprego desses conceitos por Chagnon no Capítulo 4.

porém, é a declaração de que a motivação nativa para vingança e para a guerra são a raiva e o rancor em lamento pelos mortos. As mulheres, capturadas em *raids* de vingança, constituíam um “butim aleatório” porque não eram a causa ou consequência esperada da expedição guerreira (Kopenawa; Albert, 2015, p. 637).

Há um aspecto interessante a abordar, apesar de os Yanomami atestarem que suas guerras são por vingança aos mortos, essa vingança, ainda que possa durar bastante tempo, não é eterna. Kopenawa aponta alguns fatores que distendem ou abreviam o estado de vingança entre os inimigos. O primeiro elemento que distende a vingança para um grupo é não conseguir matar um inimigo nas primeiras expedições de vingança. A consequência é a repetição de várias *reahu* até que se matem os inimigos. Caso os inimigos não sejam mortos, quando as cinzas dos mortos se “acabam” e são esquecidas, o desejo de vingança se esvanece. Isto é importante, pois embora a vingança seja praticada para vingar os mortos, não se cristaliza um culto à ancestralidade. Ao contrário, para os Yanomami um morto precisa ser esquecido, seus pertences e corpo precisam entrar em esquecimento. Essa atitude para com a morte concentra as emoções pela perda do ente nos estágios mais próximos temporalmente do falecimento. Com o passar do tempo o morto precisa ser esquecido e, de preferência, também a vingança.

Depois das primeiras *raids* e da morte dos homens mais aguerridos, os remanescentes de ambos os grupos tendem a refazer as pazes. Os homens menos aguerridos começam a circular mensagens de paz. As mulheres idosas de uma aldeia, fartas das guerras, desarmadas, tomam a dianteira rumo à aldeia inimiga com intenções reconciliatórias: “Não tenham medo, não fujam! *Aë!* Somos mulheres, não nos flechem! *Aë!* Viemos como amigas! *Aë!*” (Kopenawa; Albert 2015, p. 446). Pela via das idosas, os contatos se restabelecem e os homens podem encerrar as hostilidades e proclamar palavras de amizade:

*Awei!* Vamos parar de atacar! Vamos parar de nos maltratar! Sejamos amigos! Estamos cansados de chorar os nossos! Não queremos mais guerrear sem trégua! Chega! Dá dó não podermos nem abrir nossas roças, nem caçar, nem pegar água sem medo de sermos flechados! Queremos que nossos filhos parem de chorar de fome e de sede! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 446.)

Entre os reconciliados espera-se que trocas efusivas aconteçam para celebrar a amizade entre os grupos, máxime no caso de matrimônios entre integrantes das diferentes aldeias, pois é um passo importante para reforçar as alianças e amizades. Contudo, não se pode acreditar que essas reconciliações sejam eternas, pois pode acontecer de avarezas,

desconfianças e feitiçarias perturbarem as relações entre as aldeias e novas vinganças desencadearem novas guerras.

Essa abordagem breve dos depoimentos de Kopenawa é suficiente para esclarecer a relevância da vingança para os Yanomami e os meios pelos quais ela se interliga com os seus ritos fúnebres. A vingança é recorrente ou imanente à vida Yanomami, mas não se espera que determinadas inimizades e vinganças sejam eternas, ao contrário, elas devem durar “apenas algumas luas” e “naturalmente” encontrar seu termo, pois os mortos precisam ser esquecidos e a vingança não poderia perdurar aos mortos, ao preço de não os esquecer. As aldeias podem ainda retomar as relações por intermédio das mulheres idosas, ainda que os pactos e alianças não sejam eternos. Clastres veria nisto aquela autarquia e noção de totalidade das tribos que não aceitariam um “contrato ou tratado” com ninguém e com nada exterior a elas; Viveiros de Castro indicaria, talvez, os traços daquela “inconstância da alma selvagem” (Castro, 2014, p. 162-163). Seja como for, o importante é que, como alegou Kopenawa, as vinganças e as guerras devem ser encerradas, do contrário, os Yanomami teriam matado uns aos outros até não sobrar ninguém (Kopenawa; Albert 2015, p. 446-447).



## **8 AS IMPLICAÇÕES DAS GUERRAS DE VINGANÇA PARA O ESTUDO DA GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

As experiências dos Tupi-Guarani e dos Yanomami expõem a insuficiência das ferramentas aplicadas por pesquisadores das Relações Internacionais e da História da Guerra, envolvidos no debate das novas guerras, como Keegan, van Creveld e Munkler, para analisar as guerras de vingança. Mesmo a abordagem consagrada da Sociologia Histórica propugnada por Aron se mostrou pouco aderente e adequada às nuances e aos meandros das manifestações ameríndias do fenômeno. Por outro lado, o diálogo feito com a Antropologia política mostrou-se profícuo para nossa investigação e desvendou a diversidade e complexidade do tema.

A diversidade da guerra e da vingança entre os próprios Tupi-Guarani e os Yanomami é tão grande que qualquer tentativa de esquematização se arrisca a cometer abusos. Não é sem razão que muitos etnógrafos e etnólogos desconfiam e rejeitam “leituras e usos sociológicos” de suas pesquisas. O receio deles é fundamentado, os exemplos de Chagnon e seu séquito demonstram os efeitos deletérios de pesquisas antropológicas incautas para as sociedades e para as pessoas retratadas nessas pesquisas.

Pela amplitude das correntes e abordagens antropológicas para a guerra de vingança, acreditamos que a tentativa de oferecer uma “teoria” ou um “conceito” geral e universal definitivo da vingança possivelmente redundaria em exageros ou simplificações. Contudo, a pluralidade e a diversidade ameríndia, abordadas pela antropologia política, nos oferecem insumos para desarmar caracterizações escandalosas, abusivas ou tendenciosas para a guerra de vingança nas experiências desses povos. Cientes desses riscos, cremos ser possível depurar e organizar os principais pontos tratados nesta pesquisa sobre a guerra de vingança. O objetivo não é generalizar o comportamento e as motivações das culturas indígenas abordadas, mas organizar as ideias, conceitos e noções mobilizadas pelas diferentes correntes etnológicas e etnográficas compulsadas na pesquisa, para explicar as guerras de vingança objetivando seu aproveitamento nas Relações Internacionais.

O primeiro aspecto que poderíamos resgatar é a associação entre a vingança e os diferentes tipos de ação weberianas que abordamos. As três ações vinculadas à vingança, a saber: (a) orientada a valores; (b) tradicional; e (c) emocional, tomadas em separado, capturam apenas fragmentos da vingança e não apresentam a robustez necessária para explicar a intensidade da manifestação do fenômeno nas experiências ameríndias. Inspirados na interpretação de Saint-Pierre sobre Weber de que na política o tipo de ação seja híbrido,

isto é, orientada a valores nos fins políticos, e orientada a fins nos meios, cremos que algo semelhante poderia ser aplicado à vingança.

Tipos de ação	Caracterização da guerra de vingança
(a) racional orientada a valores ( <i>Wertrationalität</i> )	(a) a guerra de vingança enquanto valor supremo [como ideal de <i>justiça</i> , por exemplo] canaliza e condiciona a convicção dos agentes a realizá-la sem, contudo, ponderarem as consequências de suas ações; neste caso, a cometerem a vingança sem refletir sobre a possível ignição de um ciclo de vinganças com os inimigos;
(b) tradição	(b) as guerras de vingança como tradição atávica e dos antepassados se repetem porque é a tradição “ritual e rotineira”, o caminho dos antigos;
(c) afetiva	(c) o afeto, o desejo de vingança como sentimento irracional e que surgiria de imediato como uma “reação desenfreada a um estímulo extraordinário”; por exemplo, reação instantânea a um homicídio.

