

Clausewitz, Keegan e a evolução da guerra: caminhos entre a racionalidade e a etologia

Clausewitz, Keegan and the evolution of warfare: pathways between rationality and ethology

DANIEL RIBERA VAINFAS | danielvainfas@gmail.com

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Economia (PPGE-IE) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

DANIEL BARREIROS | daniel.barreiros@ie.ufrj.br

Professor do Programa de Pós-graduação em Economia Política Internacional (PEPI) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Recebimento do artigo Maio de 2019 | **Aceite** Junho de 2019

Resumo Como fenômeno social, a guerra está subordinada à política, como defende Clausewitz, ou, ao contrário, é produto de uma “cultura guerreira” instintiva, comum a todos os povos e tempos e para além da política, como sugere Keegan? Devemos enfatizar “elementos históricos essenciais” na busca de um contínuo intertemporal para a guerra? Neste artigo, enfatizamos a relevância do postulado da “perenidade da guerra” e a impropriedade de uma dicotomia entre racionalidade política versus instintividade. Os resultados do choque entre essas duas correntes de pensamento sobre as origens da guerra enfrenta limitações devido à ausência de um “jogo de escalas” temporal, de modo que as abordagens de curta duração emergem como incompatíveis com visões macro-históricas. Sugerimos que uma compreensão profunda do fenômeno da guerra deve considerar a interação e a retroalimentação entre processos em diferentes escalas de tempo, do episódico ao evolucionário. **Palavras-Chave** guerra, etologia, cultura guerreira, Big History, Clausewitz, Keegan.

Abstract As a social phenomenon, is war subordinate to politics, as Clausewitz argues, or, instead, is it the product of an instinctive ‘warrior culture’, common to all peoples and times and beyond politics, as Keegan suggests? Should we emphasize ‘essential historical elements’ in the search for a temporal continuum in warfare? In this article, we stress the relevance of the ‘perennity of war’ thesis, and the impropriety of a dichotomy between political rationality vs. instinct. The results of the clash between these two strands of thought about the origins of warfare face limitations due to the absence of a temporal ‘play of scales’, so that short-term approaches emerge as incompatible with macro-historical views. We suggest that a deep understanding of the phenomenon of warfare must consider the interaction and the feedback between processes at different time scales. **Keywords** warfare, ethology, warrior culture, Big History, Clausewitz, Keegan.

Introdução

Em *Uma história da guerra*, Keegan apresenta a tese de que a guerra não deve ser entendida como uma continuação da política, conforme a tradição clausewitziana propunha, mas sim como um fenômeno eminentemente cultural, no sentido de uma consequência das práticas coletivas adotadas por determinado grupo ou sociedade. Formular a guerra como produto cultural abriria a possibilidade, segundo o autor, de escapar à restrição artificial imposta por Clausewitz, que associava a guerra à racionalidade, sobretudo à racionalidade estatal. Desse modo, seria possível construir uma teoria da guerra que explicasse sua existência em todos os momentos da humanidade.

Muito embora a cultura seja mais ampla que a política, e a afirmativa de Keegan nos possibilite uma leitura mais geral da condição da guerra, é necessário considerar as colocações de Clausewitz acerca do que constitui a própria política e contrastá-la com a definição de Keegan, posto que a controvérsia entre esses dois autores é substancial a ponto de exigir cautela quanto ao uso de seus conceitos. Mais do que isso, devemos ver o quanto a definição de cultura de Keegan é precisa ou imprecisa antes de transformá-la em um objeto sólido de análise.

Esse conceito de cultura é suficientemente problemático para que sejamos motivados a buscar um substituto mais útil na própria obra de Keegan, tal como o conceito de natureza humana. Existe uma proximidade entre ambos os conceitos na medida em que o autor reconhece que a cultura guerreira é a causa primeira da guerra, ao mesmo tempo em que reconhece sua universalidade entre as sociedades, dando espaço para que possamos identificar uma sobreposição desse objeto a que se denomina “cultura” a um arcabouço comportamental humano comum.

“A guerra é quase tão antiga quanto o próprio homem e atinge os lugares mais secretos do coração humano, lugares em que o ego dissolve os propósitos racionais, onde reina o orgulho, onde a emoção é suprema, onde o instinto é rei” (KEEGAN, 2006:18)

A colocação de Keegan apresenta uma noção particularmente interessante ao situar a guerra no limite inicial da trajetória da humanidade, transformando o fenômeno em si em uma constância histórica. Ao fazer isso, Keegan precisa determinar uma causa que também seja transcendente ao tempo, o que o coloca em rota de colisão com Clausewitz, que vê na política um elemento que dota a guerra de racionalidade. A proposta então passa a ser de uma causa atemporal, que Keegan formula como sendo a *cultura* em oposição à *política*, entendida aqui pela sua dimensão estatal. Ao citar o instinto como rei, Keegan recoloca o problema a partir de um viés biológico, atrelando a guerra à natureza humana. Apesar disso, não insiste na ideia de instinto, preferindo substituí-la por um elemento mais genérico e de mais fácil aceitação pelos seus interlocutores, adotando então a ideia genérica de “cultura” como causa motriz da guerra. Assim, a concepção de que o fenômeno guerreiro seja universal veio a requerer um elemento geral como sua matriz explicativa, levando Keegan a postular, em termos ubíquos, uma “cultura guerreira” transcivilizacional (KEEGAN, 2006).

Isso se estrutura em oposição à formulação da guerra como política em Clausewitz, talvez mais sutilmente do que a princípio se apresenta. Keegan reconhece que a frase original de

Clausewitz tende a ser traduzida de uma forma imprecisa. Melhor do que dizer que a guerra é a continuação da política por outros meios, seria dizer que a guerra é a continuação das interações políticas *com a participação* de outros meios (KEEGAN, 2006: 18). Nessa leitura, passa então a ser definida a partir de uma dualidade: de um lado, a política, de outro, os *outros meios*. O primeiro ponto a ser notado é a não definição do segundo elemento, o que abre um espaço teórico a ser explorado.

A guerra, portanto, não é monolítica, e não o sendo, acaba por portar uma oposição fundamental em seu âmago: se, em termos amplos, a oposição se estrutura em torno de um elemento definido (a política) e um elemento indefinido (os outros meios), essa oposição acaba por transcender o próprio problema da guerra enquanto fenômeno, nos conduzindo a questionamentos sobre a própria formulação ontológica geral da psique humana, uma vez que resulta em oposição análoga à existente entre consciente e inconsciente. Em suma, a guerra aparece como fenômeno holístico, que integra não somente as dimensões da decisão consciente e da ação racional como um meio para um fim, mas também da complexa interação entre cultura, sociedade e a psicologia profunda.

