

GUERRA PERMANENTE, ESTADO DE EXCEÇÃO E VIGILÂNCIA CIBERNÉTICA: UM DEBATE COM HANNAH ARENDT E PIERRE CLASTRES NO SÉCULO XXI

Permanent War, state of exception and cyber-surveillance: a debate between Hannah Arendt and Pierre Clastres in the 21st century

Gustavo Villela¹

RESUMO

O objetivo desse artigo é analisar a reificação do poder associado à violência posta em prática pelo Estado e o capital neoliberal no século XXI. As raízes dessa concepção de política são obviamente muito anteriores e serão debatidas por meio de um diálogo entre Hannah Arendt (em sua célebre distinção entre poder e violência) e Pierre Clastres (no controle do poder pelas sociedades “contra o Estado”). A questão da resistência indígena ao projeto colonial de violência e controle será pensada como um contraponto e antítese a esse exercício de poder na primeira parte do artigo. Na atualidade há três fenômenos e tendências que estão conectados entre si de modo ubíquo e que serão debatidos na segunda parte do artigo por meio de um debate bibliográfico: em primeiro lugar, a difusão de um estado de “guerra permanente” ou *warfare state*, que se reproduz no exercício da “necropolítica”, das políticas de inimizade e de militarização das sociedades; em segundo lugar, a proliferação de estados de exceção que se tornam regra, nos quais o direito é usado para suprimir o próprio direito, ou *lawfare state*; em terceiro lugar, a expansão ubíqua da sociedade de controle e securitização da vida social, ou *spyfare state*, associadas ao “capitalismo de vigilância” e na captura da vida dos indivíduos e suas subjetividades como big data, que se torna a principal mercadoria do início do século XXI.

Palavras-chave: Guerra; estado de Exceção; Vigilância; Poder; Violência

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the reification of power associated with violence put into practice by the state and neoliberal capital in the 21st century. The roots of this conception of politics occur obviously much earlier and will be thought through a dialogue between Hannah Arendt (in her famous distinction between Power and violence) and Pierre Clastres (in the control of power by societies “against the state”). The issue of indigenous resistance to the colonial project of control and violence will be thought as a counterpoint and antitheses to this exercise of Power. Currently, there are three phenomena and trends that are ubiquitously connected to each other and that will be debated through a bibliographic debate: first the spread of a state of “permanent war” or warfare state, which reproduces itself in the exercise of “necropolitics”, policies of enmity and militarization of societies; second, the proliferation of states of exception that become rules, in which Law is used to suppress Law itself, or lawfare state; thirdly, the ubiquitous expansion of the society of control and the securitization of social life, associated with de “surveillance capitalism”, or spyfare state, capturing the lives of individuals and their subjectivities as big data, which becomes the main commodity in the beginning of the 21st century.

Key words: War; State of exception; Surveillance; Power; Violence

O ponto de partida deste texto é pensar nas relações entre poder, violência e sujeição, exercidos principalmente pelo Estado em conjunto com o Capital neoliberal dessocializado e desregulado no século XXI. Essa associação reificada entre poder e violência será criticada a partir de um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt (ARENDR, 2011), (na distinção entre poder

¹ Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004) e Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008). É professor Adjunto no Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores (FFP), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

e violência) e Pierre Clastres (CLASTRES, 2003) (no controle social do poder nas sociedades “contra o Estado”). A proliferação de guerras fractais (ALLIEZ e LAZZARATO, 2016), guerras híbridas e vigilância cibernética criam uma nova arquitetura de poder que tem como efeitos sociais a vigilância constante da circulação de idéias, a possibilidade de moldar comportamentos (uma vida-algoritmo) e a legitimação das guerras “contra todos”, a partir da associação entre Estados, Forças Armadas e policiais e as big techs.

O debate será feito a partir de três fenômenos e tendências, conectados entre si e onipresentes nas sociedades atuais: em primeiro lugar a difusão de um estado de “guerra permanente” ou *warfare stat* (DELEUZE e GUATTARI, 1997; DEER, 2007, HARCOURT, 2018), e de militarização de “cidades sitiadas” (GRAHAM, 2016) que se manifestam no exercício da necropolítica e das políticas de inimidade (MBEMBE 2016 e 2017); em segundo lugar, a proliferação de estados de exceção difusos, que se tornam regra nas sociedades democráticas, nos quais o direito é usado para suprimir o próprio direito, ou *lawfare state*, criando zonas cinzentas de indistinção entre direito, política e a vida (AGAMBEN 2002 e 2004); e por fim, a expansão ubíqua da sociedade de controle (DELEUZE, 1992) e da securitização da vida social (BAUMAN, 2013) associadas ao “capitalismo de vigilância” (ZUBOFF, 2018), ou *spycare state*, no monitoramento da privacidade pelas redes, proliferação de câmeras e drones, do uso dos algoritmos para rastrear, prever e moldar comportamentos e da captura da vida dos indivíduos como *big data*, que se torna uma das principais mercadorias do início do século XXI.

Na primeira parte do artigo faremos um debate entre o texto “sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres e a questão do controle do poder pela sociedade e da importância da palavra como um valor, manifesta na chefia indígena. Em seguida, apresentaremos alguns pontos de contato entre a obra de Clastres e o texto “Sobre a Violência” de Hannah Arendt, sobretudo em sua conhecida oposição poder-violência. Por meio desse debate buscaremos pensar em um contraponto a essa nova arquitetura de poder, tendo como exemplo a resistência indígena cotidiana e histórica ao projeto colonial de violência.

Na segunda parte do artigo, analisaremos os temas acerca da violência e sujeição contemporâneas como antíteses das análises desse autores: política como guerra, estado de exceção como regra e vigilância ubíqua e digital em suas relações com o exercício da violência e do controle social. Essas reflexões nos levam a perguntar em um sentido mais amplo: Que tipo de sociedade reduz o poder apenas à sua associação com a violência e sujeição do outro? Que sujeitos ela produz? Quais os efeitos nas relações sociais de um modelo de governo que impõe e dissemina a violência no lugar do poder?

AS PALAVRAS QUE AGEM: TODOS CONTRA O *UM*

Para pensarmos nas nossas sociedades “com Estado”, produtoras de alienação política e dominadas pelo Capital, reprodutoras da alienação econômica, em seu caráter contingente e histórico, é preciso observar como “outras” sociedades “contra o Estado” se recusaram a abrir mão

do poder e tomaram sua posse coletiva através da palavra. Possuir o poder político enquanto grupo é uma manifestação de desalienação da autoridade, impedida de ser vivenciada como algo externo ao grupo e a si mesmo; essa recusa, como afirma Clastres (CLASTRES, 2003, p.220) é também uma força que impede a vigência da obrigação do trabalho para outrem, da implementação da servidão, portanto. A existência de uma sociedade que recusa qualquer imposição alheia da vontade e do desejo exterior que possa se impor mesmo contra resistência, nos coloca uma questão fundamental acerca da “nossa” política contemporânea, que se constitui como o oposto disso: a sujeição consentida.

