

ALIANÇAS CONCEITUAIS ENTRE DELEUZE, GUATTARI E A ETNOLOGIA

Carlos Fernando Carrer da Cunha¹

Resumo: Quando passamos ainda que brevemente pelas teses de *Capitalismo e Esquizofrenia*, percebemos que as chamadas sociedades primitivas não ocupam um lugar marginal entre os intercessores de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Embora exerçam papéis diferentes em cada tomo da série – *O Anti-Édipo e Mil Platôs* –, os primitivos são um dos fios condutores que levam nossos autores a problematizar a coexistência das máquinas de guerra (máquinas abstratas geradoras de multiplicidade) com os aparelhos de Estado (compreendidos como a força atuante do Um). Na linha da crítica à imagem dogmática do pensamento, é também neste contexto que Deleuze e Guattari irão estabelecer uma aliança com a etnologia, uma ciência que parece estar inserida em um campo problemático onde a historicidade recua e a captação de fluxos e devires de determinada cultura se propaga.

Palavras-chave: Sociedades primitivas; etnologia; devires.

Além das alianças que Gilles Deleuze tecera com autores considerados aliados, uma passagem rápida por sua obra revela que algumas de suas teses mais importantes são derivadas de encontros com personalidades antipáticas de sua filosofia, como se, mesmo em terrenos aparentemente estéreis, fosse possível, ou mais, necessário, cultivar uma série de novas proposições. Isto se confirma, por exemplo, quando atentamos para a crítica construída no *intermezzo* psicanálise-inconsciente, donde se seguiram páginas excepcionais sobre máquinas desejantes e agenciamentos; entre Platão e o simulacro, relação tão decisiva para compreender a potência das multiplicidades que povoam um plano de consistência horizontal; entre Kant e sua grande descoberta, o “prodigioso domínio do transcendental”, local esse que abriga o princípio da diferença diferenciante, mas que nem por isso deixa de ser um dado empírico para Deleuze. Em suma, criticados e reagenciados, os problemas colocados por adversários exercem um peso decisivo na dinâmica conceitual da filosofia deleuziana.

Talvez a única exceção a esta regra seja Wittgenstein: contrariamente aos autores mencionados, o filósofo vienense pouco é lembrado ao longo dos livros de Deleuze, muito embora temas como a linguagem e o sentido sejam de interesse para ambos. Se não opostos – lembrando que Deleuze rejeitava os procedimentos dicotômicos –, podemos dizer que são dois programas filosóficos diametralmente incompatíveis, não tanto pelos assuntos tratados, mas pela maneira de abordá-los. Para efeitos de localização, Wittgenstein escrevia sobre a superação dos problemas que, em seguida, colocam respostas filosóficas desnecessárias. Com isso, ele propunha não apenas abandonar um discurso filosófico especulativo – como, por exemplo, filósofos que retomam problemas de outros filósofos –, mas também que a filosofia voltasse a seguir as linhas rígidas da lógica, da matemática e da observação empírica (a filosofia enquanto um braço das ciências, digamos).

Por que o caso Wittgenstein é, nas palavras de Deleuze, “uma catástrofe filosófica, uma regressão em massa de toda a filosofia?”² Porque, segundo ele, um filósofo é filósofo porque cria conceitos, e “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de solução: estamos aqui diante de um problema concernente à pluralidade dos sujeitos, sua relação, sua apresentação recíproca”

¹ Mestrando em Filosofia (UNIFESP). E-mail: carlos.cunha03@gmail.com.

² *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra W.

(DELEUZE e GUATTARI, 2010b, p. 24). Seria inviável percorrer todas as nuances dos processos criativos em filosofia, tema que será amplamente discutido em *O que é a Filosofia?* (1991), último livro assinado conjuntamente com Félix Guattari. Mas vemos como a resposta deleuzo-guattariana indica características que fazem da filosofia uma disciplina singular, porém impassível de hierarquizações – a filosofia não está acima, abaixo ou a serviço das artes e das ciências, embora alianças profícuas possam ser fundadas nas mais variadas correspondências entre essas disciplinas. Mas, mais do que isso, faz-se evidente a necessidade de *problematizações*.

Tal discussão sobre campos problemáticos finalmente nos leva ao cenário desejado do *Tratado de Nomadologia: a Máquina de Guerra*, onde Deleuze e Guattari irão caracterizar aquilo que chamaram de *ciências menores ou nômade*s. São-nos apresentadas quatro delas: as ciências menores têm, em primeiro lugar, interesse pela captação de fluxos; em segundo, fazem do devir, isto é, das variações contínuas, a própria referência; em terceiro, se distribuem sobre um espaço liso que permite o turbilhonamento; em quarto, elas seguem um modelo mais problemático do que teoremático, ou seja,

não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem (...). Contrariamente ao que diz Gabriel Marcel, o problema não é um ‘obstáculo’, é a ultrapassagem do obstáculo, uma projeção, isto é, uma máquina de guerra. É todo este movimento que a ciência régia se esforça por limitar, quando reduz ao máximo a parte do “elemento-problema” e o subordina ao “elemento-teorema”. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 25-26).