É bem verdade que Keegan tenta desmontar a dualidade que se constrói em seu arcabouço teórico-interpretativo, substituindo a causa da guerra pela já tratada noção geral de cultura. A “cultura militar”, em especial, seria o espaço privilegiado no qual ocorreria o que chama de “feitiço tribal”, e onde as contingências da civilização se dissolveriam em uma urgência dita “ancestral” (HERBERG-ROTHER, 2001: 183-184). E, o mais interessante dessa formulação está no fato de que nos apareça como essencialmente equivocada em suas raízes definicionais. Keegan defende o primado da “cultura” justamente partindo de uma situação em que a própria noção de cultura deveria se dissolver. A urgência instintiva (“onde o instinto é rei”) e o “feitiço tribal” não são elementos culturais específicos; na realidade, se referem a um conjunto de mobilizações psíquicas ancestrais que afloram em todos os agrupamentos humanos. A “cultura dos guerreiros”, que é o elemento chave do argumento de Keegan, não é propriamente cultural; ao contrário, é um elemento claramente pré-cultural, que precisa anteceder a dimensão simbólica, representacional, idiossincrática e incontornavelmente histórica. Em seu afã de se opor à noção de guerra como política, Keegan não só termina por adentrar o campo minado da explicação “natural” da violência intersocietária coletiva e organizada, como também acaba por oferecer um entendimento da “política” em Clausewitz que flerta intensamente com a contradição.

A leitura realizada por Keegan do termo *política* em Clausewitz é controversa, porque tende a equipará-lo ao congêneres *policy*, que remete a uma construção racional, uma adequação de meios e fins, em particular o fim máximo de melhorar a qualidade de vida humana. Por outro lado, Clausewitz usou a palavra *Politik*, que acaba por dispor de um sentido duplo, apelando tanto à noção de *policy* quanto à de *politics*. E o elemento de *politics* envolve um grau de conflito e de não racionalidade que não está contemplado pela construção argumentativa de Keegan. A guerra, então, pode ser violenta, bárbara e cruel, e ainda ser “política”, na dimensão em que traduza as divergências entre grupos políticos distintos (BASSFORD, 1994: 326-327). Decerto o colóquio entre Clausewitz e Keegan é perturbado pela simples razão de que ambos vêm a nomear processos distintos (em parte ou no todo) a partir dos mesmos epítetos; assim, o que nos parece sobreviver a esse embate, do fim ao cabo, são duas noções importantes: 1) a de que o caráter humanamente universal da cultura guerreira keeganiana *interage* (Keegan diria, “determina”) com a política enquanto fenômeno organizacional da vida social numa via de mão dupla, como

chega a sugerir Bassford (1994: 333); 2) a de que a cultura guerreira keeganiana como conceito pretende remeter a um fenômeno que não se comporta, em linhas gerais, como manifestação das idiossincrasias e da história sócio-intelectual dos povos, mas sim, como aspecto da dinâmica cognitiva humana que dá fundamento a *toda* forma de cultura.

Quem retoma a temática da natureza humana, curiosamente, para tecer uma crítica a Keegan e uma apologia de Clausewitz, é C. S. Gray, ao trazer a ideia de um “fio comum do fator humano” (GRAY, 1999: 164) que representaria uma problemática e controversa “proclividade ao combate”, e um “desejo de lutar” (GRAY, 1999: 176; 181). Se for verdadeira a existência de uma natureza humana sustentada no tempo, à revelia das transformações técnicas, então também seria possível teorizar de modo a construir um arco intelectual que se sustente para além dessas transformações. O problema fundamental seria reconhecer que natureza é essa, a fim de construir a teoria com o melhor resultado possível. A hipótese da racionalidade estruturante, formulada por Clausewitz como a noção de que toda guerra possui ou deve possuir uma finalidade política (GRAY, 1999: 169) não é suficiente, embora nos pareça, ao seu tempo, verdadeira. Sua solidez residiria na noção de que a política (entendida como *policy*, *politics* ou *Politik*) se configura como uma mistura suficientemente potente para agregar pessoas as mais diversas e fazê-las cooperar para a guerra. Em essência, a política, *como comportamento*, constitui um dos grandes mitos estruturantes da nossa condição de *Homo sapiens*:

Toda cooperação humana em grande escala – seja um Estado moderno, uma igreja medieval, uma cidade antiga ou uma tribo arcaica – se baseia em mitos partilhados que só existem na imaginação coletiva das pessoas. (...) Os Estados se baseiam em mitos nacionais partilhados. (...) Mas nenhuma dessas coisas existe fora das histórias que as pessoas inventam e contam umas às outras. (HARARI, 2015: 36)

O grande problema, ou sua insuficiência, reside na existência de mitos diferentes, de modo que uma teoria completa precisa investigar o nascedouro dos mitos, das narrativas gerais, mais do que a execução de uma narrativa em particular. Para realizarmos esse movimento, deveremos nos debruçar sobre a evolução humana em termos darwinianos, tendo em vista que, potencialmente, o debate evolucionário sobre a guerra pode conduzir a conclusões que desautorizam tanto leituras unilaterais sobre Clausewitz quanto sobre Keegan, sem ao mesmo tempo negar-lhes voz. Uma *big history* da guerra, que busque reconhecer e analisar os choques dialéticos entre fenômenos ocorrentes em diferentes escalas do tempo histórico, considerará haver pouca circunstância para que se oponham a instintiva “cultura guerreira” de Keegan ao empreendimento racional clausewitziano; ao contrário, as duas noções quando sobrepostas fornecem uma imagem muitíssimo adequada para a cognição metarrepresentacional de *H. sapiens*, o que nos permitiria dizer que, sem surpresa, é no conflituoso entroncamento entre essas duas dimensões que a guerra como comportamento se manifesta.

