

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

CARLOS FERNANDO CARRER DA CUNHA

**CONEXÕES ENTRE GILLES DELEUZE, A ETNOLOGIA E AS SOCIEDADES
QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA**

**GUARULHOS
2016**

CARLOS FERNANDO CARRER DA CUNHA

**CONEXÕES ENTRE GILLES DELEUZE, A ETNOLOGIA E AS SOCIEDADES
QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari

**GUARULHOS
2016**

CUNHA, Carlos Fernando Carrer da.

Conexões entre Gilles Deleuze, a etnologia e as sociedades quilombolas do Vale do Ribeira /Carlos Fernando Carrer da Cunha. –2016.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari.

1.Filosofia. 2.Etnologia. 3.Sociedades Quilombolas. I. Sandro Kobol Fornazari. II. Conexões entre Gilles Deleuze, a etnologia e as sociedades quilombolas do Vale do Ribeira.

CARLOS FERNANDO CARRER DA CUNHA

**CONEXÕES ENTRE GILLES DELEUZE, A ETNOLOGIA E AS SOCIEDADES
QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Aprovação: 13/05/2016

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof. Dr. Filipe Ferreira
Universidade Nova de Lisboa.

Agradecimentos

Agradeço a todos que de certa forma contribuíram para a realização desta pesquisa. Aos meus pais, Ciro e Carmen, e à minha irmã, Carol, pela confiança desde sempre depositada; aos amigos de todas as horas, pelas cervejas e conversas prestadas nos momentos de esparecimento: André, Giovanna, Guilherme, Lucas, Luis, Marcelo, Mayara, Ricardo e Victório; aos colegas jornalistas Beatriz, Bel, Guilherme, Rute e Stéfano, pela paixão e seriedade que demonstram no exercício da profissão e da vida; à Anali, em especial, pelos elogios sempre encorajadores e por constantemente despertar meu interesse por coisas novas.

Ao orientador Sandro Kobol Fornazari, pela disposição e atenção demonstradas desde os primórdios desta pesquisa, quando ela não passava de uma hipótese distante. A ele devo grande parte do meu amadurecimento enquanto pesquisador; aos professores Cléber Daniel Lambert da Silva e Eduardo Sugizaki, pela preciosa avaliação que fizeram na primeira versão do texto, apontando os melhores caminhos para a pesquisa com extrema sobriedade; ao professor Luiz Orlandi, gigantesco exemplo de educador, que me aceitou como aluno informal; ao professor e colega Silvio Mieli, o primeiro a me introduzir aos estudos deleuzianos; a todos os participantes do grupo de estudos da Filosofia da Diferença da UNIFESP, cujas discussões certamente ajudaram a definir o rumo da pesquisa.

Aos quilombolas de Ivaporunduva, por terem me recebido com incomensurável generosidade, em especial os atuais coordenadores de turismo Leonardo e Olavo, sempre muito solícitos.

Agradeço também a CAPES, pela bolsa que possibilitou a pesquisa.

*Para minha avó Carmen, com saudades e carinho,
pela simplicidade e bom humor inabaláveis,
e por ser uma pessoa de quem não guardo sequer uma má recordação.*

Resumo

Segundo nossa hipótese, as chamadas sociedades primitivas não ocupam um lugar marginal entre os intercessores de Gilles Deleuze. Embora exerçam papéis diferentes ao longo de sua obra, por vezes assinada com Félix Guattari, os primitivos são um dos fios condutores que levam o autor a problematizar noções centrais de sua filosofia, tais como 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 àquilo que denominou “imagem dogmática do pensamento”, buscamos traçar uma forma específica de genealogia do conceito de “multiplicidade” segundo critérios que contemplam as características particulares da etnologia contemporânea, 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. Trouxemos, como parte não menos importante, o relato das experiências vividas entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, de maneira a compreender as intensidades que fazem passar com a perspectiva filosófica deleuziana, engendrando novas possibilidades para o próprio pensamento.

Palavras-chave: multiplicidade; etnologia; sociedades quilombolas.

Abstract

According to our hypothesis, the so-called primitive societies are not placed marginally among Gilles Deleuze's intercessors. Although they play different roles in his works, sometimes developed together with Félix Guattari, the primitives are one of the leading streams that drive the author to present central problems of his philosophy, such as the coexistence of war machines (abstract machines that generate multiplicity) with State (understood as the active force of the One). In line with the criticism of what he called "dogmatic image of thought", we seek to draw a specific form of genealogy of the concept of "multiplicity" in accordance with criteria that contemplates the particular characteristics of contemporary ethnology, a science that seems to be set in a problematic field where the historicism recedes and the captivation of flows and *devenires* of certain culture spreads. We have brought, as no less important part, the reports of experiences among the maroon societies at Vale do Ribeira, in order to understand the intensities transmitted with Deleuze's philosophical perspective, engendering new possibilities for thought itself.

Keywords: multiplicity; ethnology; maroon societies.

