

Outras inimizadas: o problema da guerra para Carl Schmitt e Pierre Clastres¹

Rodrigo Duque Estrada Campos*

Resumo: A literatura sobre as Novas Guerras impôs um desafio à compreensão clausewitziana da guerra como continuação da política no mundo contemporâneo. Não obstante, a abordagem deixa pouco especificada a caracterização da dimensão política da guerra, isto é: uma decisão existencial irreduzível a modelos racionais. No século XX, o jurista alemão Carl Schmitt estipulou a especificidade política da guerra clausewitziana como sendo a realização extrema da inimidade, inscrevendo a guerra como um corolário das relações amigo-inimigo. Assim, o político permanece central à compreensão da guerra, acompanhando também as transformações históricas e estruturais do sistema internacional. No entanto, o caráter político da guerra schmitteana permanece aplicável invariavelmente? Para Pierre Clastres, a guerra é uma estrutura sociológica onipresente nas sociedades ameríndias, e que também adquire sua tonalidade através da definição do inimigo. Neste artigo visamos responder à pergunta, comparando Schmitt e Clastres, se seus conceitos de guerra e inimidade residem em concepções cosmológicas distintas, abrindo uma indagação sobre a natureza e a realidade do poder soberano tal como exercido nas sociedades ocidentais e ameríndias de acordo com a interpretação de cada autor.

Palavras-chave: Guerra; Carl Schmitt; Pierre Clastres; Inimidade.

Introdução

A busca por um *telos* da guerra parece ser inevitável na reflexão humana. “A guerra é a mãe e rainha de todas as coisas”, proclamara Heráclito. Ela exerce um fascínio quase místico sobre as pessoas, especialmente quando confrontados com sua virtual onipresença em todas as esferas da vida social; em sendo força simultaneamente destrutiva e gerativa de natureza incomparável: “A guerra, como uma centrífuga societal, tem o poder de envolver recursos (intelectual, científico, social, econômico, cultural e político) e de desfazer e recriá-los de maneira imprevisível” (BARKAWI & BRIGHTON 2011, p. 137). Assim, o fenômeno da guerra escapa à definição técnica de mero “emprego da força” ou da ênfase na “batalha decisiva” para constituir-se, ao lado de preocupações tático-estratégicas, como um problema verdadeiramente filosófico das ciências sociais e humanas: o que pode ser dito sobre a *natureza* da guerra e que desafios existem para *conhecê-la*? Ao que se

¹ O presente artigo é uma adaptação de trabalho realizado em 2015 na disciplina de mestrado “Guerra e Estratégia”, ministrada pelo professor Hector Luís Saint-Pierre, no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas. Agradeço aos quatro revisadores anônimos que comentaram este trabalho, dois deles antes da submissão ao presente periódico, e ao debate que o texto ensejou em GT no 3º Seminário de Relações Internacionais da ABRI (2016) em Florianópolis.

* Doutorando em Política na Universidade de York, Reino Unido. Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP, PUC-SP) e bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). (rodpanzera@gmail.com).

complementaria: nosso aparato conceitual é suficiente para *apreender* essa natureza? Neste artigo, oferecemos uma via de reflexão sobre a problemática da guerra, comparando dois modos de teorização sobre o fenômeno da violência organizada em sociedades separadas no tempo e no espaço. Especificamente, comparamos a guerra na filosofia política de Carl Schmitt e na etnografia de Pierre Clastres.

A necessidade de uma filosofia que explique, quando não sirva meramente de pretexto ou justificativa, a função e o significado da guerra como fenômeno social universal constitui uma pretensão antiga ainda muito viva entre intelectuais, estendendo-se das escrituras Vedas a Tucídides, de Sun Tzu a Maquiavel e de Clausewitz aos pensadores contemporâneos, como Carl Schmitt, Liddel Hart, Charles Tilly, Kenneth Waltz, entre outros. Mais recentemente, a busca por uma compreensão abrangente da guerra foi reacendida com os debates sobre as chamadas “Novas Guerras”.

Um dos elementos reflexivos que essa literatura (bem como as críticas a ela) impõe gira em torno precisamente da possibilidade de estabelecer postulados universais sobre o fenômeno da guerra: se, por exemplo, esta responderia a necessidades morfológicas da espécie humana; se constituiria um fato social total, que afeta e é afetado por outras dimensões sociais; ou se, como é mais recorrente supor, refere-se a um *meio* para um *fim* político determinado, tal como estipulado pela célebre fórmula do general prussiano Carl Von Clausewitz (2007, p. 28): “a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizadas por outros meios”.

Tomando a tese clausewitziana como referência, encontramos na literatura mais recente pelo menos duas incursões críticas que relativizam pretensões de universalidade dos principais preceitos de *Von Kriege*, circunscrevendo-os ao desenvolvimento histórico particular de sua época. Primeiro, que sua noção da guerra como instrumento da política refere-se a uma intervenção normativa para subordinar a guerra a um curso de ação racional. A trindade da guerra clausewitziana (a estrutura de povo, exército e governo) diria respeito, neste sentido, à política do Estado moderno e à consolidação de uma cultura regimental em disputa no então Estado prussiano, e não a uma representação uníssona e invariável do fenômeno (BARKAWI & BRIGHTON 2011, p. 140; KEEGAN 2006, p. 19).

Segundo, mesmo se mantendo a fórmula clássica, diversos analistas do fenômeno da violência organizada, como Creveld (1991) e Munkler (2005), apontam que ocorreu uma transformação estrutural do fenômeno da guerra no mundo globalizado, não mais correspondendo às distinções clássicas da guerra interestatal, tais como guerra/paz, meios/fins, combatentes/não combatentes. Isto é perceptível seja no âmbito da “Guerra ao Terror” – uma guerra absoluta contra um inimigo absoluto – ou no caso da privatização das áreas de defesa e segurança, o que tem levado alguns analistas a postularem a ideia da guerra como continuação da economia (KEEN 2000) ou como prestação de serviços (UESSELER 2008).