Seja na chefia indígena, estudada por Clastres (numa outra tradição de ciência política, ameríndia) quanto na tradição (greco-romana), da *pólis* e da *civitas*, utilizada como modelo por Arendt, o poder político passa pela palavra, pelo direito de fala entre iguais e do convencimento do outro a partir da fala. Essa arena coletiva da palavra é a representação, na prática dos rituais públicos, de um mundo compartilhado e de uma vida comum. Ambos discutem essas outras tradições em que poder e lei não estão baseados na obediência ou comando, mas no “poder do povo”, no direito de falar, praticado através do consenso: a sociedade domina aquele que a governa e não o contrário. Assim, essa política “contra” o Estado passa pela restituição da palavra às pessoas em primeiro lugar, ou seja, retomar seu lugar na política para exigir o controle da vida (individual e social). Assim, Arendt comenta sua ideia central acerca da atividade política:

[...] não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na polis era de preferência uma atividade da conversa mútua. Por isso, isonomia é, antes de mais nada, liberdade de falar.(...) (ARENDR, 2018, p.49)

O poder da palavra aí depende de ser proferida entre iguais, o que nos leva à importância do “outro”, apontando para uma alteridade baseada na ideia de reciprocidade e da dádiva, por oposição à dívida da sujeição (CLASTRES, 2003, p.215). Arendt por sua vez, afirma a importância da pluralidade de vozes, para que possamos compreender a ação política, “*a política baseia-se na pluralidade de homens*” que se desenvolve no “espaço” entre as pessoas, na liberdade entre iguais e não entre dominantes e dominados (ARENDR, 2018, p.21). Aqui observamos a possibilidade da diversidade e da diferença subsumidas no coletivo e no comum e a importância que a palavra possui na obra de Arendt para a constituição do devir, do futuro e para a construção da liberdade. Como afirma Stolcke, a ação política em Arendt só pode existir se acompanhada da palavra, que por sua vez produz as relações e laços sociais que irão mover a história, sempre imprevisível como devir (STOLCKE, 2002, p.106).

A própria política, para Arendt se trata da possibilidade da convivência plural de “diferentes” (ARENDR, 2018, p.21), em que essas diferenças se apresentam num substrato comum de igualdade ontológica em que todos têm poder: a política se constrói no espaço “entre-os-homens” como uma relação. O poder para a Arendt (2011) seria a possibilidade de agir em conjunto, o oposto da ação violenta, que é tão somente um instrumento para um fim específico. O

poder, prossegue a autora, não precisa ser justificado, mas precisa de legitimidade e reconhecimento social e é justamente quando esse poder se enfraquece ou deixa de existir que aparece a tentação do uso da violência. Essa ideia de liberdade e política também alimenta o pensamento de Clastres, conforme aponta Sztutman: “*Para Clastres, a recusa do Estado, da relação de poder é antes de tudo a vontade de liberdade, liberdade da qual abrimos mão*” (SZTUTMAN, 2013, p.171). E é justamente esse convívio de diferentes em uma arena comum, representada na ideia do “múltiplo” que é vista como uma ameaça pelo Estado: o “Um”, que põe em funcionamento seus dispositivos anti-alteridade, anti-diferença.

O chefe indígena, no trabalho de Clastres, que não pode ser confundido com chefe de Estado depende apenas de sua capacidade técnica, principalmente dos dons de oratória, que utiliza a serviço da sociedade (o poder advém da sociedade e não dele). É uma voz proferida por aquele que não dispõe de nenhuma autoridade ou poder de coerção, pois a tribo não lhe deve obediência. O chefe só dispõe de seu prestígio e do poder de persuasão através das palavras. É a sociedade que fala por sua boca. Para Sztutman é: “*A linguagem que se oferece como antídoto da coerção, como se pode observar na fala dos chefes indígenas, que não enunciam mandos, mas sim a celebração da vida comum, que é a própria celebração da linguagem não como signo, mas como valor.*” (IDEM, p.173). Assim, a figura da chefia ameríndia aparece como símbolo do poder sob controle do social, a política submetida à sociedade. O chefe indígena precisa convencer, dialogar e nunca impor sua voz. Caso o chefe indígena pretenda se transformar em “autoridade política”, a sociedade o impede, condenando-o à solidão² (uma solidão ontológica de um ser “sem sociedade” e que já não será mais ouvido).

O ‘poder’, encarnado pelos chefes, não é aí autoritário, não no sentido de que essas sociedades primitivas teriam ainda grandes progressos a fazer para chegar a se proporcionar uma verdadeira instituição política (quer dizer, semelhante à que se encontra em nossa própria civilização), mas no sentido de que essas sociedades ‘selvagens’ recusam, por um ato sociológico e portanto inconsciente, deixar seu poder tornar-se coercitivo. Os chefes são impedidos de utilizar sua função para fins pessoais; eles devem velar para que seus desígnios individuais não ultrapassem jamais os interesses da comunidade, estão a serviço do grupo, são seus instrumentos. Submetidos a seu controle permanente, os líderes não podem transgredir as normas que fundam e subtendem toda a vida social (CLASTRES, 1995, PP. 69-70).

Essa recusa do poder político isolado condensado numa pessoa ou grupo, ou do poder do Estado, pode ser lida também como uma recusa da sujeição e da violência externa que subjuga: “o Mal é o *um*” - o “*Um*” é o Estado” – base do poder político ocidental, como afirma Clastres (CLASTRES, 2003, PP. 231-232). Assim, Sztutman aponta para essa ideia da imanência do exercício de um poder calcado nas relações sociais concretas e recíprocas, pois as sociedades indígenas seriam, para Clastres, contra o Estado pois evitam a constituição de “*um poder separado e transcendente*”

²O chefe indígena não pode se tornar um tirano porque está preso em suas obrigações que garantem seu prestígio e sua posição social. O chefe é que está em constante dívida com a sociedade, envolvido em uma teia de reciprocidade que o impede de obrigar o outro de modo autoritário. Ele se encontra impedido de fazer valer seu desejo, de se tornar essa força estranha e externa, transcendental do poder soberano e mais importante, de exercer deliberadamente a violência contra outrem.

em relação ao tecido das relações sociais. E isso significa que elas refletem sobre os perigos dessa separação e dessa transcendência.”(SZTUTMAN, 2013, p.169).