Sumário

Introdução.....	17
Capítulo 1	25
O conceito de multiplicidade e sua conexão com o estudo etnológico contemporâneo .	25
1.1 Conceito, plano de imanência e personagens conceituais	27
1.2 Multiplicidade em Deleuze: Bergson, Nietzsche e a reversão do platonismo	33
1.3 Deleuze e o estruturalismo	40
1.4 Sobre as instituições e o deslocamento de referências em etnologia	44
Capítulo 2	53
Os nobres quilombolas do Vale do Ribeira.....	53
2.1 O passeio pela floresta	59
2.2 A bela irresponsabilidade.....	65
2.3 Identidade e diferença: do “eu” ao “nós”	70
Capítulo 3	79
Pensamento e política em Deleuze	79
3.1 A crítica aos postulados da imagem dogmática do pensamento	81
3.2 Os aforismos de Nietzsche e o pensamento nômade.....	89
3.3 A contribuição etnológica nos estudos sobre o nomadismo	94
Conclusão	109
Referências bibliográficas	113

Introdução

As chamadas “sociedades primitivas” são apenas um entre os muitos personagens a quem Gilles Deleuze recorreu durante seu percurso de combate ao dogmatismo filosófico. De seu encontro com Félix Guattari, em meio ao fluxo dos acontecimentos de Maio de 68, resultaram os livros fundamentais sobre o tema: *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), onde mesmo os leitores mais despretensiosos serão capazes de verificar a importância reservada aos “selvagens”. Seria inadequado, no entanto, justificar qualquer pesquisa em Deleuze por meio de uma simples atribuição de importâncias a *um* desses intercessores, quando há, na realidade, uma constelação deles, composta por figuras tão diferentes quanto selvagens, filósofos, artistas, cientistas e mesmo animais: todos, de maneira ou de outra, foram necessários para a composição dos diversos momentos da filosofia deleuziana. A rigor, podemos dizer que todo seu programa fora gestado nos encontros com tipos provenientes das mais variadas áreas do conhecimento humano, uma prática que, acima de tudo, transbordava os limites de um campo estritamente filosófico e abria caminho, como pretendemos mostrar, para a realização de uma verdadeira teoria das multiplicidades.

Deste modo, as conexões que buscamos entre a filosofia deleuziana e a etnologia, fundada no estudo sobre as sociedades primitivas, estão longe de ser o meio que melhor define a obra deste filósofo, quer tenha sido escrita em sua solidão povoada ou na companhia definitiva de Guattari. Acima disso, as querelas sobre qual a aliança mais influente soam absolutamente estéreis em terreno deleuziano: nesta dissertação, pretendemos apenas garantir que a etnologia seja lembrada ao lado de tantos outros partícipes de sua filosofia. Com efeito, segundo nossa hipótese matriz, essa é uma entre outras maneiras de confirmar o fator mais decisivo para a filosofia segundo Deleuze e Guattari: a relação com o seu fora, com o que é exterior a ela, “a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia”.¹ E aqui falamos de relações mais sutis que uma interdisciplinaridade, caso em que estaríamos meramente forçando um encontro entre dois domínios aparentemente distintos – como escreve Deleuze, “cada domínio já é feito, em si mesmo, de tais encontros”,² como vozes que encontram seu eco por todos os cantos. Neste sentido, não há outro termo que melhor designe nosso empreendimento: *bricolagem*, “é assim que somos todos *bricoleurs*, cada um com suas

¹ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. 3ª edição. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, p. 132.

² DELEUZE, G. PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Escuta, 1998, p. 38.

pequenas máquinas”, pois estamos aptos a desviar coisas destes ou daqueles conjuntos para outros infinitos, acoplando nossas próprias máquinas a outras infindáveis multiplicidades.³

Esse é um dos motivos por que enquadrar Deleuze em uma grande Escola filosófica é algo infrutífero, senão desnecessário. Há quem diga que ele é pós-estruturalista,⁴ como se sua obra tenha servido para anunciar a passagem de um movimento mais importante – o chamado estruturalismo, no caso, e que teria agrupado autores tão diferentes quanto Lévi-Strauss, Foucault e Lacan – para outra etapa ainda obscura e, conseqüentemente, desprovida de nomenclatura original. Se, ao contrário, a frase de Foucault quanto a um “século deleuziano”⁵ já pode ser encarada com certa seriedade, essa é uma questão ampla e complexa demais para os fins dessa pesquisa, muito embora a difusão de seus escritos seja cada vez mais evidente. Seja como for, as diversas apropriações desse pensamento, que felizmente nos colocam cada vez mais distantes de estabelecer consensos acerca de sua obra, permitem tecer uma hipótese mais razoável – e mais extravagante – sobre os motivos que levam os interessados a propor tamanha variedade de sentidos: o lugar de Deleuze não é na história da filosofia, mas sim em sua *geografia*, na medida em que pretende desvincular a filosofia “do culto das origens para afirmar a potência de um ‘meio’, de uma atmosfera ambiente”.⁶

Não há, pois, como negar seu intenso envolvimento com a história da filosofia na fase que antecedeu *Diferença e repetição* (1968), donde se seguiram livros cujos títulos, sem exceção, comportavam nomes de autores já consagrados – não apenas da filosofia, mas também de literatos, a exemplo de seus ensaios sobre Proust e Sacher-Masoch. Sobre esta divisão que frequentemente se faz em sua obra, embora relativamente arbitrária, o próprio autor admite (com demasiada modéstia, acreditamos, pois alguns de seus escritos inaugurais serão fundamentais para essa pesquisa) que estava em um estágio “pré-cor” quando escrevera os primeiros livros de história da filosofia, que ainda não havia criado as cores propriamente filosóficas, isto é, os conceitos; enquanto que em seus escritos mais “maduros” – como no

³ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 11.