Propomos uma leitura tridimensional dos tipos de ação weberianos aplicados à vingança. Tal proposta serviria de ponto de partida para mapear como a vingança se manifesta, ao mesmo tempo, como um “valor”, uma “tradição” e uma “emoção” inter-relacionada com a guerra em diferentes culturas e dentro de uma mesma cultura entre diferentes sociedades. Essa postura é apropriada para evitar as limitações das etnologias e etnografias que enquadraram a vingança a apenas um “tipo de ação”, e por esse motivo redundaram em explicações mecanicistas para a vingança, já denunciadas por Florestan Fernandes no final da década de 1940. É mister, portanto, construirmos uma abordagem que minimamente interligue a vingança e a guerra com os diferentes tipos de ação por *valores, tradições e emoções* dos sujeitos individuais e coletivos envolvidos na guerra de vingança.

Se os “tipos de ação” são pertinentes como chave de entrada no estudo da guerra de vingança nas experiências tupi-guarani e yanomami, o mesmo não pode ser dito dos tipos ideais de dominação weberianos. Esses tipos distam das cosmopolíticas que abordamos aqui e precisam ser substituídos por propostas diferentes, pois o próprio Florestan Fernandes identificou severas inconsistências que demandam retificações no arcabouço weberiano referente à “guerra primitiva”.

Em segundo lugar, podemos esboçar um panorama das diferentes “funções” que a vingança pode desempenhar para os grupos envolvidos em guerra. O quadro a seguir sintetiza as diferentes “funções” da vingança depuradas das etnologias compulsadas na pesquisa:

“Funções” da vingança	Exemplo
Catártico-restaurativa	Vazão e catarse de emoções como o desejo de vingança e ódio; restauração do equilíbrio sociopsíquico de um grupo afetado pela perda de um integrante.
Protojurídica	A vingança oferece um mecanismo protojurídico para as partes resolverem homicídios e ofensas. Em alguns casos há figuras de mediadores ou indenização aos ofendidos para cancelar a vingança.
Mnemotécnica	Preservar a memória do grupo por inimigos interpostos que espiralam a vingança.
Político-predatória	A construção de inimigos, familiarização e destruição de inimigos para gerar coletivos e pessoas.

Novamente, correndo o risco de sermos condenados por ecletismo, cremos que as abordagens antropológicas que se detiveram em apenas uma dessas possibilidades de explicação da vingança foram as que com o tempo sofreram as críticas mais severas ou se deturpam em monismo. Por prudência, é conveniente mapear a vingança e não descartar a hipótese de ela se manifestar em diversas direções por diferentes “funções”. A guerra de vingança apresenta a potencialidade de ser, ao mesmo tempo e com diferentes intensidades, um mecanismo cártico-restaurativo, um sistema protojurídico, uma política predatória para a produção de sujeitos e coletivos, uma modalidade de reciprocidade e ainda uma mnemotécnica.

Em todas as experiências pesquisadas, a vingança esteve intimamente conectada à guerra e à cosmopolítica das sociedades. O traço comum da vingança é o fato de ela se concretizar em ações direcionadas ao Outro, a uma alteridade inimizada. Esbarramos diversas vezes nas categorias de amigo e inimigo, o que para muitos pesquisadores da área de Ciência Política e das Relações Internacionais remete às pesquisas de Carl Schmitt em sua tese sobre o conceito de político. De fato, mencionamos Schmitt diversas vezes nesta pesquisa e agora podemos contrastar alguns aspectos da vingança com a relação amigo e inimigo, feita por esse autor.

Carl Schmitt reconheceu que a política precede ao Estado, porque aquela é o pressuposto deste. Por sua vez, a possibilidade de distinguir entre amigo e inimigo organiza o universo político a partir dessa dualidade (Schmitt, 1984, p. 15 e 49-50). O inimigo é alguém que ameaça a minha existência e é por ser uma ameaça existencial que o inimigo precisa ser combatido (Schmitt, 1984, p. 45). Se o elemento político fundacional de uma sociedade é a distinção entre o amigo e o inimigo, aquele que detenha a prerrogativa de decidir sobre quem é o inimigo é a autoridade política máxima, a real detentora do poder da sociedade (Schmitt, 1984, p. 41).

A distinção entre amigo e inimigo implica a distinção entre nós e eles. O *nós* corresponde ao grupo no qual o conflito do estado de natureza hobbesiano foi superado, as relações domésticas foram pacificadas pela lei e pelo soberano. Para com o grupo dos *outros*, dos inimigos, não há leis com tribunais superiores às partes, apenas o *jus inter gentium* ou o *jus belli* orientam as relações (Schmitt, 1984, p. 45). Como nas relações intrassocietárias a “normalidade do estado de natureza” foi substituído pelo “estado de exceção” do império da lei e da ordem, pode-se distinguir politicamente a figura do *inimicus* e a do *hostis* (Schmitt, 1984, p. 42).

O primeiro, *inimicus*, é a categoria dos bandidos, salteadores, conjuradores, traidores, corruptos que são neutralizados pela lei doméstica e pelos tribunais. O segundo, *hostis*, é o estrangeiro que, embora fora da lei doméstica, é um *inimigo público* reconhecido como um igual e que por isso se pode combater pelas armas (Schmitt, 1984, p. 44-45). Precisamos lembrar que, para o decisionismo de Schmitt, um Estado Constitucional não garante a igualdade de todos perante a lei por crença do legislador de que concretamente todos são iguais (Schmitt, 1984, p. 42-44; Kelsen, 2003, p. 315-317). A Constituição proclama que ela é a soberana, instaura-se uma desigualdade transcendente decorrente da soberania perante todos os demais. A desproporção da magnitude da força soberana e transcendente da lei eclipsa as diferenças reais dos demais. Por isso, todos se submetem à lei, quer dizer, todos são iguais perante a lei porque nenhum deles se compara ou iguala à soberania da lei. Em contrapartida, nas relações intersocietárias, nas quais inexitem leis e soberanos, as partes se reconhecem iguais entre si, regem suas ações pelo *jus inter gentium* e pelos princípios da hospitalidade e da reciprocidade (Schmitt, 1984, p. 45). Porém, é porque o inimigo com a sua presença ameaça a nossa existência, assim como nós ameaçamos a existência dele com a nossa, que podemos nos reconhecer mutuamente como iguais e, portanto, usar as armas para combater um contra o outro em caso de necessidade para a defesa existencial. Esta é a igualdade da hostilidade regida pelo *jus belli* (Schmitt, 1984, p. 5-6).

O problema com o sistema de Schmitt é que, uma vez que se aceitam suas premissas, é necessário adotar seus corolários e nem sempre os resultados são os desejados. E é aqui, nos corolários de Schmitt, que gostaríamos de mirar um ponto de crítica restrita ao conceito do político desse autor em relação às guerras de vingança que analisamos. O *Corolário 2º – Sobre a relação entre os conceitos de guerra e inimigo, tópico 3* – publicado pelo autor em 1938, é o que contém mais pistas sobre o tema.

Sabemos que, para Schmitt, o inimigo externo é invocado para dar forma ao Nós coletivo e para almiscarar as assimetrias internas do grupo para lhe proporcionar uma certa identidade. Com a instauração política entre nós e eles, o *inimicus* é apresentado como o inimigo privado dentro do *Nós coletivo*, o *hostis* é como o inimigo público e externo, intersocietário. Enquanto inimigo público, o *hostis* é combatido por homens que foram ordenados para isso, foi o soberano quem decidiu que o inimigo é uma ameaça existencial e precisa ser combatido pelas armas. O combate ao *hostis* se faz em nome do soberano e enquanto este desejar por motivos existenciais; por essa razão, o *hostis*, dizia Schmitt, é o inimigo que se combate, mas não se odeia (Schmitt, 1984 p. 44-45).

El enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate*, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo *público*, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio [...]  
La lengua alemana, como otras, no distingue entre “enemigo” privado y político, de modo que son posibles, en ese campo, muchos equívocos e aberraciones (Schmitt, 1984, p. 26).