Ou como complementa Abensour:

A lógica da sociedade primitiva, uma sociedade una (não dividida), permite que ela permaneça “unida” e obstrui qualquer situação que introduziria uma divisão entre indivíduos dominantes e dominados, e que permitiria um *locus* separado para o poder conseguir se estabelecer dentro da comunidade. (...) é o chefe que está em dívida com a sociedade e não com o contrário. O chefe deve ser um bom orador, deve seu discurso às pessoas; e ele deve saber como ser generoso, também, ele deve às pessoas bens e dádivas. O chefe primitivo está sob vigilância; de acordo com Clastres, a sociedade garante que sua propensão para o prestígio não se transforme em um desejo pelo poder. (ABENSOUR, 2015, p.10)

Essa mesma recusa em associar a concentração do poder à violência é encontrada na obra de Hannah Arendt quando afirma que: “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é o Um contra Todos” (ARENDRT, 2011, p.58). Para a filósofa o poder nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence ao grupo. Assim, em sua leitura, o poder é de fato a essência de todo governo e não a violência (que é apenas um instrumento para um fim). Assim, há notável a semelhança do pensamento de Arendt, em que a política é a capacidade de agir em concerto, com a análise do poder nas sociedades indígenas feita por Clastres (um poder sempre social e nunca individual). Pierre Clastres afirma que “é sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades” (CLASTRES, 2003, p.213) e para outrem e não para si. A ausência dessa força externa é que define as sociedades ameríndias, baseadas no igualitarismo e nas relações de troca e reciprocidade. O terror é o Um que se impõe “quando a regra da troca é substituída pelo terror da dívida” (IDEM, p.215). Assim, para o autor, antes de ser econômica, a alienação é política (é pela destruição do poder que se impõe o terror e a sujeição). A história de resistência dos povos indígenas a esse terror pode ser resumida, então, numa constante luta “contra o Estado”, fazendo-nos rever, com Clastres, a ideia etnocêntrica de que o Estado seria o destino de toda sociedade e de que o poder político é um sinônimo de violência, coerção e poder de sujeitar. Além disso, Os índios nos mostram, nessa resistência histórica, a força da ação em conjunto, da coesão social como contrapoder “dos fracos” diante da força do “leviatã” como uma sociedade “contra-hobbes”, Como afirma Abensour, ao comentar o mecanismo indígena para impedir o surgimento de um poder separado:

Isso significa que a política existe anteriormente ao Estado, levando à concepção de uma distinção fundamental entre política e o Estado, ou entre a política e a esfera do Estado. Graças ao trabalho de Pierre Clastres, nós descobrimos que pode haver uma esfera política, uma forma de comunidade política, sem necessariamente haver um Estado. As consequências dessa distinção fundamental são decisivas: o Estado é derrubado de seu trono, por assim dizer. Longe de ser uma completude, a máxima realização da política, o Estado acaba por ser apenas uma forma possível dentre outras, uma forma regional, e, portanto, não destinado a se tornar universal. Porque a política pode se desdobrar fora do Estado e contra ele. (ABENSOUR, 2015, p.9)

Essa resistência indígena, porém, se dá em uma arena de lutas muito assimétrica imposta pela máquina de conquista e colonização do Estado que ocupa seu território, administra, classifica e controla sua população, as transformando em objetos da administração cada vez mais confinadas em suas margens. Esse ato contínuo de conquista por parte do Estado associado ao Capital em suas diversas versões de colonialismo interno e externo ao longo da história remete ao que Arendt chama de fator autodestrutivo da vitória pela violência (ARENDR, 2001, p.71). Essa conquista colonial do Estado é um preço muito alto a pagar pelos vencidos, mas também pelos vencedores (o verdadeiro bárbaro é aquele que crê³, mas também pratica a barbárie), pois há sempre a possibilidade do terror se instaurar e se capilarizar na sociedade. De acordo com Arendt, a violência produz mais violência e, assim se forja ao longo da história uma sociedade violenta, sem poder, com indivíduos dissociados entre si e à mercê da força e da instrumentalização da vida.

O perigo da violência (...) sempre será que os meios se sobrepõem aos fins. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. (...) A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento (ARENDR, 2011, PP. 100-101).

Nesse debate é importante apontar para a distinção que Arendt faz entre poder, vigor, força, autoridade e violência. O poder para Arendt é a habilidade humana para agir, agir em concerto e assim o poder nunca é propriedade de um indivíduo, pois pertence ao grupo e existe enquanto esse grupo se mantiver unido. O vigor, por sua vez, se refere ao indivíduo, é uma propriedade inerente à pessoa. A força é uma energia liberada por movimentos físicos e sociais e não é sinônimo de violência ou coerção. Já a autoridade, está investida em pessoas, cargos, postos hierárquicos e depende do reconhecimento social, do respeito. A violência, por fim, tem apenas caráter instrumental, visando o aumento do vigor. Assim é que a autora afirma que nada é mais comum do que a combinação de violência e poder, o que não implica em que autoridade, poder e violência sejam sinônimos (IDEM, p.61). O poder, para a autora, é a essência de todo governo e não a violência, por ser a própria condição que torna um grupo de pessoas capazes de pensar e agir: o poder não precisa de justificação, precisa de legitimidade; a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima (IDEM, p.69). Como afirma Stolcke, Arendt não perde a esperança no ser humano, apesar dos horrores totalitários que presenciou, daí a importância de evitar que forças exteriores possam calar o ser humano, pois a filósofa associa a liberdade de falar à liberdade de pensar, ou seja o pensamento como dimensão da ação política baseada na “percepção de um mundo compartilhado” (STOLCKE, 2002, p.105).

Uma sociedade colonial forjada nessa violência “original” acaba se auto-devorando, destruindo o que resta de seu tecido social. Segundo Arendt (2011, p.72), ocorre o que ela chama de efeito de “ricochete” em que as práticas de violência da metrópole e do poder colonial se voltam

³ Menção à citação famosa de LÉVI-STRAUSS, Claude em Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.335.

contra ela mesma⁴, produzindo o que podemos considerar atualmente como a expansão da máquina de guerra, apropriada por um Estado policial/ militar que se impõe sob a gestão do medo, difundindo os dispositivos de securitização que contribuem para a construção de um estado de “guerra permanente”, de desconfiança e suspeição de todos e de instauração das “políticas de inimizade” (MBEMBE, 21017) que redefinem a vida social no século XXI. Essa proliferação da máquina de guerra está associada ao avanço das frentes de expansão do Capital e do colonialismo interno ao pensar o Estado como essa força “centrípeta” que tende a aniquilar forças centrífugas diversas, como a força “atuante do *Um*” que tende a suprimir a multiplicidade, em seu “horror à diferença”⁵. Daí que o etnocídio, como supressão autoritária se inscreve na máquina estatal, como seu modo normal de funcionamento. E prossegue Clastres com a pergunta: como o Estado Ocidental se torna o mais etnocida de todos? Por seu modo de produção, pelo capitalismo que não permite a existência de um “aquém das fronteiras”: “a *sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir*” (CLASTRES, 2004, p.83). Sztutman complementa o pensamento de Clastres acerca do poder homogeneizador do Estado⁶, que tende a suprimir as diferenças através de distintas formas de violência:

Segundo Clastres, todo Estado seria um órgão etnocida e, nesse sentido, assassino de possíveis. É preciso insistir que ele não toma o Estado como instituição com limites precisos. Com relação a esse etnocídio, Clastres entrevê a continuidade entre a ação dos Estados, do mercado em expansão (a globalização) e das empresas de normalização pedagógica ou conversão religiosa. Todas essas forças agiriam conjuntamente no sentido da homogeneização do mundo, da redução das diferenças a uma unidade, que é de fato a figura do poder coercitivo (SZTUTMAN, 2013, p.170).