⁴ Cf. HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 9. Hardt escreve que o pós-estruturalismo está associado a uma virada anti-hegeliana radical. Não nos interessa, contudo, analisar em minúcias a filosofia de Hegel, e sim a maneira como Deleuze, a partir de sua crítica ao método dialético, busca inventar novas possibilidades para o pensamento.

⁵ Cf. FOUCAULT, M. “Theatrum philosophicum”. In: *Ditos e Escritos II*. Trad. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 230: “Um dia, talvez, o século será deleuziano”. Deleuze respondeu a esse comentário em duas ocasiões: a primeira em “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 12: “Não se passa pela sua cabeça que minha admiração por Foucault possa ser real; e muito menos que a frasezinha de Foucault seja cômica, feita para divertir os que gostam de nós e enfurecer os demais”. A segunda em uma nota ao jornal *Libération*, em 1986, dois anos após o falecimento de seu colega: “Não sei o que Foucault queria dizer, nunca lhe perguntei. Foucault tinha um humor diabólico. Talvez quisesse dizer isto: que eu era o mais ingênuo dos filósofos da nossa geração”.

⁶ *O que é a filosofia?*, p. 115.

caso de *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988), lembrado nominalmente no *Abecedário* – ele acreditava estar na via decididamente filosófica, fabricando conceitos que se relacionavam com outros conceitos e com seus problemas correspondentes.⁷

Tal é a dinâmica que, segundo Deleuze, faz da filosofia algo prático e nada abstrato: os conceitos, embora levados ao infinito pelo efeito das personagens conceituais e da imanência, como veremos adiante, são criados ou reagenciados frente a problemas muito concretos. Mais do que isso, o par conceito/problema faz da filosofia uma disciplina singular, porém impassível de hierarquizações – ela não está acima, abaixo ou a serviço das artes e das ciências, embora alianças profícuas possam ser estabelecidas nas mais diversas correspondências entre essas disciplinas.

Não obstante as críticas mais severas, decorrentes principalmente dessa utilização que Deleuze faz de terceiros,⁸ como também os elogios mais sinceros, é notório dizer que ele sempre buscou pensar por conta própria, ainda que sob a influência de seus inumeráveis intercessores. Quão oportuno é ler seus livros sobre Hume e Nietzsche, por exemplo, e ver se desenharem os primeiros sinais de um empirismo superior que se impõe às transcendências e às abstrações, em que Deleuze apresenta as *relações* humanas e a *diferença* nietzschiana como elementos eminentemente práticos, enquanto – agora sim – os convencionais historiadores ainda se descabelam para descobrir se Hume, a respeito das supostas inconsistências na distinção entre percepções de ideias e de impressões, havia cometido uma falta grave, ou então se Nietzsche se rendera a uma nova metafísica para combater a antiga.⁹ Finalmente, é neste sentido que Deleuze é geógrafo mais que historiador: atendo-se à história, pois essa não se separa da geografia, ele mensurou espaços, examinou povos, traçou coordenadas inéditas. Repetindo a história da filosofia da maneira mais exata e, correlatamente, extraíndo dela o máximo de diferença, Deleuze deixou inúmeros territórios a serem cartografados.

Isso porque, para ele, a condição que antecede todas as outras na realização de uma verdadeira crítica está em renunciar à imagem do pensamento que remete a si própria, ato de pensar a partir do próprio pensamento. O pensamento só acontece “sob o império do encontro,

⁷ Cf. DELEUZE, G. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista a Claire Parnet realizada por P. A. Boutang em 1998 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ART, Paris: Vidéo Edition Montparnasse, 1996, letra H (História da filosofia).

⁸ Referimos-nos aqui à “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*, p. 20, onde Deleuze responde de maneira muito bem humorada a um crítico que o aponta como um “pensador a reboque, que suga o sangue e degusta os venenos, ficando ele mesmo à margem, observando e tirando proveito dos outros”.