Se tais abordagens questionam a validade analítica da fórmula clássica da guerra interestatal para o contexto atual, elas deixam, não obstante, pouco especificada a caracterização da *dimensão política da guerra* – a decisão concreta e excepcional (portanto não pré-definida ou articulada em fórmulas racionalistas) de uma coletividade política que assume o risco existencial do confronto. Deve a política permanecer necessariamente atrelada ao Estado? Seguindo a indagação de Alberto Montoya (2015), isso não limitaria a compreensão da guerra em sociedades sem Estado, como o caso das sociedades indígenas? No entanto, se seguirmos pelo caminho comparativo (o problema político da guerra em sociedades estatais e em sociedades sem Estado, apartadas no tempo e no espaço), podemos incorrer no risco do relativismo cultural segundo o qual a *causa* da guerra se daria por fatores culturais imanentes ao invés de processos sociais (MALEŠEVIĆ 2008, 2010; NEWMAN 2004)². Desta forma, um caminho conceitual permaneceria aberto para refletir sobre o fundamento da guerra clausewitziana, isto é, sua dimensão polêmica e existencial, sem cair seja no universalismo ou no relativismo, ou ainda, no normativismo que prega incondicionalmente sua abolição.

O alemão Carl Schmitt e o francês Pierre Clastres, dois pensadores do século XX apartados tanto ideologicamente quanto do tipo de sociedade que buscavam interpretar, podem oferecer um ângulo interessante para esta problemática. Schmitt, de tradição liberal-autoritária (CRISTI 1998), estipulou a especificidade política da guerra clausewitziana

² Concepções identitárias e religiosas estão de fato no centro das premissas analíticas das Novas Guerras. Mary Kaldor (2011, p. 6) afirma que há uma “clivagem política emergente entre [...] cosmopolitismo, baseado em valores inclusivos, universalistas e multiculturais, e a política de identidades particulares”. De forma semelhante, Herfried Münkler (2005, p. 24) observa uma “ideologização da violência com base em, principalmente, fontes religiosas”.

como sendo a realização extrema da inimizade, inscrevendo-a assim como um corolário das relações amigo-inimigos. Clastres, de tradição esquerdista e anarquista, compreendeu a guerra como uma estrutura sociológica onipresente nas sociedades ameríndias e que adquire sua tonalidade através da definição do inimigo. Para ambos, a função ou o sentido da inimizade possui um caráter decisivo, estando *pressuposto no tecido social como condição existencial dos tipos de sociedades interpretadas*. O objetivo deste artigo é analisar os pontos de encontro e desencontro nos conceitos que dão significado à guerra no pensamento de Carl Schmitt e Pierre Clastres, e, partindo da hipótese de uma afinidade temática e não normativista entre ambos, compreender o fundamento político no qual divergem, o que impõe um problema quanto ao regime de poder em que se insere cada sociedade representada. Importa compreender, especificamente, o significado que a inimizade tem para o fenômeno da guerra, de acordo com cada autor estudado.

Metodologicamente, trata-se aqui de um estudo comparativo do pensamento de Schmitt e Clastres com relação ao problema da guerra, realizado através de uma análise interpretativa do significado que o conceito de inimizade tem para cada um no tocante às sociedades por eles estudadas. A comparação é amparada teoricamente na concepção cosmológica do político, o que permite ir além da mera aproximação conceitual entre Schmitt e Clastres a fim de postular o fundamento sobre o qual se baseiam e também divergem. A pergunta que guia nosso estudo, portanto, é: os conceitos de guerra e inimizade residem em concepções cosmológicas distintas em ambos os autores? Se sim, qual seria o fundamento cosmológico que os separa?

A próxima seção estabelece os pontos de encontro na definição conceitual da inimizade entre Schmitt e Clastres; a terceira seção oferece uma discussão sobre o fundamento político no qual divergem, evitando o relativismo cultural e inserindo suas interpretações sociais com base na perspectiva cosmológica da guerra e da inimizade; a última seção identifica o fundamento cosmológico da inimizade para cada autor, como substrato da diferenciação conceitual da guerra, a partir do trinômio comunidade-inimizade-guerra. Ao que segue uma conclusão sobre a relevância da categoria do inimigo para a atual conjuntura.

A centralidade do inimigo para Schmitt e Clastres

No século XX, o jurista alemão Carl Schmitt – geralmente rotulado como a “Coroa

Jurídica do III Reich” por sua filiação ao partido nazista e legado teórico favorável ao fascismo³ – especificou o fundamento político da guerra clausewitziana como sendo a realização extrema da inimizade. Desta forma, Schmitt inscreveu a guerra como um corolário das relações amigo-inimigo, denotando o “grau máximo de uma união ou separação, de uma associação ou dissociação” (SCHMITT 2007, p. 26)⁴, critério pressuposto de seu conceito do político:

A guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o **pressuposto sempre presente como possibilidade real**, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político (SCHMITT 1992, p. 60; grifo nosso).

Com esta fórmula, o político permanece central à compreensão da guerra, acompanhando também as transformações históricas e estruturais do sistema internacional; pois ao político não corresponderia mais necessariamente o Estado (este entendido como manifestação histórica daquele), mas sim a *qualidade* da inimizade existencial; a guerra adquire, portanto, o sentido da “mais extrema consequência da inimizade” (SCHMITT, 2007, p. 33), fruto de uma decisão que não pode ser fundamentada com base em preceitos racionais pré-estabelecidos (base, por exemplo, para o “dilema da segurança”) ou nem por alguma regra geral ou terceiro ator. Como afirma Schmitt em seu *Teoria do Partisan*,

na teoria da guerra, trata-se sempre da diferenciação da inimizade, a qual **confere à guerra seu sentido e seu caráter**. Toda tentativa de cerceamento ou delimitação da guerra deve ter como suporte a consciência de que [...] a inimizade é o conceito primário e de que a diferenciação dos diversos tipos de guerra é precedida por uma diferenciação dos diversos tipos de inimizade (SCHMITT 2009, p. 209; grifo nosso).

Assim, para compreender a guerra, seu sentido e caráter, seria preciso, primeiro, compreender o inimigo, seja este real, virtual ou absoluto (SCHMITT 2009)⁵.

A etnografia ameríndia de Pierre Clastres apresenta uma interessante afinidade

³ Sobre a apropriação de Schmitt nos estudos de segurança e problemas associados à sua recepção intelectual em círculos liberais no campo das Relações Internacionais, cf. Campos (2017).

⁴ As relações de distinção amigo-inimigo operam como um critério do conceito do político de Schmitt. Isso implica que 1) não se trata de uma especificação de conteúdo substantivo da política (por exemplo, como realização de alguma natureza intrínseca da espécie humana); e 2) enquanto critério relacional, a ênfase se dá na intensidade de uma relação peculiarmente política, tipicamente “o mais intenso e extremo antagonismo, e todo antagonismo concreto se torna ainda mais político conforme chega ao ponto mais extremo, aquele do agrupamento político” (SCHMITT 2007, p. 29). Behnke (2013) chega a afirmar que o cerne do político para o Schmitt não é o inimigo enquanto tal, mas sim o *ato de distinção*.