Esse ponto é emblemático e paradoxal da pesquisa de Schmitt. Acreditamos que merece ser explorado, pois se antepõe justamente às experiências ameríndias que abordamos, particularmente à dos Parakanã. Enquanto jurisconsulto e doutrinador, Carl Schmitt buscou no direito e na política greco-romana os fundamentos racionais para sua doutrina jurídico-política (Schmitt, 1984, p. 4). Foi do universo greco-romano que importou os tipos jurídicos do *inimicus* e do *hostis*, bem como os fundamentos da *ditadura* republicana romana (Schmitt, 2007, p. 59-66). Para a perfeição da fórmula que distingue *hostis/inimicus*, Carl Schmitt invoca por meio de notas de rodapé ao *Lexikon totius Latinitatis* e Spizona, endossando as definições ali estampadas sobre a caracterização de *hostis*:

Lexicon: *hostis* es aquel con quien libramos públicamente una guerra... y en esto se diferencia del *inimicus* que es aquel con quien tenemos odios privados. Los dos

conceptos pueden ser distinguidos también en el sentido de que *inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate (Forcellini apud Schmitt, 1984, p. 26). Spinoza: es el derecho y no el odio el que crea los enemigos del imperio (Spinoza apud Schmitt, 1984, p. 26).

Entretanto, ao definir o conceito do político como amigo e inimigo, o próprio Schmitt admitiu que tal distinção no seu idioma nativo, o alemão, não é tão precisa quanto ele gostaria, e o mesmo acontece com outra língua anglo-saxônica, o inglês. Em ambas as línguas, as caracterizações de amigo e inimigo são imprecisas quando comparadas às fórmulas greco-romanas. Diante da dificuldade terminológica, o jurista alemão importou os tipos greco-romanos para esclarecer um fenômeno que parecia não ter distinção clara no seu idioma, de sorte que as expressões populares, os adágios e as fórmulas jurídicas nos idiomas anglo-saxônicos já não comportam a distinção entre *inimicus* e *hostis*.

Os estudos e premissas de Carl Schmitt datam da primeira versão em artigo de “O Conceito do Político”, por volta de 1927. Somente onze anos depois, em 1938, o autor publicará seu *2º Corolário*, e no *tópico 3* reconhecerá que o conceito do político e a distinção entre amigo e inimigo se manifestam de maneira distinta em diferentes idiomas. O caso clássico é a expressão anglo-saxônica: “*friend or foe?*”, que em tradução direta quer dizer “amigo ou inimigo?”. Para Schmitt, essa fórmula que traduz a noção de amigo e inimigo não contém acuidade necessária para o fenômeno proposto; o maior problema é o *foe*, inimigo, cujo sentido não se adapta. Isso ocorre porque o *foe*, na raiz etimológica germânica, é o inimigo que se odeia e se combate até a morte. Na contramão, o *hostis* é o inimigo que não deve ser odiado, mas combatido como um igual. É porque não parece haver um cognato germânico para *hostis* que Schmitt se empenha em distingui-lo do *foe* e importar os termos greco-romanos para o pensamento alemão sobre a guerra e a inimizade.

Amigos y enemigos tienen una diferente estructura lingüística y lógica en las diversas lenguas y en los distintos grupos de lenguas. En la lengua alemana (como en otras lenguas) “amigo” (*Freund*) es originariamente sólo el compañero de estirpe o linaje. Amigo es pues originalmente sólo el amigo de sangre, el pariente de sangre o “aquel que ha sido hecho pariente” por medio de matrimonio, de la fraternidad jurada, de la adopción o de otras instituciones similares [...]

El término alemán “enemigo” (*Feind*) es menos fácil de determinar. Su raíz peculiar, como afirma *Wörterbuch* de Grimm, “ho ha sido todavía aclarada”. Según el vocabulario de Paul, Heine y Weigand dicho término significa (en conexión con la etimología *fijan-hassen-odiar*) “aquel que odia”. No es por cierto mi intención trabarme en lucha con los lingüistas, sino que querría solamente sostener que enemigo indica, en su significado originario, aquel contra quien se dirige una *fehida*. *Fehida* y hostilidad están desde un comienzo ligadas entre sí. Como dice Karl von Amira, la *fehida* indica “en primer lugar solamente la situación de quien ha sido expuesto a la enemistad mortal”. Con el desarrollo de los diversos tipos y formas de *fehida* cambia también el concepto de enemigo o sea del antagonista en la *fehida*. [...]

En otras lenguas, el enemigo es lingüísticamente definido solo en sentido negativo como *no-amigo*.  
 [...] en inglés, el término *enemy* ha suplantado completamente al término germánico *foe* (que originariamente indicaba sólo al adversario en la lucha mortal y posteriormente a todo enemigo) (Schmitt, 1984, p. 103).

Vejamos o caso do *foe* como o inimigo na pergunta citada por Schmitt, *friend or foe?* Seguindo a etimologia germânica da palavra, vemos que, de fato, o *foe* é um inimigo passível de ser odiado. Pela raiz da palavra no antigo inglês, o *foe* deriva de *fāh* ou *gefā*, ambas dizem respeito justamente ao inimigo odiado e que é combatido pela *fehida*. A *fehida* é traduzida no inglês contemporâneo como *feud*, neste caso, os *blood feuds* ou vendetas. O *foe* e *feud*, o inimigo e vendeta, compartilham a mesma raiz etimológica germânica e denotam um tipo de inimizade que se caracteriza pela vingança, conforme analisamos no terceiro capítulo.

Muito interessante essa discussão filológica na qual o próprio Schmitt recebeu severas críticas, mas qual a relevância dessa constatação filológica para o nosso tema? Ela nos permite avançar no pensamento de Schmitt e atacar o núcleo do seu átomo político na relação amigo e inimigo pelo 2º Corolário, no tópico 3. É que Schmitt, ao apresentar o *amigo* e *inimigo*, introduz na premissa o corolário de que a distinção amigo e inimigo só se faz clara com uma fórmula jurídica que distingue *inimicus* de *hostis* (Schmitt, 1984, p. 5-6). Ora, ao que tudo indica os germânicos com os *blood feuds* e os ameríndios com as suas vinganças não observavam essa segunda distinção pelos moldes sugeridos por Schmitt.

O conceito do político de Schmitt é duplo; sob a premissa de distinguir o amigo e o inimigo, é inserido o corolário de distinção entre *inimicus* e *hostis*. Esse segundo momento é emblemático e marca o surgimento do Estado que distingue pelos tipos legais quem é *inimicus* e quem é *hostis*, e em casos extremos que beiram à guerra civil, o Estado pode apontar um “inimigo interno” (Schmitt, 1984, p. 42). A distinção entre *inimicus* e *hostis* parece acompanhar o movimento pelo qual o Estado desqualifica e debela os *blood feuds* pelo império da lei, daí que a função interna do Estado seja despolitizar, pacificar, as vinganças intestinas e que por isso se instaure como a entidade que reivindica, com sucesso, o monopólio do uso legítimo da violência física num determinado território. Onde há Estado, os *feuds* tendem ou são regulados pela autoridade estatal, ou vão sendo deslocados para casos de “justiciamento” ou “justiça com as próprias mãos” ilegais ou extralegais.

No âmbito das relações exteriores, para o Estado o *hostis* não precisa ser odiado, pois quem decide até quando ele será o inimigo existencial é o soberano, porquanto confiar a guerra aos sentimentos da turba não permite o monopólio da violência.

Schmitt reconheceu, conforme vimos, que na gênese da hostilidade está a *fehida*, quer dizer, a vingança está imbricada com a hostilidade. A instituição da *fehida* era importantíssima para o direito germano, provavelmente já à época das leis sálicas e das leis ripuárias, bem como durante o reinado de Carlos Magno. Esta nossa hipótese se ampara no discernimento de José Aricó, que, como editor da tradução da obra de Schmitt para o espanhol em versão argentina de 1984, esclareceu que sobre o emprego de *fehida* em Carl Schmitt é preciso considerar que:

La palabra alemana *fehida* no tiene equivalente exacto en nuestra lengua [español]. Designa una institución germana de la edad media que establece la obligatoriedad de lavar las ofensas de familia mediante la *vendetta*, o a través de la percepción debidamente legalizada de una indemnización pecuniaria. La principal diferencia con respecto a la *vendetta* consiste en su carácter obligatorio ante la ley pública (Aricó, 1984, p. 3) (Schmitt, 1984, p. 5-6 [nota do editor José Aricó]).