A intuição de Keegan, de que a guerra pertence a um conjunto de fenômenos sociais dotados de certa universalidade, encontra razoável suporte macro-histórico, ainda que não sem controvérsia. Se existem sociedades humanas contemporâneas que não empreendem a violência coalizacional intersocietária, é frequente que se identifique em seu passado (quando etnológica-

mente possível) algum grau de engajamento em conflitos com grupos vizinhos ou forças militares organizadas em nível estatal, que acabaram por resultar em fragilidade demográfica, política e econômica dessas sociedades (fazendo então que o pacifismo não estatal esteja associado a povos ditos “derrotados”) (KEELEY, 1996: 31-32). A todos os demais povos humanos ocorrem diferentes tipos de práticas culturais militares, interagindo dialeticamente com representações religiosas, ideológicas, mitológicas e políticas. Parece mesmo haver, então, alguma relevância na noção de uma “tendência guerreira” como substrato transcivilizacional que permeia as práticas coletivas de todas as sociedades humanas. Não obstante, como veremos, a noção de que a violência intersocietária seja fruto de algum impulso psicológico inato e dedicado a esse propósito (ou seja, o de agredir letalmente outros grupos humanos) repousa em fundamentos evolucionários muito frágeis, e não raro aparece em análises sobre a guerra que, buscando fundamento exclusivo na filosofia política dos séculos XVII-XVIII (em especial no embate entre Hobbes e Rousseau acerca da “natureza humana”), fornecem substrato para ecoar certa vulgata pretensamente darwiniana, ainda comum nos dias de hoje. E nesse mesmo sentido, a proposição keeganiana de que a “cultura guerreira” é a razão última pela qual a guerra existe acaba por não levar a discussão mais além desse embate entre “*doves* vs. *hawks*”, especialmente porque termina por sugerir que a violência coalizacional intersocietária seja produto de algum “princípio ativo” da cognição humana, cuja natureza e função sejam a de justamente promover o conflito.

A cognição prossocial: construção do *ingroup* na longuíssima duração

Ao contrário, os fundamentos cognitivos da violência coalizacional intersocietária – da guerra, portanto – remontam não a qualquer complexo etológico ativo em prol da guerra, mas sim à falência da inteligência social modular, dedicada e altamente especializada, numa longuíssima história evolucionária que retoma os últimos seis milhões de anos, pelo menos, desde a separação entre as duas linhagens primatas que resultariam em *Homo sapiens* e em *Pan troglodytes*, o chimpanzé-comum. A violência coalizacional intersocietária, ou seja, o conjunto de processos e fenômenos que giram em torno da organização de grupamentos sociais voltados ao exercício do poder sobre outros grupos a partir da ameaça (bem-sucedida ou não) de ação letal, ainda que generalizada nos domínios humanos, é, em termos primatológicos, bastante rara, mesmo em um nível de construção conceitual tão abrangente. Dentre as espécies de grandes símios ainda existentes, somente humanos modernos e chimpanzés-comuns a praticam; sobre os hominíneos hoje extintos, não temos motivos para rejeitar a hipótese de que todas as espécies que descenderam do último ancestral comum entre os gêneros *Homo* e *Pan* também a tenham praticado, muito embora razões tafonômicas e a dubiedade na correta identificação de marcadores osteológicos de violência restrinjam nossa capacidade de rastrear evidências desse tipo de prática no registro fóssil.

Não temos evidência de guerra – no sentido amplo aqui sugerido – em quaisquer outras linhagens de primatas, extantes ou extintos, e quanto a isso, não devemos nos surpreender. A agressão letal organizada a outros grupos sociais surge como um subproduto funcional da for-

ma específica de estruturação social assumida desde seis milhões de anos entre as espécies que derivam do UAC¹ que, em seus aspectos mais específicos, se configura como uma condição de sociabilidade bastante rara no universo primatológico – assim como vem a ser a própria guerra.

Duas eram as mais prováveis condições de sociabilidade entre os grandes símios por volta do contexto de especiação do UAC. A primeira delas, mais antiga e comum, consistia da formação de coletivos matrilineares femininos permanentes, acompanhados de coletivos instáveis e não cooperativos de machos sem parentesco direto entre si (indivíduos migrantes, em grupos de composição volátil). A segunda contava com o mesmo tipo de cooperação feminina, mas associada ao exercício de dominância estrita nas relações intramasculinhas, com a composição de haréns. Pensar as formas de organização social em uma escala macro-histórica e para além das sociedades humanas modernas exige que consideremos, como critério central, os desafios produzidos pelas necessidades energéticas femininas. São as fêmeas em espécies eutérias as que sofrem a maior pressão pelo acesso a fontes de energia (recursos alimentares, de maior riqueza nutricional possível), dado que os custos da lactação e de uma relativamente longa gestação intrauterina estão longe de serem desprezíveis. A partir desse desafio evolucionário se justifica a formação (absolutamente inata, ressalte-se) de coletivos femininos matrilineares permanentes, fundados em relações de cooperação voltadas para a garantia das necessidades energéticas mútuas, preservando a comunidade genética (FOLEY, 2003: 220; NORDHAUSEN; OLIVEIRA Filho, 2015: 36).

Como a territorialidade é definida pelas estratégias de forrageamento dos coletivos femininos, os machos não cooperativos os acompanham, e disputam oportunidades reprodutivas entre si, a partir de intenso comportamento agonístico interpessoal. No caso da formação de haréns, o exercício da dominância por apenas um macho, que se esforça para negar oportunidades a seus rivais através de violência e intimidação, promove ainda mais agonismo, níveis mais expressivos de dimorfismo sexual (diferença entre machos e fêmeas quanto a massa corporal, morfologia dos caninos e massa muscular) e menores oportunidades de cooperação masculina. Em termos cognitivos, manifestam-se entre muitas dessas espécies formas de inteligência social intrincadas, com módulos inatos, dedicados ao gerenciamento de conflitos. Não obstante, dada a potencial efemeridade das relações sociais em âmbito masculino, mecanismos comportamentais que ensejem reações do tipo *fight or flight* seguem sendo evolucionariamente muito relevantes, de modo que, diante de uma força avassaladora e da sociabilidade instável e impermanente, o recuo e a eventual migração para outro grupo podem cumprir suficientemente seu papel na regulação de conflitos intrassociais (FOLEY, 2003: 223-224; WRANGHAM; PETERSON, 1996: 131).