⁵ Para uma tipologia da inimizade baseada em Schmitt, cf. Thorup (2006, p. 108-117).

temática, bem como potencial problematização, ao conceito do político de Schmitt. Não por impor algum constrangimento normativo *a priori* quanto à inimizade, à violência ou à guerra. Pelo contrário. A guerra aparece como uma estrutura sociológica onipresente nas sociedades ameríndias. Conforme Clastres,

A guerra articula-se com a sociedade primitiva enquanto tal [...], é um modo de funcionamento dela. É a própria natureza dessa sociedade que determina a existência e o sentido da guerra, guerra que, em razão do extremo particularismo ostentado por cada grupo, **está presente de antemão, como possibilidade**, no ser social primitivo (CLASTRES 2014, p. 248; grifo nosso).

Como em Schmitt, a descrição do fenômeno da guerra não obedece à tentativa de desconstruí-la ou reprimi-la teoricamente, mas de inscrevê-la em uma lógica particular da própria morfogênese social. A guerra “não precisa ser comum, normal, algo ideal ou desejável. Mas deve, não obstante, permanecer uma **possibilidade real** enquanto o conceito do inimigo permanecer válido”, assevera Schmitt (2007, p. 33; grifo nosso). A guerra é pressuposta, portanto, porque é possível, não porque é inevitável⁶. Clastres nota que

há, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita *de antemão* no ser social primitivo; *a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva* e não o fracasso acidental de uma troca malsucedida. A esse estatuto estrutural da violência corresponde a universalidade da guerra no mundo dos selvagens (CLASTRES 2014, p. 241).

Nesta afirmação, observamos um triplo encadeamento sociológico que constitui a base existencial das sociedades ameríndias: Comunidade-Inimizade-Guerra. Cada um dos três elementos operando numa lógica de interdependência, de maneira muito semelhante à teoria de Carl Schmitt. Para Schmitt, o inimigo tem um efeito ou uma função socializante sobre a comunidade política, de onde a guerra, como realização extrema desse atributo, assume seu sentido: “se deixa de existir essa diferenciação, deixa de existir então a vida política em geral. Um povo politicamente existente não é de maneira alguma livre para escapar [...] desta diferenciação prenhe de destino” (SCHMITT 1992, p. 77). Em outro trabalho, Schmitt assevera que “o inimigo é a encarnação de nossa própria questão”

⁶ Não há, portanto, relação causal entre a possibilidade da guerra e sua realização, pois o desvio de uma para a outra não é regido pela necessidade, mas sim pela decisão concreta de assumir (ou não) o risco existencial do confronto (ARIDITI 2008, p. 426).

(SCHMITT 2012, p. 65; tradução nossa). A guerra, colocada no horizonte político como possibilidade, representa a negação existencial de um “outro” que, paradoxalmente, confere sentido à “nossa” própria existência enquanto unidade política. Clastres (2014, p. 185). é provocativo neste aspecto: “A guerra é o modo de existência privilegiado da sociedade primitiva enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los”.

O que se revela nessa discussão da guerra é que o “internacional” constitui uma das premissas do aparato teórico de ambos os autores, na medida em que a política é definida não em termos de identidade universal e homogênea da espécie humana; ao invés, assume a necessidade (bem como o risco) ontológica da diferença, que, por sua vez, congrega a possibilidade do conflito. Esta é, afinal, a definição que Schmitt dá à política como um pluriverso, pois

[n]a terra, enquanto existir um Estado [ou qualquer outra unidade política], sempre existirão vários Estados, e não pode haver um ‘Estado-mundial’ que englobe toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um pluriverso, e não um ‘universo’ (SCHMITT 1992, p. 80).

Podemos, portanto, observar uma lógica de continuidade entre Schmitt e Clastres: seria a natureza da sociedade que determina a existência e o sentido da guerra (Clastres), enquanto que um elemento determinante da natureza de cada sociedade, ocidental ou ameríndia, residiria na qualidade distintiva da inimizada (Schmitt). Conjugando tal lógica veremos a existência de um paradigma da guerra similarmente estruturante no pensamento de ambos os autores, ainda que calcados em representações de sociedades ortogonalmente separadas no espaço e no tempo: neste caso, a inimizada schmitteana destinando-se à filosofia política da tradição liberal-colonial-autoritária do cristianismo ocidental (CRISTI 1998) e a inimizada clastreana destinando-se à filosofia política ameríndia.

Não obstante essa equivalência descritiva, é necessário problematizá-la a fim de não cair em qualquer universalidade ou funcionalismo genéricos. Assim, o questionamento posto na introdução à Clausewitz pode permanecer válido também para Schmitt, por este se inserir na mesma tradição de pensamento ocidental: *que* inimigo e para *quem*? O caráter político da guerra schmitteana permanece invariável, correspondendo a uma determinação conceitual universal e atemporal? Ou, por outro lado, não seria o conceito do político de Schmitt, com seu corolário da guerra, representativo de uma *cosmologia particular* que o

autor atribui ao tipo de sociedade ou civilização que estuda? De acordo com Viveiros de Castro,

O problema liminar colocado por qualquer tentativa de identificar um equivalente ameríndio para ‘nossa’ filosofia é o de **pensar um mundo constituído pelo Inimigo enquanto determinação transcendental**. Não o amigo-rival da filosofia grega, mas a *imanência do inimigo* da cosmopraxis ameríndia, onde a inimizade não é um mero complemento privativo da amizade, nem uma simples facticidade negativa, menos ainda um **a priori identitário do conceito de ‘político’ ao modo de Carl Schmitt**, mas uma estrutura de direito do pensamento, que define uma outra relação com o saber e um outro regime de verdade [...] (VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 226; grifo nosso).

Nosso objetivo, entretanto, não é encontrar o substrato “real” que diferencia o arquétipo do trinômio comunidade-inimizade-guerra nas sociedades representadas por Schmitt e Clastres – se, por exemplo, a guerra e a inimizade cumpriram uma função social específica na estrutura de comunidades indígenas guerreiras (FERNANDES 2013), enquanto que, nas sociedades ocidentais capitalistas, cumpriram uma função de acumulação de capital e centralização coercitiva no âmbito do processo de construção dos Estados nacionais (TILLY 1985). Nossa pretensão é mais modesta, visando desvelar o substrato de diferenciação tal como interpretado pelos próprios autores: que regime verdade ou de poder Schmitt e Clastres atribuem às sociedades que interpretaram e que, por sua vez, fundamentam a respectiva análise sobre a guerra e a inimizade? Na próxima seção, esclareceremos o modo pelo qual a interpretação de cada autor se baseia não no relativismo cultural, mas em concepções cosmológicas distintas sobre a guerra.