Por essa linha que exclui o ódio da noção de *hostis*, ou os Tupi-Guarani e os Yanomami não fariam a genuína guerra, ou não conheciam os inimigos públicos do tipo *hostis*. Sabemos que ambas as inferências não se aplicam ao contexto ameríndio. Pela ótica da predação familiarizante, vimos que os inimigos precisam ser odiados e pela sua morte o coletivo se perpetua em sua vertigem centrífuga, e se formam novas pessoas, singularizadas e magnificadas. O inimigo precisa ser pessoal e coletivo, é como se o genuíno inimigo fosse, ao mesmo tempo, um igual como um *hostis* e odiado como um *inimicus*.

Ademais, em contextos de rendimento máximo para a vingança, por exemplo, entre os Tupinambá, a vingança era uma ferramenta polivalente para cultivar as inimizades e mover novas guerras. Daí a imbricação íntima entre vingança e hostilidade que Schmitt pareceria ter chegado a suspeitar, mas que não levou adiante. Contudo, nas experiências que pesquisamos, **o inimigo não poderia ser caracterizado como alguém que ameaça a nossa existência, ao contrário, o inimigo é alguém que viabiliza a nossa existência** e é com quem se permutam as memórias. Em termos schmittianos, se a vingança é o mecanismo de criação das inimizades, em alguns casos **o conceito de vingança precede o conceito do político** enquanto distinção entre amigos e inimigos por ser a vingança o mecanismo de criação e manutenção das inimizades (Castro, 2015, p. 226-227; Fausto, 2014, p. 269). Por isso, descartamos o conceito de amigo e inimigo, de Schmitt, para a compreensão das experiências pesquisadas, porque sua distinção do *inimicus* e *hostis* deriva da distinção entre *privado* e *público* pouco observável entre os ameríndios. Conforme alertou Carlos Fausto (2014, p. 269), ao se estudar as guerras “primitivas” ameríndias, essas duas esferas não se encontram



delineadas, ao contrário, as experiências de inimizade, guerra, xamanismo e vingança apresentam apenas formas transicionais que não se encontram nos tipos propostos de *público* e *privado*.

Por último, acreditamos ser oportuno para as Relações Internacionais reintegrar o estudo do que outrora foi chamado de guerra primitiva à sua esfera analítica, porque os chamados conflitos “intraestatais”, emergentes no seu escopo explanatório, problematizam as antes rígidas fronteiras conceituais. Para tanto, precisar-se-á repensar os conceitos e teorias das guerras com que enfrenta sua tarefa. Assim como a distinção entre o diplomata e o soldado de Aron não se de adaptaram aos personagens cosmopolíticos ameríndios, a distinção proposta por Schmitt entre *inimicus* e *hostis* mostra-se também limitada e pouco exata nas experiências aqui pesquisadas. Por isso, ao final, nossa caracterização para a guerra de vingança e os ajustes que sofreu a habilitam para captar os aspectos gerais do fenômeno, mas essa caracterização precisa ser ajustada para a realidade na qual será aplicada. *No âmbito intrassocietário* os ideais coletivos de vingança, condensados em um sistema ideológico *centrípeto* ou *centrífugo*, galvanizam a lealdade para a guerra e justificam o sacrifício do inimigo. *No âmbito intersocietário*, os imperativos de vingança inibem a possibilidade de resolução diplomática da contenda armada entre os inimigos. Cremos que essa dupla caracterização da guerra de vingança, ao ser nutrida e completada pelos elementos que depuramos sobre os *tipos de ação* que orientam a vingança e as suas principais “funções”, bem como a existência de mecanismos que possam refrear ou encerrar as vinganças, de acordo com as etnologias e etnografias compulsadas, propicia ferramentas iniciais e adequadas para a pesquisa deste tema nas Relações Internacionais.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que realizamos sobre as guerras de vingança permitiu esboçarmos e “testarmos” uma caracterização conceitual para a guerra de vingança, por intermédio das experiências dos Tupi-Guarani e dos Yanomami. Para além do valor heurístico das informações apuradas sobre a guerra de vingança nas fontes antropológicas, a investigação colocou em perspectiva conceitos célebres da área das RI para o contexto das guerras não estatais contemporâneas.

Começamos pela noção difundida de que as guerras “primitivas” não são genuínas por não serem movidas por razões ou causas políticas. Nesse caso, é possível abstrair que nem todas as guerras genuínas são travadas por motivos políticos e, ademais, a morfologia e a morfogênese política das sociedades em guerra são bastante diversas em diferentes casos. Não basta dizer que as guerras variam de cultura para cultura, pois, como vimos com os Tupi-Guarani e com os Yanomami, dentro da mesma cultura ou tronco linguístico há diferentes formas de organização política e preparo para a guerra. Disso exsurge o entendimento de que não há razões plausíveis para rotular as guerras de sociedades não estatais como falsas e as guerras de sociedades estatais como genuínas. Outrossim, acompanhamos as dificuldades dos antropólogos para manipularem as noções de *unidade política* e *organização territorial* nos casos propostos. A dificuldade de ajuste do nível de análise foi tamanha que, por vezes, os pesquisadores se questionaram até que ponto essas categorias conceituais são empregadas com acuidade sociológica e são passíveis de mensuração cartográfica ou demográfica. Este aspecto da pesquisa não se apresentou inusitado, pois reforça o que os pesquisadores das novas guerras salientam sobre as sociedades com diferentes morfologias políticas envolvidas em guerras. Para muitas dessas sociedades não estatais, os conceitos “westfalianos” de soberania, unidade e integridade territorial não fazem sentido.

As experiências políticas ameríndias e as etnologias compulsadas iluminaram formas de organização política nas quais os problemas do poder e da dominação foram resolvidos de maneira distinta. Os casos mostraram formas de organizações para a política e a guerra que prescindem de cadeias de mando e obediência disciplinar. A vontade de vingança e de raiva precisa contagiar “epidemicamente” a sociedade para a guerra. Destarte, a submissão dos objetivos militares da guerra à esfera da decisão política, assim como a divisão entre gabinete político e caserna, torna-se difícil de identificar pelos recortes clássicos. Igualmente, os personagens simbólicos do *diplomata* e do *soldado*, propostos por Aron para pensarmos a diplomacia e a estratégia, são distantes dos personagens da cosmopolítica nativa. Não há

dualidade de diplomatas e soldados, porque os diplomatas são os chefes e estes são, muitas vezes, ou guerreiros ou xamãs. Porém, como o próprio xamã habita um mundo de guerra espiritual contra seres sobrenaturais, este, que pode ser visto como um diplomata no mundo dos espíritos, é, ele mesmo, também uma espécie de guerreiro no mundo espiritual. Visto por esse ângulo, nessas sociedades todos são “diplomatas” e a condição de exercer a diplomacia é a de ser guerreiro, porquanto muitos ritos de passagem da adolescência para a vida adulta culminam nos rituais de iniciação guerreira. Por esses motivos, ambos os personagens são inapropriados para se pensar a paz e a guerra, a diplomacia e a estratégia conforme as concepções indígenas de guerra, diplomacia e xamanismo.