Uma alteração nas condições ecológicas dos habitats ocupados por determinadas espécies de grandes símios pode ter provocado a migração de populações para outras regiões, ou a lenta adaptação de populações locais ao novo contexto. A savanização gradual da África oriental e de parte da África central avança ao longo do Cenozoico e encontra um ponto crítico para os grandes símios por volta de oito a seis milhões de anos atrás; para grandes primatas que resistiam com seus grupos sociais nessas paragens, a heterogeneidade e a perda de valor nutricional dos recursos naturais começou a cobrar seu preço, exigindo respostas adaptativas ou o deslocamento para regiões de floresta tropical em retração. A rarefação dos recursos no território inviabilizou, em grande parte, as estratégias de cooperação matrilinear feminina até então pra-

1 Último ancestral comum entre humanos modernos e chimpanzés-comuns.

ticadas; a dispersão e o menor valor energético concentrado em um mesmo trecho de bosque ou mata leva os coletivos aparentados a precisarem disputar o acesso a esses recursos (sinalizando negativamente para estratégias *win-win* tais como aquelas fixadas etologicamente até ali) ou a se espalharem pela paisagem, levando a cooperação feminina a níveis de eficiência teoricamente subótimos. Favorecem-se, nesse contexto evolucionário, e por um lado, o esvaziamento da sociabilidade matrilinear, com as fêmeas migrando ao atingirem a maturidade em direção a outros grupos sociais, de modo a disputar recursos o mais distante possível de sua comunidade genética materna; e por outro, a eclosão da *sui generis* cooperação patrilinear masculina, tipo primatologicamente exótico de etologia social, e verificado entre poucas espécies, dentre as quais o chimpanzé-comum e, provavelmente, nosso último ancestral comum (AURELI et al., 2008: 629-630; FOLEY, 2008: 230).

A constituição de coletivos patrilineares masculinos, em associação a grupos de fêmeas não aparentadas, geraria por si só um problema: como regular as formas de acesso a oportunidades reprodutivas sob controle dos ciclos de ovulação das fêmeas do bando, mantendo-se o mais próximo possível de uma estratégia *win-win*, ensejada pela cooperação permanente em âmbito da comunidade consanguínea? Como vimos, as estratégias etológicas mais comuns em outros contextos ou consistiam do acirramento do conflito masculino interpessoal, com alta letalidade potencial, ou a migração para outros grupos; preservada a patrilinearidade e a patrilocalidade permanente, ficam proscritas as duas estratégias, uma vez que a primeira coloca em sério risco uma distribuição mais equilibrada dos ganhos em termos de *fitness* evolucionário, e a segunda esvazia na essência a própria sociabilidade masculina estável. Naturalmente não há qualquer razão para desconsiderarmos que, no limite, o agravamento climático e seus impactos nos ecossistemas africanos poderiam, hipoteticamente (excluídos outros fatores), ter tornado as próprias sociedades permanentes de grandes símios nas zonas aridificadas simplesmente inviáveis; entretanto, a gregriedade e a cooperação são ativos evolucionários que, uma vez conquistados pela força das circunstâncias, tendem a gerar ganhos que lhes garantem uma sobrevivência talvez inesgotável (SHULTZ; OPIE; ATKINSON, 2011: 222; WRANGHAM; PETERSON, 1996: 128; 186).

Outro efeito da relação entre essas sociedades primatas em nosso passado profundo e o ecossistema foi o de, ao desconcentrar recursos (e fêmeas) no território, tornar a dominância harênica impossível. Em linhas gerais, a vigilância do espaço a partir de um “panóptico masculino”, de modo a evitar ou dificultar a incursão de machos rivais, tornou-se sensorialmente inviável; abriu-se então a oportunidade para que, ao invés de conflito, a cooperação entre machos aparentados, voltada ao controle coletivo e compartilhado do território, ganhasse força. A formação, desse modo, de coalizões masculinas (fato etológico bastante raro) em torno das relações de parentesco, se volta para prevenir o acesso de *qualquer outro macho* ao coletivo de fêmeas do bando, e aos recursos explorados por elas. Para que a cooperação funcione, e para que a disputa entre agendas reprodutivas individuais não venha a produzir fraturas no coletivo, estrutura-se etologicamente, ao longo de milhões de anos de evolução, uma dinâmica inteligência social especializada, inata, etológica, dedicada exclusivamente ao processamento de informações sociais, de modo a fazer funcionar uma dinâmica hierarquia de *status*; ela deve estabelecer as normas e as formas de disputa por degraus mais elevados na pirâmide de poder interna, e produzir freios prossociais poderosos que impeçam o conflito interpessoal de transcender limites administráveis para a preservação do grupamento social.

Essa inteligência social, de grande capacidade e custo energético, ao contrário da inteligência geral, não se baseia na aplicação de regras de aprendizado simples e padronizadas, gerando conteúdo cumulativo e modificado a partir da interação com o ambiente, por tentativa e erro; sua especificidade está em: 1) ampliar a dedicação e a velocidade de processamento cognitivo de pistas sensoriais que permitam a previsão do *locus* de *status* desfrutado por terceiros, num dado momento, através da análise de linguagem corporal e de vocalizações, bem como do rastreamento e análise do histórico de interações entre outros indivíduos do grupo; 2) formular hipóteses a respeito do provável comportamento de um indivíduo em relação a terceiros, envolvendo ou não a participação hipotética do próprio observador; 3) a partir da formulação de hipóteses sociais, produzir estratégias para ascensão ou manutenção de *status*, com o largo emprego de alianças e coalizões. Trata-se, do fim ao cabo, de uma “etologia política”, inata, que marca o comportamento de chimpanzés-comuns, e que se encontra nas profundezas ancestrais de nossa linhagem (AURELI et al., 2008: 632; MITHEN, 2002: 129-131; WRANGHAM; PETERSON, 1996: 128; 186).

O rito etológico na luta por status entre chimpanzés-comuns de um mesmo grupo social segue alguns princípios elementares, identificados e assim interpretados a partir da observação destes primatas em seu ambiente natural (MITHEN, 2002; WRANGHAM; PETERSON, 1996):

a) A perspectiva de uma dominância estável e contestável somente através da força, tal como ocorre em *Gorilla gorilla*, está descartada, de modo que as relações de *status* são organizadas em redes de poder fluidas, com alianças instáveis entre machos e entre fêmeas (mais intensas entre os primeiros); as ascensões e quedas na pirâmide de prestígio do grupo indicam que a mobilidade é ampla, e é aspecto integrante da própria etologia social (potencialmente desde o último ancestral comum entre homens e chimpanzés-comuns);

b) O rito envolvendo os movimentos de ascensão e queda na pirâmide de *status*, embora faça parte de uma estratégia de soma não nula (*win-win*) no longo prazo (porque integra o conjunto de freios etológicos prossociais que impedem a dissolução da sociedade a partir do choque irrestrito entre agendas reprodutivas individuais), no curto prazo resulta em jogo de soma zero, no qual cada degrau acima envolve o movimento de outros indivíduos degraus abaixo, dependendo de uma dimensão estritamente relacional (se A ascende sobre B, todos os que estão abaixo de B estarão igualmente abaixo de A).