⁹ Para o caso de Hume, ver BELL, Jeffrey A. *Deleuze's Hume*. Edinburgh: University Press, 2009, pp. 11-13. Quanto a Nietzsche, essa é uma leitura comum entre os comentadores de vertente heideggeriana. Cf. CORREIA, Adriano. “O Nietzsche de Heidegger”. *Philósophos*, Goiânia, v.13, n. 2, jul./dez. 2008.

em relação a determinado signo”.¹⁰ Eis o primeiro paradoxo da filosofia de Deleuze: só ganhamos o que pensar quando somos constrangidos pela força de um encontro, quando somos violentados por um signo emitido. E isso requer um tipo especial de *passividade* do pensador – “o filósofo é um ser à espreita”. Ora, se um filósofo é filósofo porque cria conceitos, o que, aliás, lhe confere sua parcela de *atividade* nessa história e já basta para diferenciar o pensamento nas artes e nas ciências, como dizer conceitualmente aquilo que afeta? É apenas zigzagueando por Outros, atento aos intervalos e à maneira como esses “de fora” ajudam a dizer, atento àqueles com quem podemos contar. Eis o prefixo capaz de resumir com mais precisão toda sua filosofia: “co” – *cocriação*, *coleitura*, *coescrita*, *coexistência*, *coaço*, *conexões*.

Somente no nível do conhecimento dos casos e das particularidades é que nos lançamos em direção a essa pluralidade sem precedentes. Mas isso apenas não basta: a multiplicidade pode não passar de uma abstração – o que representaria uma enorme incoerência – se ela não for palpável enquanto tal. “Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir (...). É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira mais simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões que se dispõe, sempre $n-1$ ”.¹¹ Fazer o múltiplo é antes subtrativo que aditivo, e veremos mais adiante o quão evidente isso é dentro da lógica dos primitivos. Não se trata de adicionar elementos a um particular para fazê-lo múltiplo. Por essência, os particulares já se dizem múltiplos – “o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo”. Ao contrário, fazer o múltiplo é subtrair-lhe as forças que convergem para o Um, impedir que as multiplicidades se ergam do plano que lhes dá consistência.¹²

Fazendo como o padeiro, que após X movimentos pode conectar dois pontos inicialmente distantes em sua massa,¹³ partimos para a hipótese de que “essa história de multiplicidade”, segundo expressão do próprio Deleuze, faz passar grandes intensidades quando conectada ao estudo etnológico contemporâneo. Grosso modo, cremos que ambas, tanto a filosofia deleuziana quanto a etnologia, podem ser consideradas disciplinas das *singularidades* ou, o que é o mesmo, não operam por meio de generalidades, embora sigam trajetos diferentes até alcançar essa condição – o que, no fundo, faz toda a diferença: aos

¹⁰ DELEUZE, G. *Proust e os signos*. 2ª edição. Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 p. 15.

¹¹ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil platôs (Vol.1)*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, pp. 14-15.

¹² *Mil platôs (vol. 1)*, pp. 16-17.

¹³ *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra N (Neurologia).

nômades interessam os caminhos que percorrem, não os lugares onde chegam. O primeiro capítulo da dissertação está voltado para o detalhamento desses caminhos, onde serão apresentadas as alianças firmadas com Bergson e Nietzsche, autores decisivos quando Deleuze se propõe a criar sua própria noção de multiplicidade. Pretendemos elucidar de que maneira essa noção adquire, simultaneamente, o estatuto de *conceito* e *problema*, alcançando uma condição especial por tudo que já foi dito nesta introdução.

Com efeito, colocando-se contra a dialética dos opostos (Uno x Múltiplo) e contra a dialética dos pretendentes no platonismo, acreditamos que a multiplicidade, tal como concebida por Deleuze, é indissociável de uma crítica ao próprio estruturalismo. Os escritos sobre o tema, dentre os quais destacamos o quarto capítulo de *Diferença e repetição* (1968), “O método de dramatização” (1967, que já antecipava parte de sua tese do ano seguinte) e “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” (1972) foram publicados no auge da produção estruturalista. Esta talvez seja uma das zonas mais problemáticas dentro de sua filosofia, pois, assim como há um interesse em aproximar filosofia e multiplicidade, a própria ideia de multiplicidade está imbricada à noção de estrutura. Tal visão parece destoar, em certa medida, da de seus contemporâneos: o estruturalismo deleuziano não se vale de um discurso embasado na positividade histórica e nos procedimentos de analogia, sendo esta a ponte mais confiável para atravessar quando tratarmos de etnologia. Na esteira de Foucault, que se refere a ela como uma “contraciência humana”,¹⁴ buscamos compreender as características desta ciência “rebelde” que aparenta se inserir em um campo problemático onde a historicidade recua e a captação de fluxos e devires de determinada cultura se propaga.