Outro aspecto problematizado nesta pesquisa foi a relação amigo/inimigo como conceito fundacional da Política e, também, das Relações Internacionais. Se é válida a proposta de Carl Schmitt sobre este tema, e a distinção entre amigo/inimigo se aplica ao caso ameríndio, os casos apontam que o seu teor, é, no mínimo, ortogonal à direção indicada pelo jurista alemão. A distinção entre amigo e inimigo, para Schmitt, se esteia numa clareza conceitual entre o *inimicus* e o *hostis*. Entretanto, as distinções entre *inimicus* e *hostis* para os ameríndios não correspondem às premissas ou aos corolários desenhados por Schmitt. Sobretudo a prescrição de que o *hostis* é o inimigo público contra quem se faz a guerra, mas que não é odiado, não encontrou amparo em nossa pesquisa. Ao contrário do que foi proposto por Schmitt, para diversas sociedades ameríndias os inimigos precisam ser odiados para serem combatidos pela guerra, conforme atestam os casos dos Tupinambá e dos Yanomami. Ainda, em casos de rendimento máximo da guerra de vingança, como para os Tupinambá, **o inimigo não poderia ser caracterizado como alguém que ameaça a nossa existência, ao contrário, o inimigo é alguém que viabiliza a nossa existência.** A existência que é garantida pelos inimigos é dupla: existência das sociedades que se dispersam pela guerra; existência dos guerreiros que pela guerra aos inimigos são criados, singularizados e magnificados. Ora, a abordagem de Schmitt trata o inimigo apenas pelo seu aspecto político e social, a relação amigo e inimigo não permeia o campo das relações interpessoais, ao contrário, o *hostis* é somente um inimigo público. As experiências ameríndias apresentam outras configurações para a relação amigo e inimigo que não correspondem à dualidade *inimicus* e *hostis*, o que não implica, de outro lado, que a sua política interna e externa se confunda por causa disso, como sugeri, equivocadamente, Raymond Aron.

Já a nossa caracterização da guerra de vingança nos âmbitos intrassocietário e intersocietário, complementada pelos “tipos de ação” que justificam a vingança e as suas principais “funções sociais”, permite aos pesquisadores ingressar e mapear a dinâmica desses

tipos de guerras. Porém, é necessário estar atento para as suas diferentes manifestações, pois as fronteiras entre o crime e a guerra, ou entre o *feud* e a guerra de vingança, são tênues. Esperamos que essas ferramentas, embora modestas, sirvam adequadamente aos interessados em pesquisar as guerras de vingança nas Relações Internacionais, mesmo em contextos diferentes do ameríndio aqui analisado.

Por último, gostaríamos de manifestar o quanto foi gratificante pesquisar as guerras de vingança dos Tupi-Guarani e dos Yanomami. Este tema propiciou um diálogo fecundo com a Antropologia política ameríndia, motivou-nos a repensarmos a guerra e as novas guerras para além das ferramentas convencionais das RI. Contudo, enfatizamos que jamais quisemos retratar as práticas guerreiras ameríndias como *exóticas* ou *cruentas*. Tampouco compartilhamos de visões tendenciosas que acusam os temas aqui tratados de vingança, guerra e canibalismo como sinais de primitivismo indígena. Ao contrário, reconhecemos junto com os etnólogos e etnógrafos que, por detrás de uma aparente simplicidade de vida, se ocultam complexos mecanismos políticos de gerenciamento, canalização e ecerramento das vinganças e das guerras no contexto ameríndio. As Relações Internacionais, ciência da paz e da guerra, precisam reintegrar essas experiências à sua esfera de consciência analítica para ter uma visão mais ampla dos seus desafios no contexto das guerras contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- \_\_\_\_\_; BOROFSKY, Robert. **Yanomami**: the fierce controversy and what can we learn from it. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Estudos políticos**. Brasília: Editora da UnB, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Paz e guerra entre as nações**. Brasília: Editora da UnB; IPRI, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Pensar a guerra, Clausewitz**. Brasília: Editora da UnB, 1986a. v. 1 – A era europeia.
- \_\_\_\_\_. **Pensar a guerra, Clausewitz**. Brasília: Editora da UnB, 1986b. v. 2 – A era planetária.
- AYOOB, Mohammed. **The Third World Security Predicament**: State Making, Regional Conflict, and the International System. Boulder and London: Lynne Rienner, 1995.
- BEAUFRE, André. **Introdução à estratégia**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1998.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. São Paulo: Editora da UnB, 2002.
- BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. **A evolução dos estudos de segurança internacional**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- CARR, Edward. **Vinte anos de Crise 1919-1939**. São Paulo: Editora da UnB, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. 5. ed. 1. reimpr. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Araweté**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org>>. Acesso em: 8 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. Posfácio: O intempestivo ainda. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência** – pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

CHAGNON, Napoleon. Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population. **Science**, v. 239, Feb. 1988.

\_\_\_\_\_. **Nobres selvagens**: minha vida entre duas tribos perigosas, os ianomâmis e os antropólogos. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

\_\_\_\_\_. **Yanomamö** – the fierce people (case studies in Cultural Anthropology). 3. ed. New York: CBS College Publisher, 1983.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política [e-book]. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência** – pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. **Crônica dos índios Guayaki**: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**. 2. ed. 2. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CREVELD, Martin van. **Ascensão e declínio do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Transformation of war**. New York: The Free Press, 1991.

CUNHA, Manuela Carneiro de; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Société des Américanistes**, t. 71, 1985.

DIAMOND, Jared. **Armas, germes e aço**: os destinos das sociedades humanas. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **The world until yesterday**: what can we learn from traditional societies? New York: Viking-Penguin Books, 2012.

DOSSE, François. **History of structuralisme**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

DUROSELLE, Jean-Baptiste. **Todo império perecerá**: teoria das relações internacionais. Brasília: Editora da UnB, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E.; FORTES, M. **African political systems**. London: Oxford University Press, 1950.

\_\_\_\_\_. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FAUSTO, Carlos. **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>. Acesso em: 14 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. **Os índios antes do Brasil**. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

\_\_\_\_\_. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2014.

FENTON, Willian N. Review – Primitive Warfare: Its Practice and Concepts. Harry Holbert Turney-High. **American Anthropologist**, v. 52, 1950. Article first published online: 28 OCT 2009 | DOI:10.1525/aa.1950.52.2.02a00110

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. Prefácio de Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. Análise funcionalista da guerra: possibilidade de aplicação à sociedade Tupinambá. Um balanço crítico da contribuição dos cronistas. In: **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Apresentação de Edgard Assis Carvalho. 2. ed. rev. São Paulo: Global, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Sociologia**: introdução ao estudo dos seus princípios. São Paulo: É Realizações, 2009.

FULLER, John Frederick Charles. **A conduta da guerra**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2002.

GALLOIS, Dominique. **Migração, guerra, e comércio**: os Waiapo na Guiana. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. (Originalmente apresentado como dissertação de mestrado ao Depto. de C. Sociais – FFLCH/USP, 1980).

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra**. Ijuí: Unijuí, 2005.

GIDDENS, Anthony. **The Third Way**: the renewal of social democracy. Cambridge: Polity Press, 1998.

GONZÁLEZ, Laura. **Fronteras en el Limbo. El Plan Colombia en el Ecuador**. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, 2008.

HARRIS, Marvin. **Cannibals and kings**: the origins of cultures. Glasglow: Fontana/Williams Collins, 1978.

HART, Liddell Basil Henry. **As Grandes Guerras da História**. 3. ed. São Paulo: Ibrasa, 1982.

HITCHENS, Christopher. **O julgamento de Henry Kissinger**. São Paulo: Boitempo, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HOLSTI, Kalevi. **Peace and war: armed conflicts and International Order 1648-1989**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Taming the sovereigns: institutional change in international politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **The state, war, and the State of War**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações**. São Paulo: Objetiva, 1997.

KAGARLITSKY, Boris. **A desintegração do monolito**. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

KALDOR, Mary. **Global Civil Society: an answer to war**. Cambridge: Polity Press, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Human Security**. Cambridge: Polity Press, 2008a.

\_\_\_\_\_. **New & Old Wars: organized violence in a global era**. Cambridge: Polity Press, 2006.

KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

KEELEY, Lawrence H. **A guerra antes da civilização: o mito do bom selvagem**. São Paulo: É Realizações, 2011.

KEESING, Roger M.; STRATHERN, Andrew J. **Antropologia Cultural: uma perspectiva contemporânea**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

KISSINGER, Henry. **Diplomacia das Grandes Potências**. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcell Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 3. reimpr. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. **Etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. 12. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Maria Goretti Leite de. **O índio na mídia impressa em Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.