Do culturalismo à cosmologia da guerra

Apesar da originalidade e da capacidade camaleônica da tese de Clausewitz em adaptar-se aos dias atuais, não é difícil evidenciar o ponto até o qual seu pensamento sobre a natureza da guerra esteve predominado por uma concepção característica da violência organizada europeia. Bastaria um exemplo para salientar esta ideia. Quando Clausewitz (2010, p. 13) afirma que a “guerra não é nada mais do que um duelo em grande escala”, o pensador não está recorrendo meramente a uma metáfora auxiliar e desprovida de significação histórica.

A antropomorfização⁷ da guerra segue uma linha histórico-filosófica de grande relevância para o pensamento político ocidental, na medida em que se refere ao surgimento de um novo complexo político (o Estado soberano absolutista), que, argumenta-se, teria sido capaz de superar o *justum bellum* (guerra justa, isto é, a moralização da guerra) da cristandade medieval ao introduzir o conceito de *justus hostis* (inimigo justo, isto é, a desmoralização da guerra), e cujo efeito teria sido a aplicação de um princípio não-discriminatório da guerra (no sentido de que inimigos passam a reconhecer-se como iguais). Trata-se da formação uma nova ordem espacial (o primeiro “*Nomos da Terra*”, nos termos de Schmitt), cuja importância reside em ter delineado também um novo direito da guerra, viabilizado juridicamente pelo recurso da antropomorfização⁸:

Um passo decisivo para a nova grandeza ‘Estado’ e para o novo direito das gentes interestatal consistiu em representar como *peçoas* as formações de poder territorialmente fechadas. Assim elas obtiveram a qualidade que conferia sentido à analogia da guerra como um duelo. Foram representadas como ‘grandes homens’, *magnie homines* [...] Isso tem um grande significado, pois somente por essa via a guerra se torna uma relação entre pessoas que se atribuem mutuamente determinada posição. Os soberanos se reconhecem como tais, ou seja, como agentes de reconhecimento mútuo (SCHMITT 2014, p. 153).

Portanto, aquilo que Schmitt compreende como um fenômeno marcadamente eurocêntrico que tornou possível a “circunscrição” da guerra – sua suposta “humanização e racionalização”, comparativamente às guerras religiosas do século XVI (SCHMITT 2014, p. 126) – é exatamente análogo com a afirmação de Clausewitz de que “se as guerras das nações civilizadas são menos cruéis e destrutivas que as guerras entre selvagens, a razão reside nas **condições sociais dos Estados e em sua relação uns com os outros**” (CLAUSEWITZ 2010, p. 14; grifo nosso)⁹. Se tal interpretação, vista em seu conjunto, reside em alguma mistificação

⁷ Antropomorfização (ou personificação) refere-se à projeção de qualidades inerentes ao comportamento humano para entidades abstratas ou não-humanas.

⁸ Sobre a teoria e o legado da antropomorfização nas Relações Internacionais, cf. Luoma-aho (2012).

⁹ O argumento de ambos os pensadores, no entanto, e a despeito do consenso que dispõe nos meios acadêmicos, tem se tornado cada vez mais problematizado por revisões historiográficas diversas, especialmente no campo da sociologia histórica. De acordo com um destes críticos, “[...] a soberania absolutista deu ao conflito militar um caráter ilimitado, irracional e desumanizado que não podia ser controlado pela coleção amorfa de textos [...] que constituíam o *ius publicum* [...]” (TESCHKE 2011, p. 203). No mesmo sentido, a diferenciação entre guerra “civilizada” e guerra “bárbara”, tipicamente etnocêntrica, reside na falsa suposição de que os povos do Novo Mundo não se submetiam a regras sobre a conduta da guerra ou que não reconheciam a figura do inimigo justo. No caso das sociedades ameríndias, por exemplo os povos Tupinambá, tal concepção estaria equivocada, na medida em que a guerra, não sendo um instrumento político, mas sim uma relação social daqueles grupos indígenas, “necessita de normas e regras (por exemplo, o *ius in bello*) sem as quais os combates não poderiam ocorrer entre os beligerantes, reciprocamente iguais entre si (*hostis*)” (MONTROYA 2015, p. 4).

histórica, isso permanece como um ponto aberto à discussão; o fato inequívoco é que Clausewitz é representante de uma consciência filosófica específica sobre o fenômeno da guerra, sobretudo no que tange ao seu dever-ser¹⁰.

Uma das principais vozes a denunciar a relatividade do discurso de Clausewitz, e de fato a provincializar sua filosofia da guerra, foi o historiador britânico John Keegan. Para ele, Clausewitz discursava não de um ponto de vista neutro ou desapaixonado, mas como ator participante das transformações estruturais que ocorriam então na Prússia, especialmente na esfera militar:

embora fosse um bom historiador, Clausewitz permitiu que as duas instituições - Estado e regimento - que circunscreviam sua percepção do mundo dominassem seu pensamento de tal forma que não conseguiu observar quão diferente a guerra pode ser em sociedades nas quais tanto Estado como regimento são conceitos alienígenas (KEEGAN 2006, p. 28).

O tipo de abordagem que Keegan está advogando, principalmente ao contrastar o sentido da guerra clausewitziana com aquela dos polinésios da Ilha de Páscoa, dos zulus da África do Sul e dos samurais japoneses, é a ideia da guerra como perpetuação da cultura por seus próprios meios: “a guerra abarca muito mais do que a política, que é sempre uma expressão de cultura, com frequência um determinante de formas culturais e, em algumas sociedades, é a própria cultura” (KEEGAN 2006, p. 18). Apesar dos méritos dessa abordagem (talvez por descentralizar Clausewitz), ela padece de deficiências sociológicas que a subscreve a uma metodologia *relativista*, da qual buscamos afastar-nos para a análise comparativa entre Schmitt e Clastres.