A resistência histórica indígena ao terror e ao modelo colonial pode ser pensada, então, como um paradigma para discutirmos as questões contemporâneas acerca da política, que se difundem em escala global a partir dos três eixos centrais que debateremos na próxima sessão do artigo: violência da guerra permanente, a supressão do direito através do direito e a vigilância ubíqua. Nesse sentido a experiência histórica indígena nos desloca ao mesmo tempo ao passado, da

⁴ Ver também o “efeito bumerangue” em Foucault: “Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas, transportou, claro, modelos europeus para outros continentes mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder. Houve toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente e que fez com que o ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno” (FOUCAULT, 2010, p. 120-1).

⁵ Acerca da burocracia estatal, como máquina classificatória e homogeneizadora, baseada num princípio de superioridade “ocidental” em Clastres: “Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental”. (CLASTRES, 2004, p.83).

⁶ Nosso foco nesse texto foi direcionado a um dos mecanismos internos da “sociedade contra o Estado” em Clastres que é a chefia indígena. Porém não menos importante, em sua análise, é o mecanismo externo da guerra como dispositivo de dispersão centrífuga que impede a unificação e a concentração do poder. Aqui é importante destacar conforme Deleuze e Guattari (1997, PP.20-22) “a guerra é o mecanismo mais seguro contra formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos (...) a guerra é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado (...) Com efeito, a máquina de guerra é sem dúvida efetuada nos agenciamentos “bárbaros” dos nômades guerreiros (...)”

expansão do poder colonial, e ao futuro, de sua superação. A partir dessa resistência reproduzida socialmente na história, de luta contra a morte, de grupos sociais que perseveraram no seu ser social e coletivo, podemos compreender o que Arendt quer dizer ao afirmar que não é a morte e o medo o princípio da política, mas a vida, representada na natalidade – o nascer de novo das novas gerações, em que a “esperança pode mais do que o temor” (LAFER, 2011, p.13).

Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo (ARENDDT, 2011, p.102).

Essa pulsão da vida como fato político é observável nas sociedades indígenas, sempre renascidas em suas novas gerações, que precisam renovar suas táticas diante de distintos ciclos de violência e dominação, chegando aos dias de hoje com os Estados nacionais e sua burocracia estatal, que hierarquiza, classifica, ordena e sujeita; com as doenças e epidemias e suas relações com os sistemas de saúde públicos; com o racismo estrutural e doutrinas evolucionistas que preveem sua “domesticação”, “pacificação”, “assimilação” e tutela; com um conjunto de dispositivos que os transformam e a seus territórios em objetos da administração biopolítica estatal. Nessa antropologia do Estado é possível observar o exercício da violência por um de seus desdobramentos mais extremos: a burocratização da vida pública. – o “governo de ninguém” ou uma “tirania sem tirano”, que priva as pessoas da liberdade política e do poder de agir (ARENDDT, 2011, PP. 101-102). É essa impessoalidade e alheamento rotineiro da burocracia⁷ e da técnica racional que garantem o exercício do mal em sua banalidade e rotinização. Para Arendt é a transformação do governo em administração, da transição das “repúblicas em burocracias”, que contribuem para o “desastroso encolhimento da esfera pública” (IDEM, p.102). É contra e dentro do Estado que os indígenas aprendem a se fazer ouvir, lutando por seus direitos e pela sua sobrevivência e de seus territórios-meio ambiente-natureza. É preciso dominar os códigos do colonizador e aprender sua gramática. Clastres estava atento aos processos de resistência e de luta dos indígenas, em sua postura de recusa ativa, como uma forma de saber político ameríndio insubmisso e resiliente ou de uma perseverança exemplar.

A ideia de uma recusa ativa foi, aliás, o grande tema perseguido pelo antropólogo francês Pierre Clastres, ao longo das décadas de 1960 e 1970, quando as forças do capital avançavam de modo gritante sobre as florestas sul-americanas, ameaçando a sobrevivência física e moral das mais diversas populações indígenas. Mas Clastres não falava simplesmente na reação dos índios ao “contato” com os brancos, falava sim de uma resistência primeira, uma resistência a todo poder de unificação, de subordinação e de coerção. (SZTUTMAN, 2013, p.168).

⁷ Para Hannah Arendt (2011, pg. 101) quanto maior a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência exercida pelo poder anônimo dos administradores, isto porque a burocracia “é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir”.

Não se trata de fazer em uma reificação simplista do Estado como uma entidade monolítica e homogênea, a ser “demonizada”. O Estado, obviamente, não é uma entidade abstrata transcendental, mas uma instância imanente e heterogênea de lutas materiais e simbólicas, isto é, uma arena complexa de poder, composta por grupos, pessoas e interesses. O Estado tem, porém, como utopia e pulsão o tornar-se o “*Um*”. Essa ideia do “*Um*”, presente em Clastres e Arendt é compreendida aqui como um símbolo desse mecanismo unificador, classificador e de captura⁸ da diferença e da heterogeneidade do mundo pelo Estado através de suas próprias categorias. Mas, é importante destacar que nesse processo de abarcar e capturar a diferença e domesticar ou pacificar as forças contrárias ou livres, o Estado não pode tudo, nunca interioriza tudo, nunca se torna completamente o “*Um*” de sua utopia: há sempre espaço para a resistência, para o que pode estar “fora” de seus limites, seja de quem já foi “capturado”, seja para os “nômades” que insistem em não se deixar capturar.