- MALESEVIC, Sinisa. **The Sociology of War and Violence** [*e-book*]. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MARTIN, Gabriela. **A pré-história do Nordeste do Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dávida. In: **Sociologia e Antropologia**. 3 reimpr. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- MEARSHEIMER, John. **The Tragedy of Great Power Politics**. New York: WW Norton & Company, 2001.
- MEI, Eduardo. Estado, guerra e violência: as novas guerras e suas implicações para a teoria clausewitziana da guerra. In: SAINT-PIERRE, Héctor Luís; MEI, Eduardo (Org.). **Paz e guerra: defesa e segurança entre as nações**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 9. ed. 1. reimpr. São Paulo: Edusp, 2014.
- MERLE, Marcel. **Sociologia das Relações Internacionais**. Brasília: Editora da UnB, 1986.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Material biológico voltou ao Brasil depois de negociação entre o Ministério Público Federal e universidade norte-americana**. Disponível em: <[http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy\\_of\\_indios-e-minorias/em-cerimonia-indios-yanomamis-enterram-sangue-repatriado-dos-etados-unidos](http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/em-cerimonia-indios-yanomamis-enterram-sangue-repatriado-dos-etados-unidos)>. Acesso em: 17 jul. 2016.
- MÜNKLER, Herfried. **Viejas y nuevas guerras: asimetría y privatización de la violencia**. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- NAVARRO, Eduardo A. **Tupi antigo: a língua clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2013.
- NEW OXFORD AMERICAN DICTIONARY. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2010.
- NYE, Joseph. **Para compreender os conflitos internacionais**. Lisboa: Gradiva, 2002.
- OTTERBEIN, Keith F. **Comparative Cultural Analysis**. USA: Holt, Rinehart and Winston Publishers, Inc., 1972.
- \_\_\_\_\_. **Feuding and Warfare: Selected Works of Keith Otterbein**. Foreword by R. Brian Ferguson. Langhorne: Gordon and Breach Science Publishers, 1994.
- \_\_\_\_\_. How war began. **Texas A&M University Anthropology Series**, n. 10, 2004.
- \_\_\_\_\_. **The Anthropology of War**. Long Grove: Waveland Press Inc., 2009.
- \_\_\_\_\_. **The Evolution of War** – with foreword of Robert L. Carneiro. New Haven: HRAF Press, 1985.

PARET, Peter. **Makers of Modern Strategy: from Maquiavelli to the Nuclear Age**. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

PARKER, Geoffrey. **The Cambridge Illustrated History of Warfare**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec; Instituto Nacional do Livro – MEC, 1980.

\_\_\_\_\_. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic. **Cultural Anthropology**, v. 2, n. 3, 1987.

RENOUVIN, Pierre. **História de las Relaciones Internacionales**. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1967. t. I. v. I.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINT-PIERRE, Abbé de. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. Prefácio de Ricardo Seintefus; tradução de Sérgio Duarte. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Anthropology of War**. Long Grove: Waveland Press Inc., 2009.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. **A Política Armada: fundamentos da guerra revolucionária**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. A necessidade política e a conveniência estratégica de definir “Terrorismo”. **Idéias**, Campinas, ano 10, v. 2, 2003.

\_\_\_\_\_. **Max Weber: entre a paixão e razão**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá. Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SCHIMIDT-RIESE, Roland. Anchieta 1595 e Figueira 1621. Representações da gramática tupinambá. In: DIETRICH, Wolf; NOLL, Volker (Org.). **O português e o tupi no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016.

SCHMITT, Carl. **El Concepto de lo Político**. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984.

\_\_\_\_\_. **Interprección Europea de Donoso Cortés**. Trad. Francisco de Asís Caballero. Buenos Aires: Stuart & Cia, 2006.

\_\_\_\_\_. **La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta la lucha de clases proletaria**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. La teoría del partisano. In: **El Concepto de lo Político**. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984.

SEITENFUS, Ricardo. O abade de Saint-Pierre: os fundamentos das instituições internacionais. In: SAINT-PIERRE, Abbé de. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. Prefácio de Ricardo Seintefus; tradução de Sérgio Duarte. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Organização de Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra, 2010.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil [*e-book*]. Porto Alegre: L&PM, 2011.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.

TOYNBEE, Arnold. **Guerra e Civilização**. Lisboa: Presença, 1963.

TURNEY-HIGH, Harry Holbert. **Primitive Warfare**: Its Practice and Concepts. Columbia: South Carolina Press, 1949.

WALTZ, Kenneth. The Structural Realism after the Cold War. **International Security**, v. 25, n. 1, 2000.

WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional**: uma análise histórica comparativa. Brasília: Editora da UnB, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. As causas sociais do declínio da cultura antiga. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber: Sociologia**. 7. ed. 8. reimpr. São Paulo: Ática, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WIGHT, Martin. **International Theory**: The Three Traditions. New York: Holmes & Meier; London: The Royal Institute of International Affairs, 1992.

GLOSSÁRIO<sup>54</sup>

**Amotare`ym** (v. tr.) – detestar, odiar, querer mal, malquerer, ser inimigo de: *Oioa`o-a`o`gûaibĩ, oioa`motare`ym...* – Insultam-se as velhas, odeiam-se. (Anch., *Teatro*, 36); *I amotare`ym- etébo, perekó-ai-ai.* – Detestando-os muito, tratai-los muito mal. (Anch., *Teatro*, 40) • **amotare`ymbara** – o que quer mal, o que detesta (*VLB*, II, 12); malquerente (*VLB*, II, 29): *Oré pysyrõ îepé... oré amotare`ymbara sui.* – Livra-nos tu dos que nos querem mal. (Anch., *Doutr. Cristã*, I, 139); **emiamotare`yma (t)** – o que alguém detesta, o que alguém odeia: “*Marã iasûaramo ahẽ kûepe se`õ mã`erépe nde remiamotare`yma supé?* – Disseste para o que tu detestas: “Ah, que bom seria a morte do fulano por aí?” (Ar., *Cat.*, 101v); **amotare`ymbaba** - tempo, lugar, modo etc. de detestar, de odiar; ódio: *Tupã nhe`enga abÿagûera t`ereimombe`u:... nde poroamotare`ymagûera, nde poropota ragûera, nde mondarõagûera...* – Que confesses a transgressão da palavra de Deus: teu antigo ódio às pessoas, teu desejo sensual, teus furtos. (Anch., *Doutr. Cristã*, II, 79); **imotare`ymymbyra** – o que é (ou deve ser) malquisto (*VLB*, II, 29)

**Atãngatu**(etim. – *muito firme*) (s.) – 1) valente, forte, rijo (Segundo D`Abbeville, era como os índios se chamavam quando se consideravam guerreiros. In *Histoire*, 293v); 2) força, valentia: *Pe ratãngatu resé gûiiekoka, asó-potá...* – Apoiando-me na vossa valentia, quero ir. (Anch., *Teatro*, 1146-148); [adj.: **atãngatu (r, s)**] – valente, forte: ... *Eimombe`u pakatu nde angãipagûera... nde ratãngaturamo...* – Conta todos os teus pecados, sendo forte. (Ar., *Cat.*, 98); *Epytá! Kagûápe nhõ nde ratãngatu- potá?* – Fical! Somente quando bebes cauim tu queres ser valente?

**Abá** (s.) – 1) homem (em oposição à mulher): *Abá omanõ.* – Um homem morreu. (Fig., *Arte*, 69); 2) homem, ser humano, pessoa (em oposição a animal irracional): *Abá sosé pabẽ i momorangi...* – Acima de todas as pessoas embelezou-a. (Anch., *Poemas*, 86); *Abá`anga mara`ara i pupé opûeirá-katu...* – As doenças da alma do homem com ela saram bem. (Anch., *Teatro*, 38); ... *Sesé abá pûarinde resápe nhẽ.* – Nele as pessoas batem a tua vista. (Anch., *Poemas*, 122); ... *Mokõî abá robaké.* – Diante de duas pessoas. (Ar., *Cat.*, 94v); 3) índio (em oposição ao branco europeu): - *Abá ra`yrape ûĩ?! – Sé! Abá ra`yra, ipó...* – Filhos de quem eram esses?! – Sei lá! Filhos de índios, certamente...

<sup>54</sup> Os verbetes deste glossário foram reproduzidos do dicionário de Tupi elaborado por: NAVARRO, Eduardo A. *Tupi Antigo: a língua clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.