Keegan não especifica o que entende por cultura. O único esboço de uma definição (sequer conceito ou teoria) da cultura consta ao final do primeiro capítulo de *Uma História da Guerra*: “[...] a cultura – o grande carregamento de crenças, valores, associações, mitos, tabus, imperativos, costumes, tradições, maneiras e modos de pensar, discurso e expressão artística que lastreia toda sociedade [...]” (KEEGAN 2006, p. 47). Assim, sua difusa noção de cultura adquire sentido mais como uma estrutura determinista e estática coagindo grupos sociais do que como uma dinâmica de mediação socialmente instanciada. A insuficiência desse quadro analítico para a compreensão da violência organizada tem sido interpretada

¹⁰ Consciência esta que Carl Schmitt admitidamente defendeu e representou: “Yo soy el último representante consciente del *jus publicum Europaeum*, su último teórico e investigador en un sentido existencial [...]” (SCHMITT 2012, p. 55).

por alguns estudiosos como uma “falácia naturalista”, explorando menos os mecanismos socioculturais responsáveis por ativar a solidariedade grupal do que um tipo de essencialismo cuja manifestação mais extrema se exprime em um “choque de civilizações” à la Huntington (MALEŠEVIĆ 2010).

A utilização dessa abordagem torna-se ainda mais problemática quando se trata do estudo da guerra ameríndia. Em outro trabalho, Keegan (1996) pôs-se a estudar a guerra entre os povos indígenas das Grandes Planícies norte-americanas. O que sua metodologia culturalista aí revela são suposições ontológicas sobre a natureza humana. Conforme avalia Beier (2005, p. 162),

Percebe-se [em Keegan] a convicção em um ‘senso comum’ decididamente Ocidental nesta análise dos fatos putativos da guerra nas Planícies. Central a esta sabedoria amplamente acreditada é o familiar impulso hobbesiano que, encontrando na condição aborígene nada aparentado com o Estado como um meio pelo qual a ordem política possa ser equipada, advoga, em seu lugar, um estado de guerra perpétuo e de insegurança.

Assim, intrínseco ao postulado de Keegan reside a tradicional distinção ontológica entre natureza e cultura. Basicamente, nesta interpretação existe uma única natureza sendo interpretada por diversas culturas e pontos de vista. Epistemologicamente, trata-se sempre de sujeitos conhecedores de objetos com propriedades fixas e atemporais. Neste quadro, a cultura em questão pode ser supostamente medida evolutiva ou biologicamente através da existência ou não de mecanismos sociais (qualquer coisa semelhante a um Estado) que reprimam os desejos irrefreáveis e sede de poder dos indivíduos, tal como dita o imperativo do estado de natureza¹¹: “[d]e todas as construções científicas, a doutrina de Hobbes do estado de natureza dos *magnies homines* mostrou ter mais força e verdade histórico-espiritual”, assevera Schmitt (2014, p. 156). Sob esta ótica antropocêntrica – de fato, um individualismo metodológico – a guerra ameríndia só poderia aparecer como um tipo “primitivo” de guerra empreendida por “selvagens” que ainda não desenvolveram plenamente a consciência de sua individualidade (“alma”) – e daí o repugno geralmente expresso pelo ocidente judaico-cristão pela antropofagia como prática medular da inimizada ameríndia. A guerra indígena não poderia, portanto, ter qualquer significação própria,

¹¹ Interessante notar que, apesar de hipótese dedutiva, o estado de natureza de guerra perpétua de todos contra todos fundamentava-se numa projeção que o próprio Hobbes atribuía aos nativos do Novo Mundo. Como observa Schmitt (2014, p. 98), “o estado de natureza de Hobbes é uma terra de ninguém, mas não é, nem de longe, um lugar nenhum. **É localizável, e Hobbes o localiza, entre outros lugares, no Novo Mundo**” (grifo nosso).

senão representar a manifestação de uma aberração cultural às margens da história escrita e civilizada, ou, de modo mais determinante, um fenômeno pré-político e sem institucionalidade.

Assim, atribuir a diferença de significado da inimizade e da guerra nas interpretações de Schmitt e Clastres como expressão da relatividade cultural da violência organizada em sociedades separadas no tempo e no espaço, resultaria em um etnocentrismo no qual uma medida específica da cultura – a cultura ocidental, com todos os corolários de individualismo, liberalismo, cristianismo, colonialismo – se estenderia como referência gravitacional para outros povos que ou 1) a desconhecem ou 2) a negam continuamente. Contra esta visão, propomos comparar a filosofia política de ambos a partir de outro regime de verdade e poder – que entendemos aqui sob o rótulo solto da cosmologia. Importa, portanto, decifrar suas filosofias políticas a partir da cosmologia que cada autor atribuiu às sociedades que interpretou. Como veremos, a dicotomia amigo-inimigo, embora permaneça central à cosmologia ameríndia, de acordo com Clastres, opera sobre um plano de realidade distinto que precisa ser melhor qualificado (isto é, compreendido em seus próprios termos) e não apenas referido como expressão relativa de uma natureza única.

O que é a cosmologia? De acordo com Bleier (2005, p. 45),

como uma teoria do universo, a cosmologia especifica aquilo que é e aquilo que não é, o que pode ser dito e o que não pode. A cosmologia, entretanto, raramente é reconhecida e submetida ao escrutínio. Ao invés, ela opera, em grande medida, para além da nossa acuidade, ditando um relato da ordem natural, um relato de tudo que há ou que pode ser.

Utilizar a cosmologia como um elemento compreensivo para a reflexão sobre a guerra significa levar a sério uma perspectiva que desvele um verdadeiro pluriverso de sujeitos e entidades em relações. Em parte, isso retém semelhança com a ideia de pluriverso de Schmitt, para quem a “unidade política pressupõe a possibilidade real do inimigo e com isso pressupõe outra unidade política coexistente” (SCHMITT 1992, p. 80). Ao mesmo tempo, porém, trata-se também de um pluriverso *cósmico*, no qual não há apenas unidades políticas idênticas coexistindo (o que estaria próximo à conceituação schmitteana); mas em cada unidade (ou conjunto de unidades), o próprio mundo de sujeitos pode ser experienciado de modo completamente diverso do outro: um mundo de sujeitos relacionados não pela mistificação social que caracteriza o processo de acumulação do

capital – nos termos de Marx, o fetichismo da mercadoria que retira a consciência de classe no processo de troca –, mas por qualquer outra relação social não mediada pelo objeto fantasmagórico do capital. Carlos Lenkersdorf (2008), que etnografou os Tojolabales do sudeste mexicano, identificou que a estrutura sintática da língua desse povo era intersubjetiva, no sentido de que não há objetos, apenas uma pluralidade de sujeitos que entram em relações mútuas – configurando assim um tipo de relação sujeito-sujeito (e não sujeito-objeto, tradicional à metafísica liberal) de conhecimento, onde tudo, incluindo não-humanos, se torna potencialmente relacional¹².