OS ESTADOS CONTRA A SOCIEDADE NO SÉCULO XXI

Se observamos em Clastres uma sociedade que controla o poder de modo imanente e em Arendt a distinção ontológica entre poder e violência, podemos passar, então, à análise das nossas sociedades como verdadeiras antíteses dessas formulações: como aquelas que não controlam o poder, que se torna cada vez mais separado e transcendente, e que por isso são governadas sob a lógica da violência que aparece reificada como sinônimo de poder. Em primeiro lugar, observamos um processo no qual o Estado se apropria da “máquina de guerra”, que muda de natureza dirigindo-se agora contra os “nômades” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.110), passando da guerra limitada à guerra total⁹, de acordo com a análise de Deleuze e Guattari:

A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina. (...) É preciso seguir o movimento real ao cabo do qual os Estados tendo-se apropriado de uma máquina de guerra e fazendo-o para seus fins, devolvem uma máquina de guerra que se encarrega do fim, apropria-se dos Estados e assume cada vez mais funções políticas. (...) Vimos a máquina de guerra mundial constituir-se com força cada vez maior, como num relato de ficção científica; nós a vimos estabelecer uma paz talvez ainda mais terrífica que a morte fascista; nós a vimos manter ou suscitar as mais terríveis guerras locais como partes dela mesma; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não é um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas o ‘inimigo qualquer’. (IDEM, pp.115-116)

Isso nos leva ao que Deer afirma ser uma substituição da retórica pacífica neoliberal da globalização por um imaginário hobbesiano da “guerra sem fim” (DEER, 2007, p.1). Para esse

⁸ Entende-se aqui o aparelho de Estado como aparelho de captura, ver:DELEUZE, G. e GUATTARI, F. op.cit. 1997.

⁹ “Ora, os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento em capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra e ao mesmo tempo a padece). Com efeito a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por ‘centro’ já não mais o exército inimigo, nem o estado inimigo, mas a população inteira e sua economia” (DELEUZE, G. e GUATTARI, F. op.cit. 1997, pg. 114).

autor a guerra como metáfora universal vem borrando os limites entre militares e civis, Estado e máquina de guerra e até mesmo entre guerra e paz, numa visão militarizada e redutora da interpretação do mundo. É interessante que Deer aponta que o discurso da guerra tem tanto um apelo ao futuro projetado para ser inacessível ao “outro colonizado” privado da tecnologia e da ciência (drones, globalização *hightech*, controle digital das cidades globais do “primeiro mundo”), como as favelas, *sweatshops* e campos de refugiados do “sul global”; mas também um apelo ao passado: a reivindicação de uma polícia colonial sempre pronta para disciplinar as “populações selvagens” (IDEM, p.2). O que estamos vivenciando, para esse autor, é uma cultura moderna da guerra, que se auto-perpetua, naturalizando o “estado de guerra”, pois a paz jamais foi seu propósito, mas sim um “estado de guerra permanente” (IDEM, p.5). Entre os efeitos desse processo estão as guerras de baixa intensidade não apenas no “exterior”, mas também no “interior” dos Estados nacionais. Um dos principais efeitos sociais desse processo é a difusão de um (auto) sacrifício cada vez maior dos cidadãos de seus direitos civis básicos e proteções constitucionais, em que a detenção ilimitada de pessoas e até mesmo a tortura são relativizadas em nome da “segurança”.

Mbembe(2016 e 2017) aponta para a simetria entre mercado e guerra e para as formas contemporâneas da necropolítica. Isto o leva a criticar as teorias normativas da democracia, consideradas como “ficções e idealizações” construídas sob o paradigma de todos são “livres e iguais” (MBEMBE, 2018, p.8). A experiência colonial, seria para Mbembe uma espécie de matriz para a necropolítica atual ao revelar um potencial de violência até então desconhecido. Isto porque a soberania da metrópole sobre a colônia consiste no “exercício de um poder à margem da lei”, instaurando a paz como “guerra sem fim” e que consiste num exercício absolutamente ilegal (IDEM, p.46). É interessante que para Mbembe a necropolítica, a violência e o estado de exceção operam “à serviço da civilização”, baseadas na negação racial do “outro”, que impede qualquer vínculo entre conquistador e conquistado, num estado de hostilidade absoluta(MBEMBE, 2016, p. 133). Há portanto uma conexão entre o sistema de *plantation* escravista, os impérios coloniais e a democracia moderna, chamada pelo autor de “invólucro mitológico” ou “repositório amargo” da própria democracia. Nesse processo, o autor observa continuidades do tipo de guerra ilegal e assimétrica levada a cabo pela “democracia”, que constitui um inimigo que já existe *a priori* “por sua natureza”, no qual a violência do “colono” sobre o colonizado será sempre acionada como “legítima defesa” em nome da segurança, em uma instrumentalização absoluta da lei (MBEMBE, 2018, p.43). Assim, Mbembe conclui que o mundo colonial se constitui como um “duplo da democracia”: não há democracia sem a colônia (IDEM, p.49). São essas práticas coloniais que fazem proliferar os espaços da violência em que se instauram dispositivos de vigilância urbanos, muros, blitzes, postos de controle e múltiplas separações e enclaves periféricos. Outro fator de expansão e capilarização da violência citado por esse autor, e que tem profundas implicações para o Brasil contemporâneo, é a formação das milícias, seguranças privadas, organizações difusas e polimorfas que entram no lugar do colapso das instituições políticas organizadas, taxando

territórios e populações e causando mortes, torturas e outras formas de coerção pela violência e medo, fazendo proliferar os “mundos da morte” e da existência de um novo tipo social: os “mortos-vivos”(MBEMBE, 2016, p. 146). Assim, observa-se como os projetos de Estados têm como pressuposto e crença fundamental, o uso de uma violência redentora e glorificada, como solução para os conflitos sociais, para a desigualdade e como mecanismo de controle e gestão de parte da população.

Outro autor contemporâneo importante para esse debate é Harcourt (2018), ao apontar que a “contra-revolução”, que conjuga a expansão de um *warfare state* com novas formas de vigilância digital, vem se consolidando como um novo paradigma de governo em escala global, desde os anos 60, (em plena Guerra Fria e em meio às lutas anti-coloniais e reconfiguradas após o atentado de 11 de setembro com a “guerra ao Terror”): “a contra-revolução é um novo paradigma de governar os próprios cidadãos ‘em casa’, tendo como modelo a guerra de contra-insurgência colonial, mesmo sem nenhum tipo de revolta interna” (IDEM, p.165). Assim, seu alvo não é, de fato, uma minoria ativa e real, mas a população como um todo, sob suspeita e monitoramento. Para esse autor, esse novo paradigma de governo, estabelecido nos Estados Unidos como modelo para o mundo, opera por três estratégias principais: 1. Percepção e alerta total de informações de toda a população através mineração de dados de informação pessoal; 2. ”Extração” de grupos minoritários de dentro de suas casas de seus ambientes privados, seja para monitorar os inimigos externos, como é o caso do Iraque e Afeganistão, mas também usualmente tendo como alvos minorias raciais, ativistas sociais, com táticas diversas como hipermilitarização das polícias, colocação de infiltrados em protestos, deportações e prisões, confinamentos em solitárias e assim por diante; 3. “Ganhar as mentes e corações da população”: domesticação e pacificação da população enquanto meros consumidores e apoiadores das medidas de segurança e das políticas de exceção do Estado (IDEM, p.165-166).