(Anch., *Teatro*, 48); ... *abá`anga momoxýabo*. – estragando as almas dos índios. (Anch., *Teatro*, 44) • **abá-îurupari** – animais com quem Jurupari convivia, que só andavam à noite, soltando gritos horríveis, servindo a ele de homens na relação sexual (D'Evreux, *Viagem*, 293); abagûasu – homem feito, rapaz: *Xe abagûasu*. – Eu sou um homem feito. (VLB, I, 153) Fiz-me homem. (VLB, II, 30)

NOTA – Daí provêm, em português, ABAÚNA (*abá + un + a*, “índio escuro”), índio não miscigenado; ABAJU (*abá + îuba*, “homem amarelo”), pardo, mestiço de índio e branco; ABANHEÉM, ABANHEENGA (“língua de índio”), nome dado no século XIX ao tupi antigo; ABAÍBA (*abá + aîb + a*, “índios brutos”, i.e., ferozes), povo indígena extinto que ocupava a região da atual Zona da Mata (MG)

**Gûarinî<sup>1</sup>** (s.) – 1) guerra (VLB, I, 152); 2) guerreiro, soldado: *Marãpe gûarinîeta i pysykara serekôu a`ereme?* – Como os soldados que o agarravam trataram-no, então? (Anch., *Diál. da Fé*, 175) • **gûaranî-(ramo) só** [ou **gûaranî-(namo) só**] – ir à guerra, ir como guerreiro, guerrear: - *Mba`e-mba`e-piã te`õ sui nheangûaba?* - **Gûaranî-(namo) só, paranângûasu rasabano**. – Quais são, por acaso, as ocasiões de se ter medo da morte? – Ir à guerra, atravessar o oceano também. (Ar., *Cat.*, 91); *Onhemombe`upe abá gûaranî-(namo) o só îanondé?* – Confessa-se alguém antes de ir à guerra? (Anch., *Doutr. Cristã*, I, 212); *Nd`eresói xópe irã gûaranî?* – Não irás futuramente à guerra? (Léry, *Histoire*, 353); *Asó gûaranîramo*. – Vou à guerra, vou como guerreiro. (VLB, I, 152)

NOTA – O nome GUARANI (“os guerreiros”), de nação indígena da América do Sul, deve provir de palavra do Proto-Tupi-Guarani, língua pré-histórica da qual se originou o tupi antigo.

**Gûaranî<sup>2</sup>** (v. intr.) – guerrear, fazer guerra: *Agûaranî (abá) resé*. – Faço guerra com os homens. (VLB, I, 152, adapt.)

**Îeepyô** mesmo que **îeypyî** (v.)

**Îeepyk** (v. Intr. compl. posp.) – vingar-se [de alguém: compl. com *esé* (r, s)]: *Rumby... oîeepyka, xe rapîa*. – Enfim, tendo-se vingado, obedeceram-me. (Anch., *Teatro*, 140); *Aîeepyk anhê sesé*. – Vingo-me deles. (Anch., *Teatro*, 14)

**Îepîar** (v. Int.) – escudar-se, defender-se: *Aîepîar*. – Escudo-me, defendo-me. (VLB, I, 21)

**Îeypyî** (ou **îeepyî**) (v. intr.) – aspergir-se: *Oîeypyî`y-karaíba pupé.* – Asperge-se com água benta. (Ar., *Cat.*, 24) • **îeepyîtaba** – tempo, lugar, modo, finalidade etc. de aspergir-se: *Irõ aîpó`y-karaíba pupé asé îeepyîtabypy.* – Portanto, essa é a primeira finalidade de se aspergir a gente com água benta. (AR., *Cat.*, 352,1686)

**Karaíba<sup>1</sup>** (s.) – CARAÍBA, profeta indígena que ia de aldeia em aldeia, anunciando a terra sem Mal (Léry, *Histoire*, 396, 1994; Thevet, *Les Sing. de la France Antarct.*, 52v)

**Karaíba<sup>2</sup>** (s.) – cristão: **Karaíba na setá...** – Os cristãos não eram muitos. (Anch., *Teatro*, 20); *A`epe Kunumîgûasu kunhã oîmomosemba`e, miaûsuba potá nhẽ karaïbokype-katu...?* – E os rapazes que perseguem mulheres, querendo escravas bem nas casas de cristãos? (Anch., *Teatro*, 36)

**Karaíba<sup>3</sup>** (s.) – 1) santidade: *Tupã aé, o karaíba pupé, i`anga sete monhangi.* – O próprio Deus, com sua santidade, as almas e os corpos deles fez. (Anch., *Teatro*, 28); 2) poder do espírito, virtude: - *Marãpe i monhangi? – O karaíba pupé.* – Como os fez? – Com o poder do seu espírito. (Ar., *Cat.*, 42); (adj.: **karaïb** ou **karaí**): santo, bento; divino, sagrado, virtuoso, benzido: *Oîeyoyî`y-karaíba pupé.* – Asperge-se com água benta. (Ar., *Cat.*, 24); ... *A`e anhẽ mosapyr pessoaamo I ía`oki, oîepé og ekó-karaíba íese`ara pupé nhẽ.* – Eles, na verdade, em três pessoas se distinguem, na união de seu único ser divino. (Anch., *Doutr. Cristã*, I, 134); *Xe cristão, xe karaí* – Eu sou cristão, eu sou virtuoso. (Anch., *Teatro*, 164); *Xe karaïb.* – Eu estou benzido. (VLB, I, 54)

NOTA – No P.B., CARAÍBA também designa coisa sobrenatural (in *Dicion. Caldas Aulete*)

**Karaíba<sup>4</sup>** (s.) – homem branco (VLB, I, 153), **CARAÍBA**: ... *Apýaba karaíba atúasaba kori oîkó,* - Os índios e os homens brancos hoje são companheiros. (D'Abbeville, *Histoire*, 342); *I katu karaíba.* – São bons os homens brancos. (D'Evreux, *Viagem*, 245); ... *Oîepé karaïbypy rekoangaípaba ikó`ara pupé seîke-agüera...* – O pecado de um primeiro homem branco foi a causa de sua entrada neste mundo. (Ar., *Cat.*, 154v-155)

NOTA – “Tôdas estas invenções por um vocábulo geral chamam ‘CARAÍBA’, que quer dizer como coisa santa ou sobrenatural; e por esta causa puzeram este nome

*aos portugueses, logo quando vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas”.*

**Morûara** (s.) – comedor de gente: *Gûaîxará kagûara ixé,... morûara...* – Eu sou Guaixará bebedor de cauim, comedor de gente. (Anch., *Teatro*, 26)

**Morubixaba** (ou **mborubixaba**) (etim. – *chefe de gente*) (s.) – 1) chefe tribal, **MORUBIXABA**, **MORUMUXAUA**, **MURUXAUA**, cacique: ... *Apýaba, morubixaba, kyre`ymbaba mondóbo xe retama pupé.* – Homens, chefes e pessoas valentes enviando para minha terra. (D`Abbeville, *Histoire*, 341v); *Morubixaba tuîba`e onhe`eng memẽ i xupé...* – Os chefes velhos falam sempre a eles. (Anch., *Teatro*, 34); ...*mosapyr morubixaba* – três chefes (Ar., *Cat.*, 3); 2) príncipe; rei (knivet, *The Adm. Adv.*, 1208): *Xe resy Lorẽ-ka`ẽ, xe morubixaba biã.* – Assa-se o Lourenço tostado, embora eu seja um rei. (Anch., *Teatro*, 90); *Morubixaba Anás seryba`e supé.* – Pra um príncipe que tinha nome Anás. (Ar., *Cat.*, 55); 3) juiz: *Morubixaba mondá îaianambi`okutar...* – O juiz mandou desorelhar o ladrão. (Anch., *Arte*, 36v); 4) governador; superior (Fig., *Arte*, 9); 5) senhor: *Morubixaba, nde akanga omanõ?* – Senhor, tua cabeça dói? (D`Abbeville, *Histoire*, 327)