Numa linha semelhante, Viveiros de Castro avança a hipótese de que os povos ameríndios conhecem uma metafísica ortogonalmente oposta à ocidental, constituindo a base para sua relação com a realidade e seu meio social: “o objeto cuja existência aqui se afirma são os *conceitos* indígenas, os *mundos* que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem” (VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 219). Diferente de uma abordagem *relativista* de sistemas socioculturais sobre os quais a guerra pode ser compreendida, trata-se da proposição inversa de uma *qualidade perspectiva*, ou melhor, *multinaturalista*:

Esse reembaralhamento das cartas conceituais levou-me a sugerir a expressão ‘multinaturalismo’ para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas [...], a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 43).

A cultura como contínuo sócio-espiritual dado “desde sempre”, portanto; e a natureza como variedade perspectiva. O ideal epistemológico ameríndio seria também inverso: enquanto a cosmologia ocidental se baseia na capacidade de objetivar tudo quanto possível, o ideal de conhecimento ameríndio se nutre da capacidade máxima de subjetivação:

conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquele*.; pois a questão é a de saber ‘o *quem* das

¹² A respeito da cosmovisão, o autor sugere que ela está tão enraizada que “al hablar de la percepción del mundo nos referimos a los cinco sentidos, pero también a la razón, a la imaginación y a la representación. Así, el estómago está tan relacionado con la cosmovisión y condicionado por ella como los ojos” (LENKERSDORF 2008, p. 16).

coisas (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’. A forma do Outro é a pessoa [...] o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado (VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 50-51).

Essa perspectiva abre espaço, portanto, a uma consideração cosmopolítica em que o conceito de inimigo possui um valor cardinal na vida social nas sociedades consideradas. Este reconhecimento é importante para a compreensão comparativa da guerra na medida em que a inimizade assume uma característica sociomórfica que afeta e é afetada por toda cosmologia indígena: na medida em que tudo é sujeito em potencial (humanos e não-humanos), as relações entre as espécies assumem sempre uma dimensão social, pois os seres do mundo indígena existem em formas coletivas. E a guerra, como possibilidade pressuposta dessa socialização interespecífica, deriva de uma lógica cosmologicamente imanente às sociedades indígenas: a divisão entre amigos e inimigos, de acordo com Clastres (2014, p. 139). Qual seria, portanto, a diferença cosmológica que fundamenta as interpretações de Schmitt e Clastres, respectivamente?

O sentido da guerra entre Pierre Clastres e Carl Schmitt

Apesar da estrutura de semelhança no que se refere ao critério pressuposto da guerra para ambos os pensadores, Clastres é ainda mais categórico do que Schmitt. Em suas palavras (CLASTRES, 2014, p. 250): “a guerra é seu fundamento, a própria vida de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é *sociedade para a guerra*, ela é, por essência, guerreira...”. Schmitt apenas reconhece essa possibilidade através de uma decisão excepcional:

O Estado como uma unidade essencialmente política pertence ao *jus belli*, isto é, à possibilidade real de, num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo e combatê-lo. Com que meios técnicos a luta será travada, que organização das forças armadas existe, quais são as perspectivas de vencer a guerra, é aqui indiferente, enquanto o povo unido politicamente estiver pronto a lutar por sua existência e sua independência, sendo que ele mesmo determina, em virtude de decisão própria, em que consiste sua independência e sua liberdade (SCHMITT 1992, p. 71).

O critério diferenciador no pensamento de ambos reside precisamente no *caráter* dessa decisão política. O decisionismo de Schmitt evoca sua teoria da soberania: “soberano é aquele quem decide sobre a exceção” (SCHMITT 2005, p. 5). Esse soberano, que se encontra simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, determina o caso

excepcional da designação de quem é o inimigo existencial e da guerra, como forma de garantir a autonomia da ordem política. “A exceção revela mais claramente a essência da autoridade do Estado” (SCHMITT 2005, p. 13), isto é, a ordem política depende diretamente da autoridade soberana. Percebemos aqui a natureza da comunidade política de referência no pensamento de Schmitt, aquela da autoridade de um poder vinculante que se encontra *separado* da sociedade. Trata-se da simbologia política superlativa do decisionismo: “*Auctoritas, non Veritas*. Nada aqui é verdade: tudo aqui é comando” (SCHMITT 1996, p. 55). Assim, essencial ao pensamento de Schmitt é a dialética entre mando e obediência¹³.

Acompanhemos melhor esse aspecto. Na elaboração de Schmitt (2007, p. 52),

Se um povo tem medo das provações e dos riscos implicados em existir na esfera da política, então outro povo aparecerá e assumirá estas provações, protegendo-o de inimigos externos e, conseqüentemente, tomando o governo político.

Em nota pouco citada a esta passagem, Schmitt revela como esta concepção de poder vinculante está intrinsecamente ligada à tradição de reflexão da qual representa:

Nenhuma forma de ordem, nenhuma legitimidade ou legalidade razoáveis podem existir sem proteção e obediência. **O *protego ergo oblige* é o *cogito ergo sum* do Estado.** Uma teoria política que não se torne sistematicamente atenta a esta sentença permanece um fragmento inadequado. Hobbes designou isso [...] como o verdadeiro propósito de seu *Leviatã*, instilar no homem outra vez ‘a mútua relação entre Proteção e Obediência’; a natureza humana, assim como o direito divino, demanda sua observação inviolável (SCHMITT 2007, p. 52).

Percebemos esta mesma lógica atuando na definição da trindade da guerra de Clausewitz, composta

da violência, do ódio e da inimizade primordiais, que devem ser vistos como uma força natural cega; do jogo do acaso e da probabilidade, no qual o espírito criativo está livre para vagar; **e dos seus elementos de subordinação, como um instrumento da política, que a torna sujeita apenas à razão.** O primeiro destes três aspectos diz respeito principalmente ao povo; o segundo ao comandante e ao seu exército; o terceiro ao governo (CLAUSEWITZ 2010, p. 30; grifo nosso).

Essa diferenciação funcional entre povo, exército e governo é reveladora não apenas da estrutura de mando-obediência, mas do quão atrelado o trinômio ocidental

¹³Mando-obediência é o primeiro pressuposto da essência do político para o pensador francês Julien Freund (1968, p. 121), que se fundamenta tanto em Schmitt quanto em Raymon Aron. Os outros pressupostos são: público-privado e amigo-inimigo.