Esse objetivo é atingido através de amplo e novo ambiente digital, via *Youtube, Netflix, Facebook, Amazon, snapchats, Instagrams, etc.* através dos quais uma propaganda direta digital é produzida por um aparato de segurança heterogêneo entre agências do governo, empresas privadas, Empresas de comunicação, *Big techs*, judiciário e etc. Assim, o controle de dados se torna o primeiro campo de batalha, já que os dados se constituem como o recurso principal e primário para essa nova forma de governo “em guerra contra seus próprios cidadãos” (IDEM, p.25).

Todas essas análises indicam que, cada vez mais, o Estado e o Capital praticam distintas formas de violência contra a sociedade, (re)produzindo a desigualdade social e própria desordem, o caos, a anomia e o medo para impor sua própria “proteção” ou tutela. Esse é um processo presente desde sua gênese: o Estado se legitima como necessário por meio de sua própria violência.

Nesse contexto de predominância cada vez maior de discursos e práticas de um Estado “militar” sobre um Estado “social” e suas implicações no cotidiano das pessoas em que milhões vivem sob o terror dos próprios estados, mesmo em “democracias”, retomamos as questões importantes de Arendt quando afirma que o terror não é o mesmo que violência: o terror é uma

forma de governo que advém quando a violência destruiu todo o poder, permanecendo como controle total em um estado policial (ARENDDT, 2011, p.72). Na era do terror os meios se sobrepõem aos fins, introduzindo a prática da violência em todo o corpo político (IDEM, p.101). Aqui podemos pensar em uma nova configuração do terror atualmente, mais difusa e amorfa, desigualmente distribuída entre parcelas da sociedade, sobretudo em suas margens.

Um segundo ponto que gostaríamos de destacar é a possibilidade da violência exercida pelo direito, que é um símbolo da democracia. O direito como dispositivo de sujeição cada vez mais se configura como um poder “externo”, e em várias instâncias incontrollável por parte dos cidadãos. Agamben (2004) contribui para o nosso debate ao defender a tese de que o estado de exceção é uma estrutura fundamental do Estado moderno, e que tende a tornar-se regra, a se estabilizar como mecanismo de poder. Para esse autor, o estado de exceção entendido no senso comum como uma suspensão temporal da norma, do ordenamento, torna-se cada vez mais uma nova e estável disposição espacial de poder. Em outro momento, este mesmo autor traz figuras do direito romano como o *iusitium* (que instaura o estado de necessidade) para controlar os possíveis *tumultus*, com a finalidade de manutenção da *res publica* (IDEM, p.74)

É justamente essa possibilidade de interpretar o que sejam essas ameaças à lei e à ordem que tornam possível, nos termos da lei, a crescente militarização dos estados nacionais, e a redefinição das Forças Armadas exercendo papel de polícia, no que Graham considera como uma “impressionante militarização da sociedade civil” (GRAHAM, 2016, p.24). Em várias instâncias, a lei é usada para suspender a lei, nos “estados de necessidade” nos termos de Agamben, que afirma que o estado de exceção é um paradigma de governo (de algo provisório para técnica permanente), que impõe uma espécie de totalitarismo moderno, ou “guerra civil legal” (AGAMBEN, 2004, p.27), e prevê a eliminação ou sujeição e controle de categorias inteiras de cidadãos que pareçam não integráveis ao sistema político e nacional. O Estado contribui para construir esses “espaços vazios”, situados entre o direito e a política, entre o direito e a vida. Essa liminaridade constante, em que o direito é utilizado para suprimir o próprio direito se torna, então, o espaço ideal para o exercício do poder tutelar de exceção e da violência (física e simbólica).

De acordo com Graham, está em curso uma transformação na natureza dos Estados-nação, que cada vez mais afastados da ideia de uma comunidade de cidadãos que habita seu interior, policiam suas relações com o “exterior” e se tornam, por sua vez, sistemas internacionais de controle dos fluxos de pessoas e circulações consideradas “de risco” e perigosas, atuando para aquelas que devem ser protegidas (GRAHAM, 2016, p.29). De acordo com esse autor, essas “fronteiras onipresentes” ocorrem tanto para dentro dos territórios nacionais quanto para fora, tornando indistintas as fronteiras internacionais e as fronteiras urbanas e locais. Para Graham, o “novo urbanismo militar” multiplica os pontos de controle e ações contínuas das chamadas “guerras securocráticas”, que não têm data para acabar e não são mais territorializadas, contra as drogas, o crime, o terror, a imigração ilegal e ameaças biológicas (IDEM, p.76). Assim, observa-se os riscos para a “vida política” nos regimes democráticos contemporâneos, no que Graham

considera a proliferação do “apartheid como modelo”, em que está presente sempre a possibilidade de criação de enclaves urbanos, de separação, que promovem “demonização” do outro e a construção do “outro” como inimigo (IDEM, p.107).

As cidades passam a ser entendidas como espaços problemáticos, criando uma continuidade peculiar entre periferias coloniais e centros capitalistas, orientada por um “novo orientalismo dos bairros pobres” (IDEM, p.33). Isto ocorre sob uma nova doutrina de guerra perpétua que trata todos os moradores urbanos como alvos, no qual a violência se torna uma mercadoria a ser comprada e vendida, de modo extra legal, na proliferação de milícias e grupos paramilitares (IDEM, p.67). Esse cenário se estabelece, de acordo com a leitura de Arendt pela “severa frustração da faculdade de ação no mundo moderno”, nos processos de desintegração do “welfare state”, em que as “sociedades de massa” se tornam incontroláveis, em meio ao declínio do sistema de partidos abrindo fendas nas estruturas de poder (ARENDR, 2011, p.104). Tudo isso leva a uma crescente centralização e monopolização do poder em torno da burocracia de Estado, esgotando cada vez mais as suas fontes “autênticas”, baseadas nas pessoas e na coletividade:

cada diminuição do poder é um convite à violência, principalmente porque aqueles que detêm o poder (e o sentem escapar) seja governantes ou governados têm achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (IDEM, p.104).

O terceiro ponto que gostaríamos de destacar acerca da perda do espaço público atualmente são as novas tecnologias de redes, *big datas* e algoritmos que “assombram” o século XXI. Vera Telles (1990) aponta para a importância do espaço público na obra de Hannah Arendt que o pensa como um espaço onde ação e discurso participam da construção significativa de um ‘mundo comum’. De acordo com Telles (1990, p.28) Arendt entende que a própria história do mundo moderno é a história de dissolução do espaço público que leva à privação de um mundo compartilhado de significado, a partir do qual se forja uma sociedade despolitizada, indiferente em relação às questões públicas, individualizada e atomizada em torno de um sentido absolutamente instrumental em relação à vida. Para Telles, essa perda do “mundo comum”, de acordo com Telles implica na diminuição da capacidade de julgar e pensar, que pode levar a uma existência “radicalmente privatizada”, que se reverte na perda de direitos de cidadania e na indiferença que contribui para a violência exercida sobre o “outro”: esse “outro” que pouco importa (IDEM, p.29).