Seria possível desde já apontar algumas dissonâncias acerca das ciências tal como são apresentadas em *O que é a Filosofia?*, não fosse o fato de Deleuze e Guattari estarem se referindo ao funcionamento das ciências *lógicas*, cujos efeitos são a definição de um estado de coisas e o ganho de proposições referenciais³. Onde estaria, portanto, a excentricidade das ciências menores? Arriscaria dizer que nenhuma ciência por si só é menor, como se fosse possível categorizá-las a partir de características preestabelecidas – a biologia é menor, a astronomia é “maior”. Mas todas estão sujeitas a *devir menor* justamente quando desatam os liames de uma teoremática, de um modelo interpretativo já dado.

É verdade, enfim, a respeito do modelo hidráulico: pois, certamente o próprio Estado precisa subordinar a força hidráulica a condutos, canos, diques que impeçam a turbulência, que imponham ao movimento ir de um ponto a outro, que imponham que o próprio espaço seja estriado e mensurado, que o fluido dependa do sólido, e que o fluxo proceda por fatias laminares, paralelas. Em contrapartida, o modelo hidráulico da ciência nômade e da máquina de guerra consiste em se expandir por turbulência num espaço liso, em produzir um movimento que tome o espaço e afete simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 27-28).

Em resumo, não é possível pensar em algo como “devires majoritários” dentro das ciências ou de qualquer outro domínio. A própria noção de devir é indissociável de uma irrupção por linhas de fuga através das quais algo endurecido se flexibiliza. Devir sempre será devir menor, pois o enrijecido é e não *devém* a própria situação, é a força que atrai singularidades para um centro único, o Estado, o Édipo, o modelo paradigmático que se aplica para os diferentes casos. Ao pensarmos em etnologia, encontramos o respaldo de Michel Foucault quando ele escreve que “a etnologia e a psicanálise ocupam, em nosso saber, um lugar privilegiado” (FOUCAULT, 2007,

³ Cf. DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: 34, 1992, p. 140

p. 517). Trataremos da psicanálise mais adiante, enfrentando a hipótese de Foucault com um argumento deleuzo-guattariano. Por ora, atentamos ao fato de que em relação às ciências humanas, a psicanálise e a etnologia são antes contraciências; o que não quer dizer que sejam menos “racionais” ou menos “objetivas” que as outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-na a seu suporte epistemológico e não cessam de ‘desfazer’ esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade (idem, p. 525-526).

Na arqueologia foucaultiana dos saberes, a positividade funciona como um *a priori* histórico, isto é, é ela que dá as condições de realidade de qualquer enunciado. Ora, a etnologia enquanto uma disciplina capaz de desfazer esse homem que se faz e refaz em sua positividade não interroga pela historicidade de determinado objeto dos saberes, e mais precisamente,

suspende o longo discurso ‘cronológico’ pelo qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma, para fazer surgir correlações sincrônicas em outras formas culturais (...). A etnologia, assim como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem. (idem, p. 522-524).

Neste ponto se manifesta um dos critérios utilizados por Deleuze para delinear os elementos que constituem o chamado estruturalismo: “Aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextensivo, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão” (DELEUZE, 2006, p. 225). Deste modo, Deleuze busca se apropriar da noção *topológica* de estrutura de maneira a remetê-la a um sistema de relações diferenciais assim como às singularidades que lhe correspondem. Assim, se é certo que os espaços estruturais são primeiros em relação aos papéis e aos acontecimentos que vêm ocupá-los, eles não deixam de ser povoados por singularidades que distribuem esses papéis e se encarnam em coisas e em seres reais: toda estrutura é uma multiplicidade, isto é, um conjunto de singularidades imunes a qualquer espécie de analogia: “A determinação da estrutura culmina assim, numa teoria das atitudes que exprimem seu funcionamento” (idem, p. 229). Com isso, podemos finalmente responder à tese de Foucault:

Na prática, o psicanalista tem com frequência a pretensão de dizer ao etnólogo o que o símbolo quer dizer: ele quer dizer o falo, a castração, o Édipo. Mas o etnólogo pede outra coisa e pergunta sinceramente *para que lhe servem* as interpretações psicanalíticas. Então, a dualidade se desloca, já não está entre dois setores, mas entre dois gêneros de questões: “O que isso quer dizer?” e “Para que isso serve?”. Não se trata de dirigir as perguntas apenas ao etnólogo: trata-se de perguntar para que isso serve e como isso funciona na própria formação que faz uso do símbolo. Em suma, não há interpretação etnológica pela simples razão de que não há material etnográfico: há tão somente usos e funcionamentos. Sobre este ponto é possível que os etnólogos tenham muitas coisas a ensinar aos psicanalistas: sobre a desimportância do “o que isso quer dizer?” (DELEUZE e GUATTARI, 2010a, p. 237-238).