Comunidade-Inimizade-Guerra está ao desenvolvimento histórico europeu, isto é, da instituição de um exército permanente e da emergência da categoria “povo”. A própria figura do *partisan* (guerrilheiro), para Carl Schmitt, seja o combatente irregular territorialmente vinculado (telúrico) ou o revolucionário da guerra absoluta de classes, tem seu ponto de partida histórico na guerra civil espanhola de 1808 contra a invasão do exército napoleônico (SCHMITT 2009, p. 152), isto é: a figura “povo” nasce e torna-se possível apenas a partir dessa dupla diferenciação moderna. Por outro lado, a questão decisiva para o comparativo com Clastres é que tais diferenciações inexistem nas sociedades ameríndias, e, de modo ainda mais significativo, inexistente a condição de poder vinculante como postula o decisionismo schmitteano. Como afirma Clastres (2013, p. 20),

Encontramo-nos [...] confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria de poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, **não se dá uma relação de comando-obediência**. Eis a grande diferença do mundo indígena e o que permite falar das tribos americanas como universo homogêneo, apesar da extrema variedade de culturas que aí se movimentam (grifo nosso).

Essa passagem clama pela pergunta: em que consiste, para Clastres, o decisionismo ameríndio? Em última instância, qual o sentido de guerrear?

Segundo o autor, uma definição etnológica das sociedades ameríndias é que “elas não têm órgão separado do poder, *o poder não está separado da sociedade*” (CLASTRES, 2014, p. 138). Desse motivo deriva, por exemplo, o fato dos grandes guerreiros tupinambá, os morubixadas, destituídos de poder vinculante, não se enquadrarem na definição de “gênio guerreiro” de Clausewitz (MONTROYA 2015, p. 11)¹⁴. Assim, se continuarmos acompanhando Clastres, poder-se-ia afirmar que, na sociedade ameríndia, o poder *é a própria sociedade*. O chefe indígena exprimiria apenas a vontade coletiva:

da boca do chefe não saem palavras que sancionariam a relação comando-obediência, mas o discurso da própria sociedade sobre si mesma, discurso por meio da qual ela se autoproclama comunidade indivisa e vontade de perseverar nesse ser indiviso (Clastres 2014, p. 141).

¹⁴ Montoya (2015, p. 12) observa que, “não havendo um corpo militar segmentado e à parte da sociedade ‘civil’, menos ainda ‘generais’ entre os tupinambá, 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 conceito do político segundo a cosmologia atribuída por Clastres aos povos ameríndios diria respeito, assim, à decisão sobre o amigo-inimigo como forma de garantir permanentemente sua indivisibilidade interna e evitar o aparecimento de um órgão separado de poder da sociedade. De maneira concreta e existencial, seria uma política deliberada contra a existência do poder soberano (schmitteano), uma forma de manter-se ao mesmo tempo *totalidade e unidade*:

Totalidade porque é conjunto acabado, autônomo, completo, atento em preservar a todo instante sua autonomia, sociedade no sentido pleno do termo. Unidade porque seu ser homogêneo persevera na recusa da divisão social, na exclusão da desigualdade, na interdição da alienação. Sociedade primitiva é totalidade uma porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior: ela não deixa nenhuma figura do Um **destacar-se do corpo social para representá-la, encarná-la como unidade**. (CLASTRES 2014, p. 238; grifo nosso).

E para que ela seja de tal modo indivisa, a sociedade ameríndia precisa da figura oposta do inimigo para existir, e, para combatê-lo na eventualidade de uma luta armada, precisa ser indivisa. Este é, afinal, o sentido da guerra nessas sociedades ameríndias:

Assegurar a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos. A guerra primitiva é o *trabalho de uma lógica centrífuga*, de uma lógica da separação, que se exprime de quando em quando no conflito armado. A guerra serve para manter cada comunidade em sua independência política. Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente (CLASTRES 2014, p. 251)

Tomando emprestado um termo schmitteano, o *pluriverso* da cosmologia ameríndia, segundo a interpretação de Clastres, é ao mesmo tempo garantia da autonomia política, ou seja, de fazer as decisões por si mesma, e também da luta permanente contra a lógica de unificação advinda de um poder exterior a ela: “recusa da unificação, recusa do Um separado, sociedade contra o Estado” (CLASTRES 2014, p. 252).

Alcançamos, deste modo, compreensão tanto do ponto de contato quanto de afastamento das abordagens de Schmitt e Clastres sobre o fenômeno da guerra, mais especificamente, da inimizada como critério pressuposto da cosmologia política de cada sociedade interpretada.

Considerações Finais

Este trabalho teve como objetivo comparar o pensamento de Carl Schmitt e Pierre Clastres no tocante ao fenômeno da guerra para as sociedades por eles estudadas.

Confirmando a hipótese de uma afinidade conceitual e não normativista entre ambos, rejeitamos a concepção culturalista da guerra como substrato comparativo e lançamos mão da perspectiva cosmológica da guerra, identificando que embora semelhante do ponto de vista conceitual (o trinômio comunidade-inimizade-guerra), seu significado depende de um regime de poder e realidade incompatíveis, a saber: a dialética mando-obediência para Schmitt (sociedades ocidentais) e a indivisibilidade do corpo social para Clastres (sociedades ameríndias). Enquanto o poder de decisão excepcional é exterior à sociedade no primeiro caso, no segundo tal poder é intrínseco e inseparável da mesma.

Embora aqui pudemos apenas expressar, de maneira simples, os modos de conceitualização que cada teórico fez das sociedades e do marco histórico que estudou – sem comprometer-nos, portanto, com proposições acerca da *realidade* política destas sociedades –, o engajamento comparativo com pensadores à primeira vista tão improváveis resultou em instigante espaço de reflexão e de aproximação entre linhas de pesquisa geralmente incomunicáveis. A partir dos trabalhos de Schmitt e Clastres, novas frentes podem ser dissecadas na interlocução entre filosofia política e antropologia política. Esta aproximação conceitual guarda um potencial ainda não explorado para o estudo do fenômeno da guerra nas Relações Internacionais, constituindo também uma interessante alternativa metodológica às tendências culturalistas na literatura contemporânea, especialmente aquela vinculada às Novas Guerras. Pois ela abre caminho, por um lado, para considerar o fenômeno do antagonismo político e sua intensidade manifesta na teoria da inimizade, não como estruturas “sistêmicas” e atreladas invariavelmente ao Estado, mas como expressões de coletividades políticas que visam afirmar sua autonomia e modo de ser no “pluriverso” político. É sobretudo com o estatuto *polêmico* da vida política que aqui buscamos perscrutar analiticamente. Por outro lado, esta perspectiva também interessa acerca do problema da guerra como fenômeno intrínseco à vida social. Vivemos em uma era onde nunca se criminalizou tanto a guerra, ao mesmo tempo em que ela é experimentada em níveis cada vez mais intensos e desumanos.