Nesse debate, de indistinção do espaço público e privado, se torna necessário pensar em uma dimensão chave do mundo moderno, que para Bauman (2013) é ubiquidade da vigilância¹⁰ que constrói um mundo de monitoramento, controle, observação, classificação, checagem e atenção sistemáticas, que não deixam lugar para a ocultação. Essa “sociedade confessional”, sem fronteiras entre o público e o privado, em que a privacidade é vista como suspeita, se impõe quase sem resistências na defesa de direitos e autonomia dos indivíduos por ser, em grande medida, desejada

¹⁰ Ver também: Bigo, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’, in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006.

pelas próprias pessoas, daí porque Bauman chama esse fenômeno de “vigilância líquida”, porque se “suaviza no reino do consumo” (BAUMAN, 2013, p.7). Há um processo de transformação em que a “rede substitui a sociedade” (IDEM, p.35) no que o autor considera ser um “mundo pós-panóptico” no qual há uma diminuição do engajamento mútuo e se dissemina a adiaforização (um certo embotamento dos sentidos e dos juízos morais), que acaba despojando as relações humanas de sentido moral, cuja ausência de responsabilidade é representada pela burocracia e tecnologia (IDEM, p.14).

Para o sociólogo polonês a vigilância se torna mais eficiente na medida em que pode ser executada à distância, separando a pessoa de suas ações, automatizando-se, em algoritmos e inteligência artificial que se apresentam como procedimentos “moralmente neutros e racionais”. Essas técnicas de vigilância aparecem como “naturais”, ocultando seus procedimentos de reforço de estereótipos, de classificação e categorização social e das medidas de exclusão de grupos rotulados como indesejáveis (IDEM, p.13). Bauman chama a atenção para o fato de que sem controle político esse poder é fonte de incertezas (o poder de vigilância suplanta a política): nós nos tornamos transparentes às organizações de vigilância, mas suas atividades são obscuras para nós (IDEM, p.18). Os drones, invisíveis que tornam tudo visível, e a internet, onde entregamos nossa privacidade por “vontade própria” aparecem aí como símbolos do fim da invisibilidade e do anonimato, que são os dois atributos principais da privacidade e da liberdade individual (IDEM, p.25).

Mesmo que consideremos a possibilidade da internet ser um espaço público de sociabilidade, de “estar junto” (mesmo que efêmera e virtualmente) e de existir alguma liberdade em suas plataformas com grande potencial político e de mobilização coletiva, não podemos deixar de constatar essa dimensão “sombria” que a constitui, também e principalmente como um espaço de vigilância e controle (como um espaço sobre o qual se tem pouco controle). Nessas “sociedades de controle” (DELEUZE, 1992), em que indivíduos se tornam dividuais (nem um “eu” unitário, nem um agregado), em que as massas se tornam amostras de dados através nas máquinas de informática, os computadores promovem uma “modulação universal” implementando, de modo ubíquo, a lógica da empresa como forma de controle, numa espécie de empresa onisciente nas sociedades-máquinas.

Não teríamos espaço para desenvolver o tema nesse artigo, mas não poderíamos deixar de apontar para o que Zuboff (2018) chama de “capitalismo de vigilância”, da emergência de uma nova lógica de acumulação que busca prever e modificar o comportamento humano (visando receitas e controle de mercado). Para essa autora, o contrato social é rompido e essas tecnologias se apresentam com a ubiquidade do “big other” (em toda parte e em lugar algum), em que “quase todos os aspectos do mundo são traduzidos em uma nova dimensão simbólica” e onde o “mundo renasce como dados e o texto eletrônico se torna universal” (ZUBOFF, 2018, p.22). As fontes desses dados são diversas: transações econômicas, drones, nanopartículas nos corpos, dispositivos inteligentes do lar, tudo conectado à internet, assim como dados governamentais e corporativos (bancos, planos de saúde, etc. Além disso, utilizamos a internet, vista como um direito, para todo

tipo de uso cotidiano, associado ao indivíduo, como o lazer, namoro, amizade, curtidas no *facebook*, fotos, negócios, trabalho, consumo e assim por diante, que permitem a empresas e governos realizarem a “mineração da realidade” com a coleta de dados. Outra fonte importante de dados a serem coletados, analisados, guardados e por fim, vendidos por *data brokers* de forma sigilosa são as câmeras de vigilância, públicas e privadas, *google street view* e assim por diante. Todas essas práticas consideradas pela autora como ilícitas, secretas e ilegais servem para a construção de perfis individualizados detalhados, em que a própria realidade vira a mercadoria principal (IDEM, p.30). Zuboff aponta para o fato de que cada vez mais dados produzidos sobre indivíduos estão nas mãos de outrem (em que o *google* compartilha o histórico de pesquisas individuais com agências de governo e instituições públicas de segurança, por exemplo). Esses seriam os “novos ativos” dessas operações: os “ativos de vigilância” que nos são tomados e não fornecidos, um novo modelo de negócios celebrados pelo “descontrato”, eliminando a governança e o estado de direito, deslocando os contratos das pessoas para as máquinas, em que a autoridade é suplantada pela técnica (IDEM, p.41). Esse “Big other” ubíquo configuraria um “novo poder soberano”, um novo “*Um*” cibernético (no sentido clastreano) ainda mais obscuro e transcendente que tende a aniquilar a liberdade alcançada pelo estado de direito em um monitoramento contínuo e anti-democrático (IDEM, p.43).