O segundo capítulo de nosso trabalho, e agora devo reportar no singular, será uma narrativa da minha experiência entre os quilombos do Vale do Ribeira. Não me interessavam as questões de ordem burocrática, quais sejam, as brigas por titulação das terras, os trâmites jurídicos etc., muito embora esses temas de alguma forma dialoguem com passagens da obra deleuziana. Seriam questões de jurisprudência, algo pelo qual Deleuze se declarava apaixonado. Certas comunidades do Vale, por exemplo, ocupam suas terras há mais de trezentos anos. Sem que haja a necessidade de evocar todo o ordenamento legislativo e tecnicista, a quem cabe, de direito, o usufruto da terra? É uma questão de direito prático, mas que irá permanecer intocada, pois minha intenção era trazer à tona problemas de funcionamento, de microanálise, de modos de vida que comportassem afetos ainda pouco

¹⁴ FOUCAULT. M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª edição. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 525.

explorados, sobretudo levando em consideração a cena histórica muito recente em relação aos estudos sobre quilombos e às suas conquistas políticas.¹⁵

Ora, perguntariam: por que quilombos? Em primeiro lugar, falando de maneira exageradamente franca, por uma questão de gosto. A verdade é que sinto algo de fascinante pela cultura quilombola, difícil de ser pensada “racionalmente” – vá lá o senso comum. E como já diria Hume, “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar”,¹⁶ não havendo qualquer necessidade em aprofundar essa questão por agora. Veremos que, segundo outra de nossas hipóteses, esse “gosto” deve envolver questões políticas, termo aqui compreendido em seu sentido mais precioso, onde a noção de *devir*, tão cara para a ontologia da diferença em Deleuze, pulsa de uma forma extraordinária; em segundo lugar, porque em uma pesquisa de inspiração deleuzo-etnográfica, torna-se mais do que necessário ter a concretude dos relatos, do contato com aquilo que pode afetar a sensibilidade.

Finalmente, no terceiro capítulo, pretendemos mapear os conceitos da epistemologia e da política deleuziana que dialogam com esses temas. Colocamos as perguntas concretas: de que maneira os primitivos contribuíram para que Deleuze concebesse um tipo de pensamento caracterizado como nômade? Seguido da crítica à imagem dogmática do pensamento, como os primitivos e seus modos de vida supostamente constituem um devir minoritário do próprio pensamento? Quais são as intensidades que eles fazem passar com a máquina de guerra irreduzível ao aparelho de Estado? Tais discussões aparecem imantadas a outro autor que nos será extremamente útil, a saber, o etnólogo Pierre Clastres. A partir de seus estudos sobre os primitivos, ele identificou a importância da guerra enquanto máquina abstrata geradora de multiplicidade que conjura a formação do Estado (figura do Um). E embora guiados majoritariamente pelos textos de Deleuze, a obra de Clastres é suficientemente pequena – porém central para a formulação de alguns conceitos de *Capitalismo e esquizofrenia* – para que possamos dialogar sem avançar os limites de uma pesquisa introdutória tal como essa.

¹⁵ Cf. O'DWYER, Eliane. “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. in: _____. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 13: “A partir da Constituição brasileira de 1988, o quilombo adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro. Assim, o quilombo ou remanescente de quilombo, termos usados para conferir direitos territoriais, permitem, ‘através de várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social’”.

¹⁶ HUME, D. *Tratado da natureza humana*. 2ª edição revisada e ampliada. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009, p. 25. Devemos esclarecer que essa frase fora escrita logo no início da obra, quando Hume fala do privilégio das impressões (percepções ligadas ao sentimento que atingem o espírito violentamente) sobre as ideias (as pálidas imagens dessas impressões que permanecem no pensamento e no raciocínio).

Nossa dissertação, portanto, será um conjunto de ensaios predispostos a sobrevoar variações conceituais e a maneira como elas se articulam à própria potência de vida de um grupo cultural específico, no caso, os quilombolas do Vale do Ribeira. Como veremos, é da natureza dos conceitos estarem todos intersectados para muito além das conjecturas deleuzianas, alcançando uma dimensão até mesmo ética. Deste modo, não hesitaremos em recorrer a outros autores que possam nos ajudar a colocar problemas mais do que resolvê-los. É provável que as perguntas levantadas só possam ser respondidas de maneira vacilante, mas, tomando de empréstimo a passagem encorajadora do início de *Diferença e repetição*, “é necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer”, pois “só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro”.¹⁷ Não se trata de escrever sobre Deleuze ou sobre os quilombolas, mas *a partir* de ambos, sempre a partir, descrevendo esse território onde os conceitos se encontram com a história, a geografia, a presença humana, como tarefa premente de quem busca escrever com o fora, próximo às fronteiras e às margens.

¹⁷ DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, p. 4. As páginas desta obra seguem conforme o original em francês ao longo de todo o trabalho. Guiamo-nos, na primeira leitura, pela primeira edição traduzida por Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado e publicada pela Editora Graal em 1988. Todas as citações, no entanto, foram revisadas de acordo com o original, podendo conter alterações que são inteiramente de minha responsabilidade.

A filosofia é a teoria das multiplicidades.

Gilles Deleuze, *Diálogos*.