c) Machos enfrentarão outros machos numa intrincada dinâmica de formação de coalizões de apoio, que envolvem a intimidação do adversário e de seus aliados, e a conquista de cada vez mais suporte dos membros do grupo, expresso por maior tempo social despendido entre um contestante / defensor e seus apoiadores (envolvendo a prática do grooming e outras formas de recreação e transmissão de confiança). A ascensão de um competidor traz ganhos de *status* não lineares para todos os membros de sua coalizão;

d) A dimensão “ritualística” (em sentido lato, desprovida, naturalmente, da natureza simbólica com que contam as culturas de humanos modernos) é crucial nas disputas de *status*, porque fornece informação de rápida identificação sensorial a partir da inteligência social especializada. Os ciclos de disputa envolvem justamente a violação de comportamentos sociais esperados, que indicam o reconhecimento do *status* de um terceiro; um chimpanzé-comum se abaixa diante de um coespecífico de maior *status*, deixa-se tocar no ombro pelo outro, entre outras demonstrações pertencentes ao universo da cognição social corporificada. Ao negar a um indivíduo com maior nível de *status* corrente a realização desses rituais, abre-se o conflito.

e) As disputas por *status* acabam por envolver indiretamente a maior parte do grupo, e seus ciclos se concluem através do estabelecimento do “consenso”, na medida em que a maioria dos integrantes do grupo social converge em suporte de um determinado competidor e da coalizão que lhe dá apoio. A partir daí, reconhecem-se ganhos e perdas, executam-se as gesticulações e vocalizações esperadas como sinalização de submissão/dominância, até que nova contenda se inicie.

Esgotamento da cognição prossocial: *outgroups* e a violência intersocietária coalizacional

A etologia prossocial nos chimpanzés e em nosso último ancestral em comum não está à prova de falhas, e é sugestiva a ideia de que existam limites razoavelmente fluidos, mas ainda assim efetivos, no volume médio de informação social capaz de ser processada cumulativamente. Desse modo, ainda que composta por módulos mentais dedicados e especializados, a atividade cognitiva social tem significativa correlação com o volume neocortical, e ambas tem, como *proxy*, o tempo de *grooming* e outras formas de recreação necessárias para a renovação dos laços sociais e para a reafirmação das hierarquias. Isso significa dizer que, quando o número de relacionamentos a serem processados supera determinada faixa limítrofe (variável segundo a encefalização, em cada espécie), o volume de informação sensorial a ser detectada e analisada, bem como o número de combinações possíveis de relacionamentos envolvendo duas ou mais partes, superam o poder de processamento mental, tornando com isso a cooperação e a coordenação menos viáveis. Nesse âmbito, a identificação do lócus hierárquico de outros coespecíficos (mas não de todos) se torna cada vez mais vaga, e, com isso, menos eficaz é o funcionamento generalizado dos freios prossociais. Assim, por força da demografia ou de fatores ambientais, a capacidade de funcionamento da etologia social pode ser prejudicada, provocando intensificação do conflito interno entre agendas individuais; para isso a fissão dos grupos tende a ser a resposta. A fragmentação espacial dos grupos leva novamente as requisições sobre o processamento da inteligência social a níveis administráveis, no âmbito de cada um dos grupos formados (AIELLO; DUNBAR, 1993: 184-185; AURELI et al., 2008: 637; FERGUSON; BEAVER, 2009: 291).

O que dizer das relações entre grupos, intersocietárias? Com freios etológicos prossociais atuando na mediação de conflitos no âmbito interno a cada uma das unidades “políticas”, não há qualquer mecanismo igualmente inato capaz de impedir que a violência letal seja levada a um ou mais indivíduos sobre os quais não se tenha mais informações sociais, que permitiriam traçar estratégias no âmbito do rito das disputas por *status*. O descarte de informação social excessiva, promovido pela secessão dos grupos, situa o “estrangeiro” como ente externo à hierarquia e, portanto, como desprovido da condição de objeto do gerenciamento de conflitos. As relações intersocietárias, desse modo, ficam restritas, entre chimpanzés-comuns e, provavelmente, o último ancestral comum entre eles e os humanos modernos, a contatos violentos, longe de serem meramente ocasionais. É bastante significativa a dinâmica das “guerras” entre chimpanzés, na medida em que, analisados em detalhes seus desdobramentos, se vem a concluir que sua lógica está na eliminação física dos machos “adversários”, na desarticulação das comunidades vizinhas,

e na abdução de suas fêmeas. Isso é tentado ao longo de muitas incursões no território de forrageamento do grupo vizinho, promovidas por bandos de machos eventualmente acompanhados por poucas fêmeas nulíparas, e promovidas sem qualquer outro objetivo observado senão o de promover a violência letal em nível intersocietário e coalizacional (ROSCOE, 2007: 485-486; WRANGHAM; PETERSON, 1996: 6-7; 162-165).

Do processo de mobilização para cada ato de violência coalizacional intersocietária, até o desfecho e retorno ao território de origem, alguns temas são relevantes:

a) O processo de mobilização é deflagrado por um macho em escalão superior de *status*, e se dá por meio de ritualização, com vocalizações e arruaça, com forte conteúdo somático e sensorial, o que incita etologicamente seus congêneres. Uma vez bem sucedida, a mobilização resulta na composição de bandos temporários, organizados com o único objetivo de levar a violência ao “inimigo”. Não se trata de um ato defensivo, ou resultado de qualquer ato de patrulhamento coletivo do território.

b) Durante o avanço em direção ao território vizinho, a atenção sensorial para evidência da presença de chimpanzés alheios à comunidade é intensa; a percepção de marcadores no terreno que sugerem a proximidade da fronteira entre os dois territórios reduz o número de vocalizações emitidas, e ampliam ainda mais a atenção. Caso vocalizem, e um chimpanzé “desconhecido” responde, sinais de ansiedade se tornam visíveis, e a etologia prossocial entra em cena: os membros do grupo realizam com maior frequência gestos e ações específicas, que em condições normais, são empregados para acalmar e renovar a confiança mútua, como toques e abraços.

c) A estratégia de violência entre grupos de chimpanzés-comuns busca explorar ao máximo a assimetria entre oponentes. Lançar um ataque sobre um oponente isolado é o principal objetivo; nos nichos explorados por esses primatas, e muito provavelmente pelo nosso ancestral comum (bordas entre florestas e savanas, bosques abertos), a rarefação de recursos no território conduz a frequente dispersão em seus já desconcentrados macrogrupos sociais, criando oportunidade para o engajamento de um adversário solitário. Durante um reide, caso não seja identificada uma vantagem numérica decisiva para os atacantes, o grupo agressor se retira sem realizar o ataque. Em caso de contato com oponentes em pequeno bando, se as condições de assimetria numérica forem favoráveis, os agressores buscarão isolar seus adversários, para impedir que cooperem em sua defesa.