A etnologia, contrariamente à psicanálise, é uma ciência desprovida de modelo interpretativo, como se o trabalho etnográfico exigisse um perpétuo deslocamento de referências que consiga dar conta, agora sim, dos mais variados usos e funcionamentos, dos mais variados modos de ser. Uma organização etnográfica jamais culminaria em Édipo: observando o funcionamento de determinada sociedade, o etnógrafo não se contentaria em dizer “Ahá! Aqui está Édipo! Aqui está a figura do

pai e da mãe!”, mas se interessa em saber por onde passam as intensidades entre funcionamentos, quais máquinas se acoplam a tais outras. A hipótese levi-straussiana, portanto, é chamada a sofrer uma complementação: a etnologia é, sem dúvida, o estudo dos povos sem história, o que não quer dizer que não tenham um passado; mas é, ao mesmo tempo, o estudo dos povos com uma *geografia*, que não cessa de traçar diferentes coordenadas espaço-temporais.

Neste sentido, as noções de “guerra primitiva” e “Estado” em Pierre Clastres e a maneira como elas serão utilizadas nos platôs de Deleuze e Guattari nos servirão muito bem. Em seu argumento, Clastres irá questionar basicamente três visões preestabelecidas concernentes ao motivo da guerra entre as sociedades primitivas: 1) naturalista, 2) economista e 3) relativo à troca. Para a primeira, Clastres contesta a teoria de Leroi-Gourhan, cuja ideia central é de que a guerra primitiva nada mais é do que uma repetição do instinto caçador. Clastres, no entanto, observa que a guerra está ligada não a uma questão de *necessidade*, mas a um tipo de agressividade *espontânea*. Existem motivações diferentes, quer se considere a caça, quer a guerra. No segundo caso, parte-se da prerrogativa de que as sociedades primitivas eram (ou são) sociedades de miséria e, dada a escassez, as tribos guerreavam entre si para competir pelos bens. A divisão do trabalho, assinala Clastres, permitia aos primitivos, pelo contrário, serem “sociedades de lazer” e que não produziam mais do que o necessário. “Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir” (CLASTRES, 2011, p. 172). Por fim, o etnólogo rejeita a teoria levi-straussiana de que as guerras eram fruto de trocas mal sucedidas, pois o trabalho etnográfico de Clastres constatou a *universalidade* da guerra, independentemente do sucesso ou fracasso das relações de troca, restando dizer: a guerra é uma máquina de geração de multiplicidade, utilizada para assegurar a dispersão dos grupos e conjurar a formação do Estado, ou, nas palavras de Clastres “a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença” (idem, p. 83).

Não seria mais possível nos dias atuais verificar a universalidade da guerra entre os primitivos, sobretudo se considerarmos todas as mudanças intra e interculturais sofridas ao longo do tempo, bem como as mais terríveis investidas e negligências contra populações indígenas e quilombolas no Brasil, por exemplo. Mas isto não significa que o mecanismo-guerra e a própria noção de Estado não tenham passado por atualizações ou, para utilizar uma expressão de inspiração deleuziana, tenham se recombinado com outras forças para atender as demandas de um novo pensamento. A palavra *novo* é de suma importância neste contexto, pois “as mutações remetem a essa máquina, que certamente não tem a guerra por objeto, mas a emissão de quanta de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes (toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra)” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 112).

Isso porque as máquinas de guerra não têm valores pré-determinados, mas se constrói na medida em que estabelece relações com a exterioridade, com o fora. E o fora não quer necessariamente dizer com este fora, mas com regiões e territórios que ainda não foram explorados, que estão por vezes fora de nosso alcance. A guerra, neste sentido, pode ser muito mais uma obra de arte, uma invenção da ciência ou mesmo uma ação política – daí seu caráter abstrato, projetivo –, desde que se insinue contra a força centrípeta do aparelho de Estado, compreendido como todos os modos sedentários e estriados segundo os quais estamos habituados a viver ou pensar. Mobilizando máquinas de guerra e pensando à maneira nomadológica, estendendo nossa potência até o limite do que ela pode, tendemos a encontrar vacúolos onde, como diria Deleuze (1981, p. 18) em uma de suas leituras sobre Nietzsche, “modos de vida inspiram maneiras de pensar e maneiras de pensar inspiram modos de vida”.

Referências

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. 2ª edição. São Paulo: Cosaf & Naify, 2011.

DELEUZE, Gilles. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista a Claire Parnet realizada por P. A. Boutang em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ART, Paris: Vidéo Edition Montparnasse, 1996.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1981.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: 34, 2010a.

_____. “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: _____. *Mil Platôs*, vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

_____. “Micropolítica e segmentaridade”. *Mil Platôs*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____. *O que é a filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.