Capítulo 1

O conceito de multiplicidade e sua conexão com o estudo etnológico contemporâneo

A fórmula da multiplicidade é simples: $n-1$. Haveria algo de mais a ser dito diante de uma equação tão básica? Como frequentemente ocorre em terreno deleuziano, a resposta deverá ser no mínimo dupla. Por um lado, e embora esta seja uma solução permitida ao mesmo tempo em que é limitada, Deleuze demonstrava um tipo muito peculiar de aversão aos longos raciocínios.¹ A fórmula, deste modo, não exige qualquer rodeio para ser explicada: fazer o múltiplo é subtrair o elemento “Um”, descontar a força que atrai as outras para um centro único. Por outro lado, e de maneira complementar, não há como simplesmente ignorar a extensa utilização que filósofos, matemáticos, físicos etc. fizeram do termo “multiplicidade” ao longo da história. Ou, se podemos fazê-lo, visto que seria inviável percorrer todas essas variações em nossa pesquisa, o questionamento inicial deverá estar acompanhado de outra pergunta, certamente mais adequada a este contexto: qual a novidade que Deleuze trouxe em relação à noção de multiplicidade?

A multiplicidade é objeto de investigação filosófica ao menos desde os pré-socráticos. Bastaria evocar as hipóteses de Parmênides e Heráclito,² por exemplo, e a imensa gama problemática delas decorrentes, principalmente entre os modernos – Hegel Heidegger e Nietzsche (mesmo Deleuze) os revisitaram. Mas este breve retorno à história já dispõe de um primeiro problema: para Deleuze, a multiplicidade continua sendo um mero *objeto* de estudo, exaustivamente analisável por um *sujeito* pensante ou, ao contrário, é necessário pensá-la a partir de outro estatuto, segundo o qual a linha sujeito-objeto revelaria suas insuficiências? No contexto de *Proust e os signos*, Deleuze já apresentava uma hipótese que lhe serviria de fio

¹ Sobre a inutilidade dos longos raciocínios, ver nota 36 de *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tal crítica, embora aconteça em um momento específico da análise deleuziana sobre Hume, poderia muito bem estar direcionada ao modo como toda a filosofia dogmática opera (através dos longos raciocínios, dos métodos). Neste sentido, é uma crítica que remete muito mais a Nietzsche do que a Hume propriamente.

² O ser se centraliza em um princípio de identidade (Uno) e é incompatível com a multiplicidade ou com o movimento, no caso de Parmênides; o Um penetra o múltiplo e a multiplicidade é apenas uma forma da unidade, ou melhor, a própria unidade, no caso de Heráclito. Cf. *Pré-socráticos*. Coleção “Os pensadores”. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1985, pp. 20-23.

condutor para toda sua obra, qual seja, a ânsia pela dissolução do “eu” em favor de um novo “nós”:

Na verdade, existe uma atividade, um *puro* interpretar, puro escolher, que não tem nem sujeito nem objeto, visto que ela escolhe tanto o intérprete quanto a coisa a interpretar, tanto o signo como o *eu* que o decifra. É o que se dá como o “nós” da interpretação: “mas nem sequer dizemos nós... um nós que não tivesse conteúdo”.³

A filosofia das identidades abertas não nos força ao exercício de uma interpretação definitiva. Há toda uma problemática envolvendo os termos, especialmente quando um filósofo como Deleuze, em passagens inumeráveis, implícita ou explicitamente, nos convida a percorrer intervalos e traçar conexões de intensidade mais sutis, recondicionando a percepção para as mais variadas fulgurações da ideia. Há de se *experimentar* mais do que *interpretar*. Se Deleuze ainda utiliza tal termo, ele o faz em um sentido abertamente nietzschiano: “(...) pois a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a avaliação das forças que definem a cada instante os aspectos de uma coisa e de suas relações com as outras, tudo isto (ou aquilo) pertence à arte mais elevada da filosofia, a da interpretação”.⁴ Aqui, entre os jogos de apropriação força-sobre-força, estava prenunciado o caráter essencialmente pluralista da filosofia: nada de sujeito ou objeto, mas todo um complexo de *sintomas* e *sentidos*. Seriam anos mais tarde, porém, que a novidade seria anunciada da maneira mais enfática possível, quando Deleuze ousou elevar a multiplicidade ao patamar da própria filosofia: “a filosofia é a teoria das multiplicidades”.⁵

Buscamos aprofundar essa discussão a partir de um preceito de Leibniz, quando ele afirma que a natureza de algo singular só pode ser compreendida quando atribuímos ao sujeito todos os predicados que ele seria capaz de comportar.⁶ Desta forma, perguntamos: existem outros predicados que a filosofia admite? De que maneira eles estão associados? A noção de multiplicidade parece assim, à primeira vista, já apresentar uma consistência inerente ao caso, visto as múltiplas formas que inundaram o *fazer* – logo *compreender* – filosófico ao longo da história. Mas para que esta proposição tome a devida concretude, optamos por um gênero de pergunta muito frequente entre os jovens, e que Deleuze e Guattari, com uma fina dose de ironia, se fizeram apenas quando velhos: *o que é a filosofia e, mais precisamente o que faz um filósofo?* A resposta imediata é “a filosofia é a arte de formar, fabricar, inventar conceitos”.⁷

³ Proust e os signos, p. 122.

⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 3.

⁵ *Diálogos*, p. 176.

⁶ LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 124.

⁷ *O que é a filosofia?*, p. 8.