d) Não há contexto observado de violência não letal e intimidação movida por uma coalizão agressora contra machos membros de um *outgroup*. A letalidade parece ser sempre buscada, e há registros de demonstrações etológicas de conteúdo intrigante, como a emasculação de oponentes moribundos, e a partilha de partes corporais e de sangue de adversários mortos. A associação entre a violência coalizacional intersocietária e o canibalismo é de particular interesse, uma vez que os chimpanzés-comuns evidenciam marcadores corporais e vocalizações diferentes quando lidam com indivíduos do *ingroup* e do *outgroup*: enquanto toda a ritualística presente nas disputas por *status* e formação de alianças se evidencia no primeiro caso, no segundo, a linguagem corporal e vocal dos agressores se confunde com as mesmas relacionadas ao ato de caça (chimpanzés, não raras vezes, se alimentam de pequenos vertebrados e mesmo de outros macacos menores). Temos, então, que o “estrangeiro” ganha enquadramento etológico de “presa”, com todas as consequências comportamentais advindas. A resignificação da natureza do inimigo é chamada de “deschimpização”, análoga e muito provavelmente congênera da “desumanização” (ROSCOE, 2007; MITHEN, 2002)

e) As incursões podem também se associar à tentativa de coação de fêmeas dos grupos vizinhos, por meio de intimidação e violência não letal, de modo a que desertem e se juntem ao bando agressor. Em caso de sucesso, os primeiros filhotes nascidos de fêmeas recém incorporadas são com frequência vítimas de infanticídio por parte dos machos adultos. Esse tipo de comportamento não é incomum entre mamíferos sociais, e tem por resultado minimizar os impactos da incerteza de paternidade em regime de acasalamento poliginândrico: como entre chimpanzés-comuns não existe exclusividade sexual, as cópulas tendem a envolver todos os machos e todas as fêmeas, com privilégios segundo o *status* social. Diante, portanto, da diluição do lócus paterno, o infanticídio opera como garantia de que a prole não carrega herança de machos alheios ao *ingroup*. Esse é um importante fator (a ausência de marcante desigualdade nas oportunidades reprodutivas) que torna o engajamento na violência intersocietária uma estratégia potencialmente remuneradora para todos os machos envolvidos.

f) O equilíbrio de poder é uma estratégia etologicamente relevante na prevenção da violência intersocietária entre chimpanzés-comuns. Isso porque a agressão letal, embora não seja um fenômeno etológico raro entre mamíferos, ocorre com maior frequência no nível interpessoal e assimétrico, e entre adultos e jovens (ROSCOE, 2007: 485-486; WRANGHAM; PETERSON, 1996: 6-7; 162-165). Agressão letal entre adultos é comportamento de alto risco, com o potencial de provocar a morte de agressores e/ou vítimas. O que torna a violência intersocietária possível nos moldes em que ocorre entre chimpanzés é justamente a cognição social, agindo de forma a produzir intensa cooperação, coordenação e freios prossociais. A estratégia coalizacional tem potencial de romper o equilíbrio de poder, de levar a violência letal ao inimigo com riscos mínimos para os agressores, e de maximizar os retornos individuais decorrentes da expansão do território de forrageamento (consequência do declínio demográfico dos grupos vizinhos) e da abdução de fêmeas em regime poliginândrico.

A guerra e a mente do humano moderno: entre Clausewitz e Keegan

Naturalmente, tudo isso diz respeito aos nossos parentes evolucionários mais próximos, com quem compartilhamos quase 99% dos genes, além de, com farta dose de probabilidade, configurar complexos comportamentais já presentes no último ancestral comum entre humanos modernos e chimpanzés-comuns. Nesse quadro, qualquer um poderia alegar, com absoluta razão, que as sociedades humanas funcionam em outros marcos, tanto estruturais quanto de complexidade, que humanos modernos são racionais e conscientes, e que são animais culturais; desse modo, ficaria dado que as guerras entre sociedades humanas são fenômeno de outro tipo, incorrendo em outra dinâmica e outra lógica. De fato, a evolução humana nos fez percorrer outras sendas; a despeito disso, a dinâmica evolucionária nunca se confunde com a prancheta do criador, em que desenhos são apagados para dar origem a outros, traçados do zero; é colagem que se produz ao longo de milênios, com imagens em camadas, sobrepostas, umas visíveis, outras quase imperceptíveis, mas ainda presentes. A mente humana, ainda que qualitativamente distinta em decorrência de seu formato metarrepresentacional e transdominial, carrega

em sua ontologia e filogenia todo o conteúdo evolucionário do passado profundo, substancialmente situado na opacidade do inconsciente coletivo (MITHEN, 2002; STEVENS, 2002).

Em nós, humanos modernos, inteligências especializadas, de altíssimo desempenho e custo energético, operam em conjunto, com seus algoritmos e conteúdos inatos ou aprendidos circulando livremente, gerando conhecimento de caráter criativo e fundamentalmente transversal. Em decorrência dessa transdominialidade, para os humanos uma floresta pode conter um universo de informações naturalísticas relativas ao forrageamento (nos recursos que contém), e ao mesmo tempo representar espaço socialmente construído na forma de, digamos, ser a “morada dos ancestrais”, além de dispor de características de um ser senciente e linguístico, com quem se conversa, a quem se escuta e se respeita; e, de modo verossímil, o alimento que a floresta provê não raramente seria interpretado como um “presente” dos ancestrais, desde que seja ela (a floresta) respeitada como um membro de mais alto *status* no *ingroup*, provendo necessidades energéticas e renovando os laços sociais por meio das representações simbólicas e mitológica, simultaneamente. Os verdadeiros apreciadores de veículos automotores em sociedades industriais sabem que, além de uma ferramenta do mundo da técnica, carros podem ser tratados como entes “de estimação” (com o quais se estabelecem relações afetivas) além de fornecerem informação social a respeito do nível de *status* efetivo ou simulado do proprietário (acho que poucos donos de veículos “utilitários” no mundo capitalista levam mais a sério o fator técnico que dá nome à coisa – a utilidade – do que a estridente mensagem social que pretendem transmitir aos motoristas de carros populares, embora, a bem da verdade, isso seja também “útil”, à sua maneira).