Há grandes semelhanças com a violência da burocracia apontada por Arendt da “tirania sem tirano”, agora manifesta nas tecnologias, na inteligência artificial que transformam nosso cotidiano, nossos desejos, nosso “mapa de circulação” afetivo no mundo em “Big data”, pronto para ser comercializado ou disponibilizado para outros fins. Nossa vida se torna mercadoria, não apenas monetizada pelo rastreamento, mas com amplas possibilidades de manipulação de comportamentos futuros das pessoas. Vivemos a mais flagrante utopia do Capital que transmuta nossa vida em puro fetiche da mercadoria, produzindo sujeitos disciplinados pelas máquinas para o consumo, controlando uns aos outros (funcionando como máquinas?). Surge uma vida de *ciborgues*, replicantes do consumo e da vigilância (somos também transformados em vigilantes e “informantes”¹¹), híbridos de mecanismos, desejos, máquinas, sujeitos e agentes em uma indistinção entre o humano, o pós-humano e o computador (HARAWAY, 2013). E é nessa nova arena digital, de correntes, fluxos e circuitos que se desenvolverão as disputas pelo controle do poder, abrindo novas frentes de lutas, de construção de sujeitos e de identidades num horizonte político-ficcional-científico (IDEM, p.40).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹¹ Para Arendt, o terror depende da atomização social da sociedade, sustentada e intensificada por meio da “ubiquidade do informante, que pode se tornar literalmente onipresente porque já não é mais mero agente profissional a soldo da polícia, mas, potencialmente qualquer pessoa com quem se tenha contato” (ARENDDT, Hannah. op. cit., 2011, pp. 72-73)

Esse texto procurou colocar em prática uma “heterologia” no sentido proposto por De Certeau (1997) como a possibilidade de compreender um discurso do outro, ou um discurso-outro, para podermos imaginar uma outra política e formas de resistência ao “pensar com os índios”, como propõe Viveiros de Castro (2015). A inconstância da “alma selvagem” ameríndia, segundo esse autor, decorre justamente da ausência de sujeição nessas sociedades e da impossibilidade da crença em um deus soberano ou no Estado. Como não tinham soberanos, nem serviam a ninguém, em seu modo de crer “não havia lugar para a entrega total à palavra alheia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.216). Retenhamos, então essa desconfiança indígena na palavra do outro que tenta se afirmar como lei, pois a palavra no espaço público da aldeia precisa sempre convencer, ser elaborada na arena pública, do contrário ela apenas oculta o poder de sujeitar, a violência da coerção. Nessa devoração “canibal” de outros “logos” distintos dos nossos, podemos nos permitir produzir novas criações também na política, em que nos interroguemos: quem somos nós? Como nos tornamos o que somos? Poderíamos ser outra coisa? É possível separar o poder da violência?

Talvez o mais marcante da obra de Pierre Clastres seja não apenas apresentar uma oposição entre sociedades sem Estado e aquelas com um Estado, ou entre as sociedades onde o poder não é coercitivo e aquelas onde o poder exerce coerção e sujeição; mas como afirma Abensour, o mais importante é que Clastres nos encoraja a realizar uma “revolução copernicana” para revertermos completamente a maneira como olhamos para as coisas, fazendo-nos descobrir um espaço anteriormente inédito de inteligibilidade que, por sua vez, nos permite renovar completamente nossa compreensão da política, tomando as sociedades *contra* o Estado como a base para entendermos as nossas sociedades *com* Estado (ABENSOUR, 2015, p.12). Como afirma Goldman encontramos em Clastres “*aquilo que a antropologia promete e nem sempre cumpre: a possibilidade de modificarmos nosso próprio pensamento a partir de uma relação com pensamentos outros*”, de onde emana uma própria possibilidade de uma “antropologia contra o Estado” (GOLDMAN, 2011, p.583).

Os povos ameríndios representam, então, um verdadeiro paradigma da resistência à violência do “Estado”, da guerra “racializada”, da empreitada colonial, da tutela e conversão pedagógica, do combate ao “inimigo interno”, da vigilância de suas condutas, da expulsão territorial e do genocídio em seus efeitos mais devastadores. Os índios sempre resistiram à “guerra sem fim”, aos “estados de exceção” e à “vigilância” por séculos. É o modo de resistência indígena à ação do Estado contra a sociedade que nos interessa nesse debate, para pensarmos em saídas aos cercos antidemocráticos do século XXI. Como afirma Clastres (2003), não são sociedades sem Estado, porque nelas faltaria algo, mas porque ali o Estado é impossível; não como falta ou incompletude, mas como recusa. Não se trata das sociedades indígenas em si como modelos, mas de pensar no princípio coletivo que as move. A política indígena “contra o Estado” pode nos levar a pensar na distinção feita por Hannah Arendt¹²: onde o poder está de fato presente, a violência está ausente, tornando-se absolutamente ilegítima e desnecessária (ARENDDT, 2011, p.73). O risco que se

¹² ARENDT, Hannah. op. cit., 2011, p.73.

apresenta nos “tempos sombrios” que vivemos, cujos autores contemporâneos debatidos no artigo nos ajudaram a compreender, é que a violência como projeto de Estado/ Mercado e objeto de culto social, deixada em seu próprio curso, seja capaz de destruir de vez uma sociedade a cada dia mais atomizada e de romper de vez os vínculos entre as pessoas. Em primeiro lugar é preciso recuperar a capacidade de agir coletivamente para impedir a reprodução em escala global da captura da máquina de guerra por um complexo Capital –Estado Militar que a cada dia parece ganhar vida própria.

BIBLIOGRAFIA:

- ABENSOUR, Miguel. *The Voice of Pierre Clastres in: the question of power. An interview with Pierre Clastres*. South Pasadena: Semiotext(e), 2015
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALLIEZ, Éric e LAZZARATO, Maurizio. *Wars and Capital*. Pasadena: Ed. Semiotext(e), 2016.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- BAUMAN, Z. *Vigilância líquida: diálogos com David Lyon*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BIGO, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’ , in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006. Bigo, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’ , in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004
- DE CERTEAU, M. *Heterologies: Discourse on the other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DEER, P. “Introduction: The Ends of War and the Limits of War Culture”, In *Social Text* 25, 2007, pp. 1-8., 2007.
- DELEUZE, G. “Pós-Scriptum sobre a Sociedade de Controle”. In *Conversações*. Rio: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil platôs* (Vol.5). São Paulo: Ed.34, 1997
- GRAHAM, Stephen. *Cidades Sitiadas. O novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GOLDMAN, M. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista De Antropologia*, 54(2), 2011, p.583.
- HARAWAY, Donna. “Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In D. Haraway, H. Kunzu e T. Tadeu (orgs). *Antropologia do Ciborgue. As vertigens fo pós-humano*. Belo Horizonte: autêntica, 2013.
- HARCOURT, Bernard E. *The Counterrevolution, How Our Government Went to War against its Own Citizens*. Nova York: Basic Books, 2018.
- LAFER, Celso. “Prefácio” in Hannah Arendt. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona , 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Revista Arte & Ensaio*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.
- STOLCKE, Verena. "Pluralizar o Universal: Guerra e Paz na Obra de Hannah Arendt". In *Mana*, 8(1), 2002.
- SZTUTMAN, Renato. “A potência da recusa – algumas lições ameríndias”. In *Sala Preta*, v. 13 (1)1, 2013.

TELLES, V. S. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In *Revista Tempo Social*, v.2, n.1, p.23-48, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N-1 Edições e Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.216.

ZUBOFF, S. "Big other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação". In: BRUNO, F. et al. (Org.) *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018.