**Musurana** (etim. – *falso muçum*) – MUÇURANA, MAÇARANA, corda tecida com que se amarrava pela cintura o prisioneiro num sacrifício ritual (Staden, *Viagem*, 90; Sousa, *Trat. Descr.*, 312; 324): *Tataûrana eru ké nde musurana!* – Tataurana, traze aqui tua muçurana! (Anch., *Teatro*, 64); *Kó xe musuranusu.* – Eis aqui minha grande muçurana. (Anch., *Teatro*, 64)

**Obaîara** (s.) – 1) o contrário, o oposto: *aîpó tekoangaîpaba robaîara...* – o oposto daqueles pecados (Ar., *Cat.*, 18); 2) inimigo, adversário: *Îande robaîareté te`õ.* – Nossa verdadeira inimiga é a morte. (Ar., *Cat.*, 155); *Kaburé, îori enhana tobaîara t`îa`u!* – Caburé, vem correndo para que comamos os inimigos! (Anch., *Teatro*, 64); *morobaîaramo aîkó.* – Sou inimigo das pessoas. (VLB, I, 144). V. tb. **sumarã** e **upîara**

**Paîé (m)** (s.) – 1) pajé, curandeiro, feiticeiro indígena (Thevet, *Les Sing. de la France Antarct.*, 65): *T`oroîtyk oré poxy, paîé rerobiare`yma...* – Que lancemos fora nossa maldade, não acreditando nos pajés. (Anch., *Teatro*, 118); *Kûesé paîé mba`easybora subani.* – Ontem o feiticeiro chupou o enfermo.

(Fig., *Arte.*, 96); 2) padre (por ordens ou hábito) (*VLB*, II, 62) • **paîé- aíba** (ou **paîé-angaíba**) – pajé ruim, pajé aliado a espírito malfazejo. Diferenciava-se o **paîé-aíba** do **paîé** propriamente dito (às vezes também chamado de **paîé-katu**, *pajé bom*), porque o espírito deste último “tudo o que faz é em favor comum, isto é, dar vitórias nas guerras etc. O espírito deste se chama **Gûaîupîa** (v.)”. O **paîé-aíba** é “inclinado a matar e causar diversas enfermidades, fomes e fazer ausentar o peixe das pescarias etc., e por isso, também recebe o adjetivo **aîb** ou **angaîb**, mau. E são muitos os diabos de que se ajuda. Também se chama **mosangyîara**, que quer dizer *senhor das mezinhas ou feitiços*, os quais faz para matar”. (*VLB*, I, 137): *T`ereîuká ixébe paîé-aíba supé...* – Este pajé ruim tem um espírito protetor. (*Ar.*, *Cat.*, 98v)

OBSERVAÇÃO – Também existia a forma **maîé**, certamente a forma absoluta de **paîé**. Aquela deve ter caído em desuso já no século XVI.

NOTA – No P.B., **PAJÉ** também significa 1) mandachuva; 2) (Amaz.) *benzedor, curandeiro* (in *Dicion. Caldas Aulete*). Daí também o nome geográfico **ITAPAJÉ** (localidade do CE)

**Poepyk** (v. tr.) – 1) revidar, replicar (o que dizem), responder nos mesmos termos a, pagar na mesma moeda a (O objeto deste verbo pode ser uma coisa ou uma pessoa): *Abá nhe`enga poepyka tiruãpe asé Tupã nhe`enga abyû?* – Mesmo replicando as palavras de alguém a gente transgride a palavra de Deus? (*Ar.*, *Cat.*, 74); *Aîpoepyk Pero*. – Replico a Pero (isto é, *respondo-lhe nos mesmos termos*). *Aînhe`ẽ-poepyk Pero*. – Replico as palavras de Pero. (*VLB*, II, 101); 2) retribuir: *nde raûsuba poepyka...* – retribuindo o amor a ti (Valente, *Cantigas*, VI, in *Ar.*, *Cat.*, 1618); *Aîpoepyk semikûatiara*. – Retribuí o que ele escreveu (isto é, *escrevi-lhe como ele fez a mim*). (*VLB*, I, 90); 3) vingar, desagrar: *Xe anama poepyka ké ixé aîkó*. – Para vingar a minha família aqui eu estou. (Staden, *Viagem*, 157); 4) ter questões com (*VLB*, II, 94) • **poepykaba** – tempo, lugar, modo etc. de replicar, de revidar, de retribuir etc.; réplica, resposta (*VLB*, II, 102); paga na mesma moeda ou de uma coisa por outra da mesma espécie (p. ex., ouro por ouro, punhada por punhada, carta em resposta a carta etc.) (*VLB*, II, 62); **poepykara** – o que replica, o que retribui etc.: ... *Tupã o aûsuba poepykareté...* – o que retribui verdadeiramente o amor de Deus a si (*Ar.*, *Cat.*, 166v)

**Poepyka** (m) (s.) – desagravo, revide, vingança: *Xe anama poepyka a`e*. – Isso é o desagravo a minha família. (Staden, *Viagem*, 157)



**Sumarã** (s.) – inimigo (pessoal) (*VLB*, II, 12; Fig., *Arte*, 73): *Anhangã sumarã* – inimiga do diabo (*Anch.*, *Poemas*, 88); *Abápe asé sumarã?* – Quem é o inimigo da gente? (*Ar.*, *Cat.*, 21v); *Esarõ oré retama oré sumarã suí.* – Guarda nossa terra de nossos inimigos. (*Anch.*, *Teatro*, 118)

**Tabaïara** (etim. – *os que dominam as aldeias*) (s. etnôn.) – TABAJARA, tribo indígena que habitava o Nordeste do Brasil (D`Abbeville, *Histoire*, 158v)

**Tatobapy** (s.) – 1) entrada de lugar povoado, onde começam as casas (*VLB*, I, 119); 2) fronteira (de territórios) (*VLB*, I, 144) • **tatobapygûara** – habitante de fronteira (*VLB*, I, 144)

**Upïara** (s.) – 1) adversário, inimigo: *São Lourenço rupïarûera.* – Os antigos inimigos de São Lourenço. (*Anch.*, *Teatro*, 64); *Marã e`ipe supïarûera osóbo?* – Que disseram seus adversários, indo? (*Ar.*, *Cat.*, 64); 2) matador (*VLB*, II, 33); perseguidor (p. ex., o cão perdigueiro); caçador: *paka rupïara* – caçador de pacas (*VLB*, II, 73); 3) presa, prisioneiro: *Ikó ïu`i, xe rupïara, t`ere`u...* – Estas rãs, minhas presas, que as comas. (*Anch.*, *Poemas*, 158); 4) armadilha, tudo que serve para a destruição ou para a captura de alguém ou de algo (*VLB*, II, 97): *gûabiru rupïara* – armadilha de ratos, ratoeira (*VLB*, II, 97) [v. tb. **obaïara (t) e sumarã**]

NOTA – Daí, no P.B. (Amaz.), JUPIÁ (*y + upïa(ra)*, “água inimiga”), *redemoinho de água num rio; voragem; MARUPIARA (marã + upïara*, “inimigo de coisa má”), 1) *pessoa feliz na caça ou na pesca*; 2) *pessoa afortunada em negócios ou amores* (in *Dicion. Caldas Aulete*).

**Ybyrá<sup>2</sup>** (s) – cerca, cerca de moirões em torno de aldeia indígena para a defesa contra os inimigos e contra os animais perigosos; estacada (Staden, *Viagem*, 67): *...Ybyrá itá monhangymbyra kupépe so`o mimbaba roka ogûâr gûupabamo...* – Atrás de uma cerca feita de pedras tomou a casa dos animais de criação como sua pousada. (*Ar.*, *Cat.*, 9v); *Aybyrá-monhang.* – Fiz uma cerca de moirões. (*VLB*, I, 142) • **ybyrá-patagûy** – cerca de redes; **ybyrá-pokanga** – cerca feita de ramas (*VLB*, I, 70)

**Ybyrapema** (etim. – *pau anguloso*) (s.) – **IVIRAPEMA, IVIRAPEME**, tacape (Staden, *Viagem*, 70) (v. tb. **ingapema e ygapema**)