A articulação entre os domínios cognitivos com forte presença de algoritmos inatos (e etológicos, portanto) é feita por um domínio mestre, o módulo de metarrepresentação, que ganha esse nome por produzir imagens simultâneas de um mesmo objeto em diferentes inteligências especializadas, e combiná-las de forma criativa; além disso, é no módulo de metarrepresentação que se manifestam representações holísticas sobre o próprio saber, a consciência da consciência. Há evidências que sugerem que chimpanzés são conscientes de si e dos outros apenas no âmbito das relações sociais, mas em nenhum outro. Chimpanzés não se utilizam de ferramentas (que produzem) para transmitir mensagens sociais e auxiliar em suas disputas de *status*, nem tampouco parecem capazes de usar seus algoritmos sociais no seu relacionamento com o mundo natural (MITHEN, 2002: 139). A capacidade humana de empregar, de forma consciente ou inconsciente, algoritmos etológicos profundamente enraizados, em âmbitos para os quais não foram inatamente direcionados – ou seja, nossa capacidade para certa “confusão criativa” – é o que torna a resolução do embate entre a “cultura guerreira” de Keegan e a “racionalidade da guerra” de Clausewitz menos trivial do que pode vir a parecer.

Insistiremos aqui na inexistência de uma oposição real entre essas duas proposições, e no fato de que elas remetem a instâncias diferentes da complexa fenomenologia da cognição social – ou de seu esgotamento. Em primeiro lugar, a questão não parece envolver um problema de racionalidade x irracionalidade. Se para Clausewitz a guerra é fundamentalmente racional, porque se presta a ser meio a um fim, que é o de conduzir a continuação da política somada a outros meios, os resultados da violência coalizacional intersocietária em *Pan troglodytes* também possuem uma sólida dimensão racional; na condição de meio para um fim, a guerra concorre para a expansão do território de forrageamento de um grupo social e amplia o número de oportunidades sexuais a todos os machos (ainda que de forma desigual no curto prazo) em decorrência do regime poli-

ginândrico. É evidente que as guerras entre sociedades de humanos modernos, e especialmente os conflitos interestatais, geralmente envolvem diferentes finalidades para as quais a violência intersocietária será empregada instrumentalmente. Não precisamos, por qualquer razão, postular que as guerras modernas, sendo impactadas pela constante presença de “impulsos ancestrais”, precisem resultar em aumento do *finess* reprodutivo masculino e ampliação do “espaço vital” de uma sociedade. Essa não é a maneira pela qual a ancestralidade da guerra nos chega. Os algoritmos etológicos que ecoam na mente metarrepresentacional e nos símbolos por ela produzidos, não são a causa da guerra, nem entre os humanos, nem entre os chimpanzés. Esses algoritmos são, em última instância, um dos meios que concorrem para que a guerra aconteça, ainda que surjam como condição indispensável.

O que humanos modernos fazem, na mobilização e na estratégia da guerra, é recorrer de forma consciente ou inconsciente à etologia contida em camadas profundas de inteligências especializadas, combiná-las com centenas de outros saberes, e trocar os valores das variáveis nos algoritmos para que sirvam aos “fins racionais” esperados. Em outros termos, devemos considerar que, nas mentes de mulheres e homens nos gabinetes de guerra modernos, a prospecção de cenários geopolíticos e a montagem da estratégia – ações racionais, por definição – se tornam verossímeis e, portanto, objeto de confiança, recorrendo-se voluntária ou involuntariamente a complexos etológicos profundos, que tornam familiares e autoexplicativos certos cursos de ação, em detrimento de outros. Então, em toda busca de um objetivo racional envolvendo a estratégia, algoritmos evolucionários estão francamente presentes; são os seus ecos na mente metarrepresentacional, em grande medida, que reduzem, em nível cognitivo, o grau de estranhamento e de incerteza a respeito de decisões que, no limite, podem envolver as vidas de milhares de pessoas. Na preparação para a guerra moderna em sua dimensão mais explícita de violência coalizacional, a doutrinação e o adestramento do combatente (bem como a mobilização da opinião pública) envolve larga dose de ativação massiva e programada de complexos etológicos inconscientes, envolvendo a fixação de categorias simbólicas que reforçam a construção de *ingroups* imaginados (“pátria”, “nação”, “classe”, “irmãos de armas” e congêneres), e outros tantos elementos representacionais e discursivos de forte conteúdo cultural específico, capazes de deflagrar comportamento de desumanização através do delineamento de *outgroups* (“bárbaro”, “imoral”, “impuro”, “pagão”, “imperialista”, “comunista”, entre outros).

A guerra entre humanos modernos, se reduzida ao seu componente comportamental inato, resultaria em um fenômeno irracional: a potencial remuneração em termos reprodutivos, fixada evolucionariamente em nosso distante passado hominíneo, e capaz de justificar o esforço de imposição de violência intersocietária, não aparece como resultado do engajamento na guerra moderna. Desse modo, se a expansão do *finess* evolucionário masculino é a suposta finalidade para a qual marcham os homens (e mulheres!) em direção ao campo de batalha, e que põe seus estrategistas a orientá-los, a guerra moderna seria um fenômeno irracional dado que, em tese, não contribui, nem na vitória nem na derrota, para esse objetivo. A racionalidade da guerra interestatal é produto da transdominialidade e da metarrepresentação cognitiva humana; é um meio para finalidades transversais ao econômico, ao político e ao cultural, que utiliza em grande medida a ativação – estratégica ou incidental – de complexos etológicos do inconsciente coletivo. Esses complexos, fixados ao longo de milhões de anos de história natural dos primatas, e voltados para mitigar pressões evolucionárias muito específicas, são empregados pelos humanos modernos

como ferramentas de compreensão, de significação profunda, de mobilização e de aceitação de contextos de violência letal intersocietária distintos daqueles originalmente relacionados a esse comportamento.

O orgulho, a emoção e o instinto, o triunvirato afetivo justificador da guerra em termos keeganianos, produz uma falsa contradição com o propósito racional. Essa provocação aos princípios clausewitzianos nos parece patinar, então, entre duas díades distintas: a da racionalidade x irracionalidade, e a da consciência x inconsciência. As dimensões ditas “irracionais” por Keegan precisam sê-lo mediante sua inadequação a determinados fins, e não nos parece que a violência intersocietária na longuíssima duração – do último ancestral comum entre humanos modernos e chimpanzés-comuns aos drones – tenha se constituído como mero conjunto de frivolidades, de destemperos ou de tragédias periódicas. Se algum embate se processa, ele se dá não entre o inconsciente e a racionalidade, mas entre o primeiro e a consciência; e mesmo nesse caso, a noção de “embate” decerto não faz jus ao complexo jogo dialético entre essas instâncias da mente metarrepresentacional. Irracional é aquilo que adentra o terreno da ação objetivando ou resultando em consequência subótima. Ação que resulta em consequência ótima – teoricamente, pelo menos - para objetivos buscados conscientemente (como meta planejada e fruto de representação simbólica) ou inconscientemente (fruto de algoritmos evolucionários), deve aparecer como racional. Desse modo, a “cultura guerreira” pode ser mecanismo de vazão para impulsos primais, sem que deixe de ser meio para um fim, que a transcende.