O filósofo, portanto, é alguém que cria conceitos, conceitos que sempre “remetem a um problema, a problemas sem os quais não faria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução”.⁸

Quando Deleuze equipara a filosofia a uma teoria das multiplicidades, desenha-se o primeiro entrelaçamento concreto dos predicados: a multiplicidade está de alguma maneira próxima, ao mesmo tempo, do conceito e do campo problemático ao qual ele corresponde. Por ora, dividiremos as partes tal como quando estudamos lançamentos oblíquos, “à maneira do físico que decompõe um movimento, mas reconhecendo que ele é indivisível, não composto”.⁹

1.1 Conceito, plano de imanência e personagens conceituais

Começamos com a definição mais geral do conceito: “O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua”.¹⁰ Mas como o conceito pode ser um incorporeal e, ao mesmo tempo, encarnar-se e efetuar-se nos corpos? Retornamos brevemente ao cenário de *Lógica do sentido* (1969) onde a divisão entre incorporeal e corporal – um legado estoico – será amplamente discutida. Em linhas gerais, o problema se apresenta da seguinte forma: os corpos físicos estabelecem apenas relações de causas entre si, pois estão vinculados a um estado de coisas em um tempo invariavelmente presente: “a árvore é verde”, “Sócrates é mortal”. Há, porém, outra dimensão, extra-ser, que não traz em sua fórmula substantivos ou adjetivos, mas verbos no infinitivo: “a árvore *verdeja*, Sócrates *morre*”. Não se pode dizer desses acontecimentos, puros efeitos, que eles existem no tempo, mas que apenas *subsistem* ou *insistem* nele (*Aion*). Com isso, Deleuze não pretende negar os momentos em que o acontecimento se efetua (Sócrates de fato morreu), mas mostrar que os acontecimentos enquanto efeitos vêm de um Fora, de uma zona de indiscernibilidade entre o que é interior e exterior.

Em todo acontecimento, existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum*...; ou melhor, que não há outro

⁸ *O que é a filosofia?*, p. 24.

⁹ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 2ª edição. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012. p. 10.

¹⁰ *O que é a filosofia?*, p. 30.

presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação.¹¹

O conceito é um acontecimento por ser um incorporeal? A resposta é sim, mas um tipo muito especial de acontecimento: ele é o Acontecimento puro, pois é ele que *diz* os acontecimentos que saltam do estado de coisas. O conceito, agora, não deve dizer a essência ou a coisa, jamais sendo possível compreendê-lo como universal abstrato. É por isso que o conceito se efetua, mas não se confunde com o estado de coisas: justamente, diz respeito a um acontecimento concreto e singular que se contraefetua sempre em um instante móvel. Essas tensões de mobilidade constituem uma relação fundamental entre o filósofo e os conceitos que cria. Não se trata de uma mobilidade exclusivamente física, mas é preciso uma espécie de agitação intensiva, de um fluxo de potência pensante que, nos mais variados encontros e imprevistos da contingência (quem sabe, assistindo a um filme ou observando uma pintura, como gostava de fazer Deleuze), realiza um conceito.

Há um aspecto complementar, digamos, na relação entre o filósofo, seus conceitos e a mobilidade a qual nos referimos. É uma questão de direito prático, que não exige as abstrações ou rigores de uma lei, mas somente jurisprudência, segundo expressão do próprio Deleuze.¹² Para explicá-lo, cabe uma curta passagem de Hume:

Um homem que perseguiu uma lebre até o último grau de fadiga veria como injustiça que outro homem se precipitasse antes dele e se apoderasse de sua presa. Mas o mesmo homem que se adianta para colher uma maçã que penda ao seu alcance não tem razão alguma de queixar-se no caso de outro homem, mais alerta, ultrapassá-lo e tomá-la para si. Qual é a razão dessa diferença senão o fato de que a imobilidade, que não é natural à lebre, constitui uma forte relação com o caçador, relação que falta no outro?¹³

Tal é o caso da filosofia com o conceito: é de direito que esse pertence àquela, independentemente das diferentes concepções de “conceito” que surgiram ao longo das épocas. E não cessarão de aparecer outros caçadores para roubar-lhe o que já lhe pertence: “(...) o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação apoderaram-se da própria palavra conceito e disseram: é nosso negócio, somos nós os criativos, nós somos os

¹¹ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. 5ª edição. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 157. Serve de complemento a esta citação uma bela passagem do livro *Diálogos*, p. 78: “Se os infinitivos são acontecimentos, é porque há neles uma parte que sua realização não basta para realizar, um devir em si mesmo que está sempre, a um só tempo, nos esperando e nos precedendo como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular”.

¹² *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra G ([Gauche] – Esquerda). Deleuze declara ser um “apaixonado pela jurisprudência”. Trata-se de mais um termo deslocado de seu sentido comum (jurisprudência são as decisões que um tribunal toma acerca de um caso) para colocá-lo a serviço de outra noção, a saber, situações de direito que compreendem uma evolução prática.