A discussão Schmitt-Clastres, portanto, traz à tona a necessidade de revisitar os pressupostos do internacionalismo liberal e seu desejo de abolir a guerra – seja através da retórica, seja pela força, em uma “guerra absoluta para abolir todas as guerras”, como parece evocar a imagem das guerras contra o terrorismo ou mesmo contra as drogas. Como vemos

em ambos os autores, não vivemos sob um globo pacificado ou sob a égide de uma unidade mundial que abarque todas as demais ao ponto de neutralizá-las politicamente. Neste sentido, conceitos e imagens como humanidade, paz mundial, segurança internacional, etc., são ainda tão relativas quanto à quantidade de unidades políticas presentes no pluriverso constitutivo da política.

Em um mundo marcado pela pós-política, que reduz conflitos políticos a transações malsucedidas a serem superadas pela lógica de mercado (MOUFFE 2018), nem a guerra ou a figura do inimigo foram abolidas, mas deslocadas para outras esferas, escondidas sob rótulos moralizantes como “meritocracia”, “empreendedorismo”, “Estados falhidos” e “intervenção humanitária”. O inimigo é não apenas despolitizado no imaginário neoliberal, mas sua rebelião potencial é crescentemente neutralizada pelo complexo industrial militar e de segurança, que opera uma guerra global contra a classe trabalhadora na simbiose cada vez mais explícita entre acumulação de capital e repressão social (ROBINSON 2014). Nesse sentido, a relevância do estudo da categoria do inimigo não equivale a defender as estruturas de poder nas sociedades aqui representadas pelo pensamento de Schmitt e Clastres, muito menos a clamar pela figura do inimigo como condição do fazer político. Mas relembra que o inimigo, tão difuso quanto esquecido nos círculos de esquerda, pertence ao horizonte real da práxis política, seja em sua versão liberal-autoritária que nos legou o fascismo, seja em sociedades separadas no tempo e no espaço pela expansão capitalista, seja ainda pela guerra atualmente em curso pelo neoliberalismo tardio visando implantar um sistema de acumulação e exploração calcado na repressão autoritária e com sustentação na extrema-direita em ascensão mundialmente. Que papel terá o inimigo na cosmologia de uma renovada esquerda revolucionária, consciente da classe social que representa, e existencialmente decidida em arcar com as consequências da liberdade política? A pergunta é retórica; a resposta, nem tanto.

Recebido em 22 de abril. Aprovado em 19 de maio.

Referencias bibliográficas

ARIDITI, Benjamín. Sobre o “Político”: Com Schmitt e apesar de Schmitt. **Caderno CRH**, v. 21, n. 54, 2008, pp. 423-438.

- BARWAKI, Tarak; BRIGHTON, Shane. Powers of War: Fighting, Knowledge, and Critique. **International Political Sociology**, v.5, 2011, pp. 126-143.
- BEIER, **International Relations in Uncommon Places**: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- BEHNKE, Andreas. **Nato's Security Discourse After the Cold War**. Oxon: Routledge, 2013.
- CAMPOS, Rodrigo D. E. **Do Política à Segurança e de volta outra vez: Carl Schmitt nos Estudos Críticos de Segurança**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Graduação em Relações Internacionais "San Tiago Dantas" (UNESP, UNICAMP, PUC-SP) em abril de 2017, 143 páginas.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: CosacNaify, 2013.
- CLAUSEWITZ, Car Von. **On War**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- CREVELD, Martin Van. **The Transformation of War**: the most radical reinterpretation of armed conflict since Clausewitz. Nova York: The Free Press, 1991.
- CRISTI, Renato. **Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy**. University of Wales Press, 1998.
- Fernandes, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo Livros, 2013.
- FREUND, Julien. **La Esencia de lo Político**. Madrid: Editora Nacional, 1968.
- KALDOR, Mary. **New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era**. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- KEEGAN, John. **Uma História da Guerra**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- _____. Warfare on the Plains. **The Yale Review**, vol. 84, n. 1, 1996, pp. 1-48.
- KEEN, David. Incentives and Disincentives for Violence. *In*: Mats Berdal, David M. Malone (eds.), **Greed & Grievance: Economic Agenda in Civil Wars**. Colorado: Lynne Rienner, 2000.
- LENKERSDORF, Carlos. **Cosmovisiones**. D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- LUOMA-AHO, Mika. **God and International Relations: Chritian Theology and World Politics**. Nova York: Bloomsbury, 2012.

- MALEŠEVIĆ, Sinisa. **The Sociology of War and Violence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. The Sociology of New Wars? Assessing the Causes and Objectives of Contemporary Violent Conflicts. **International Political Sociology**, vol. 2, 2008, pp. 97-112.
- MONTOYA, Alberto C. A Vingança como chave explicativa dos ciclos de Guerra nas Relações Internacionais: a contribuição funcionalista de Florestan Fernandes. **V Simpósio de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Programa “San Tiago Dantas”**, 18 páginas, Novembro, 2015.
- MOUFFE, Chantal. **For a Left Populism**. London, England: Verso Books, 2018.
- MÜNKLER, Herfried. **The New Wars**. Cambridge: Polity Press, 2005.
- NEWMAN, Edward. The ‘New Wars’ Debate: A Historical Perspective Is Needed. **Security Dialogue**, v.35, n.2, 2004, pp. 173-189.
- ROBINSON, William I. **Global Capitalism and the Crisis of Humanity**. Cambridge University Press, 2014.
- SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- _____. **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- _____. **Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- _____. **O Nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum***. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- _____. **Ex Captivitate Salus**. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2012.
- _____. **Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- _____. **The State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol**
- TESCHKE, Benno. Fatal attraction: a critique of Carl Schmitt’s international political and legal theory. **International Theory**, v. 3, n. 2, 2011, pp. 179-227.
- THORUP, Mikkel. **In Defence of Enmity: Critiques of Global Liberalism**. PhD dissertation, Institute of Philosophy and the History of Ideas, Department of the History of Ideas, University of Aarhus, Denmark, 402 páginas, 2006.
- TILLY, Charles. War making and state making as organized crime. In: Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol (eds.), **Bringing the State Back In**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 169-191.

UESSELER, Rolf. **Guerra como prestação de serviços**: a destruição da democracia pelas empresas militares privadas. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.