Keegan é capturado pela contradição entre intuir acerca de uma “condição humana” direcionada para a guerra, e precisar defini-la como “cultura”. Considerando os mecanismos de construção da violência intersocietária que descrevemos, um “instinto guerreiro” nos parece desprovido de evidência; mas, não obstante a isso, o pensamento de Keegan contribui decisivamente para invocar as dimensões de longuíssima duração do problema e, especialmente, para que pensemos a interação, no fenômeno da guerra, entre o inconsciente coletivo evolucionário (JUNG, 2015) e os sistemas culturais particulares, na longa duração das sociedades. Devemos, então, esvaziar a confusão conceitual keeganiana desdobrando a “cultura guerreira” em dois componentes. A compreensão profunda da guerra exige que nos debruçemos sobre a compreensão das “mobilizações psíquicas ancestrais” que envolvem as projeções da etologia da prosocialidade e do seu esgotamento sobre a mente metarrepresentacional, e sobre o estudo das verdadeiras “culturas guerreiras”, conjunto de práticas conscientes e inconscientes específicas a cada sociedade humana. As culturas guerreiras combinam e mobilizam saberes e complexos etológicos enraizados, de modo a produzir representações, símbolos, mitos e visões de mundo a respeito da guerra enquanto problema social.

A cultura guerreira keeganiana não é o que parece, e talvez, a racionalidade clausewitziana também não o seja, caso venha a se confundir com o problema da consciência. Keegan recorre a uma dimensão universal, e desse modo, termina por postular seu objeto como um fenômeno pré-cultural, inato, que permeia todas as sociedades. Mas não existe uma etologia do comportamento guerreiro, como vimos; não se identificam complexos inconscientes dedicados a levar a violência letal ao “outro”. O que temos, sim, é a centralidade do esgotamento da cognição social como fenômeno relevante: a eventual incapacidade de reconhecer o lócus hierárquico de um crescente número de indivíduos, e a impossibilidade de submetê-los aos freios etológicos prossociais em operação. Esse esgotamento faz com que a condição de coespecífico de determinados indivíduos

não seja reconhecida, processo que ganha escala com o fracionamento dos grupos e a ativação da etologia da caça no relacionamento entre indivíduos pertencentes a pirâmides sociais distintas. A violência letal intersocietária é viabilizada pelo próprio reforço da sociabilidade e da cooperação no *ingroup*, uma vez que o nível de pressão psicológica e de comportamento patológico seja reduzido pela recondução do número de interações sociais a níveis cognitivamente seguros.

Considerações finais

Em resumo, processos que Keegan entendeu como uma “cultura guerreira” se referem a meios para os fins racionais da guerra. Como fruto da mente metarrepresentacional, essa cultura organiza símbolos, imagens, explicações e visões de mundo que, interagindo com conteúdo etológico, promovem o reconhecimento das categorias comuns aos indivíduos que compõem diversos *ingroups* imaginados, mediado pelo reconhecimento dos marcadores que definem *outgroups* com diferentes níveis de distanciamento (e, quanto mais distantes, menor a valência). Sua ubiquidade intrigou a Keegan, e não sem razão; o fenômeno da “cultura guerreira” ocorre de forma análoga a uma extensa homoplasia (desenvolvimento paralelo) em sociedades que nunca tiveram contato entre si. Esse paralelismo, contudo, não deve nos surpreender. A ontologia da cognição social (ou seja, seu desenvolvimento desde a primeira infância) é fortemente impactada pela comunicação (verbal / não verbal) e pelo contato sensorial com a família extensa, e com a comunidade de relacionamento direto; tudo isso é capaz de gerar eficiente *priming* na identificação dos membros desse *ingroup* já na infância. Então, a prossocialidade etológica deve ecoar mais fortemente nesse nível elementar de sociabilidade, e para que seja simulada em níveis de organização social mais complexos que o da família, manipulação cultural é condição indispensável. As culturas guerreiras atuam nesse sentido, o de projetar a imagem familiar sobre *ingroups* imaginados, e, por consequência, delinear *outgroups* sobre os quais a mente metarrepresentacional deve direcionar os complexos deflagrados pela suspensão da prossocialidade.

Referências

- AIELLO, Leslie; DUNBAR, Robin. Neocortex size, group size, and the evolution of language. *Current Anthropology*, v. 34, n. 2, p. 184-193. 1993.
- AURELI, F. et al. Fission-fusion dynamics: new research frameworks. *Current Anthropology*, v. 49, n. 4, p. 627-654. 2008.
- BASSFORD, Christopher. John Keegan and the grand tradition of trashing clausewitz: a polemic. *War in History*, v. 1, n. 3, 1994, p. 319-336.
- FERGUSON, Christopher; BEAVER, Kevin. Natural born killers: the genetic origins of extreme violence. *Aggression and Violent Behavior*, v. 14, n. 5, p. 286-294. 2009.
- FOLEY, Robert. *Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: UNESP, 2003.

- GRAY, Colin. Clausewitz rules, OK? The future is the past - with GPS. *Review of International Studies*, v. 25, n. 5, p. 161-182. 1999.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- HERBERG-ROTHER, Andreas. Primacy of “politics” or “culture” over war in a modern world: Clausewitz needs a sophisticated interpretation. *Defense Analysis*, v. 17, n. 2, p. 175-186. 2001.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KEELEY, Lawrence. *War before civilization: the myth of the peaceful savage*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MITHEN, Steven. *Apré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: UNESP, 2002.
- NORDHAUSEN, Mônica; OLIVEIRA Filho, Paulo. Nós, primatas. In: NEVES, Walter et al (Org.). *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo: Palas Athena, 2015, p. 14-47.
- ROSCOE, P. Intelligence, coalitional killing, and the antecedents of war. *American Anthropologist*, v. 109, n. 3, p. 485-495. 2007.
- SHULTZ, Susanne; OPIE, Christopher; ATKINSON, Quentin. Stepwise evolution of stable sociality in primates. *Nature*, v. 479, n. 7372, p. 219-222. 2011.
- STEVENS, Anthony. *Archetype revisited: an updated natural history of the Self*. Londres: Routledge, 2002.
- WRANGHAM, Richard; PETERSON, Dale. *Demonic males: apes and the origins of human violence*. Boston: Mariner, 1996.