¹³ *Tratado da natureza humana*, p. 547.

conceituadores”.¹⁴ Fechando os parênteses, o exemplo de Hume serve ainda para rematar a compreensão do filósofo enquanto um ser em perpétuo movimento: contrariamente às maçãs, os conceitos não esperam inertes até serem coletados. O filósofo deve fazer fugir o conceito e capturá-lo somente em movimento, assim como fazem os verdadeiros caçadores em relação a uma lebre.¹⁵

Em uma de suas aulas sobre Leibniz, do curso ministrado em Vincennes durante os anos 80, Deleuze proferiu uma frase muito saborosa para esta linha de raciocínio: “digo a mim mesmo que os conceitos são coisas vivas, coisas com quatro patas, que se movem, realmente”.¹⁶ Em um comentário à obra de Deleuze, François Zourabichvili destaca a importância do sentido literal que deve conduzir a leitura dos escritos deleuzianos.¹⁷ Ater-se a uma metáfora é irrelevante quando pretendemos compreender o sentido de qualquer expressão ou, mais precisamente, quando queremos nos colocar para além dos sentidos próprios e figurados. É desimportante saber se a afirmação “os conceitos têm quatro patas” é verdadeira ou falsa. Ao contrário, perguntando sobre o sentido que ela pretende, evitamos nos lançar para abstrações: Deleuze, profundamente inspirado em Espinosa, sempre insistiu na ideia de uma filosofia prática, capaz de pensar na imanência das coisas vitais – corpos com poder de afetar e ser afetado.¹⁸ E evidentemente os conceitos tomam parte nesta dinâmica etológica, pois, como dito alhures, eles se encarnam ou se efetuam nos corpos. Seria mais conveniente, a fim de evitar problemas com os quais não dialogamos tão diretamente, adicionar outra definição àquela bem humorada, passando de “coisas vivas” para “coisas vivas e complexas”.

¹⁴ *O que é a filosofia?*, p. 17.

¹⁵ *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra A (Animal): “Admiro muito quem sabe reconhecer, como os verdadeiros caçadores, não os de sociedades de caça, mas os que sabem reconhecer o animal que passou por ali, aí eles são animais, têm, com o animal, uma relação animal”. Em outras palavras, a relação entre um caçador e uma lebre de nada valeria se aquele não se tornar também um animal que interage por meio de signos, quer seja pela identificação de um ruído, de uma pegada etc.

¹⁶ Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=48&groupe=Leibniz&langue=1>

¹⁷ ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2004, p. 3. Versão digitalizada disponibilizada pelo Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

¹⁸ DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 128-129: “A segunda proposição concernente aos corpos nos remete ao poder de afetar e de ser afetado. Não se trata de definir um corpo (ou uma alma) pela sua forma, nem pelos seus órgãos ou funções; e tampouco se trata de defini-lo como uma substância ou um sujeito. Cada leitor de Espinosa sabe que os corpos e as almas não são para ele substâncias e nem sujeitos, mas modos. Todavia, não é suficiente que nos contentemos em pensar isso teoricamente. Com efeito, concretamente, um modo é uma conexão complexa de velocidade e de lentidão no corpo, mas também no pensamento, e é um poder de afetar e de ser afetado, do corpo e do pensamento. Concretamente, se definimos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal ou um homem não pela sua forma, seus órgãos e suas funções, e tampouco como um sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz”.

“Não há conceitos simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual”.¹⁹ Neste ponto vemos a primeira ressonância entre conceitos e multiplicidade: conceitos *são* multiplicidades, o que não necessariamente significa que a multiplicidade *enquanto conceito* se restrinja a eles. Explicamos essa proposição tomando de empréstimo o exemplo do cogito cartesiano: se duvido, penso. Penso, logo sou. É um conceito com três componentes – duvido, penso e sou, todos remetendo ao “Eu”, ao problema do *sujeito*. Os componentes se alternam em importância, “combatem” entre si; conforme o andamento da argumentação, não são exatamente coordenados (como em posições sucessivas do tipo $1+1+1=3$), mas ordenados intensivamente ao redor do conceito. O conceito, portanto, “é um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário”,²⁰ donde se segue a importância da cifra para um conceito: é um valor absoluto que não quantifica, um sinal que, colocado ao lado de um algarismo, o diferencia, como um “0” de intensidade – 1, 10, 100, 1000.

É possível encontrar neste mesmo exemplo aspectos epistemológicos e ontológicos que se conectam com outros conceitos que pertencem a tais domínios. Consequentemente, o que há de epistemológico no cogito de Descartes não deixa de ocupar o mesmo plano de uma teoria do conhecimento kantiana, por exemplo. É desta maneira que um conceito “possui um *devoir* que concerne, desta vez, à sua relação com conceitos situados no mesmo plano”,²¹ como se este todo, justamente por ser fragmentário, não cessasse de incidir sobre outras regiões de sua vizinhança. Há um princípio constituinte da multiplicidade conceitual que opera por zonas de intensidade e que dão, evidentemente, endo e exoconsistência ao conceito (de certa forma, o cogito é encerrado em si próprio e tem um caráter finito). Simultaneamente, um conceito pode e deve se estender por todo um plano que abriga conceitos vizinhos, fator que lhe confere um caráter propriamente infinito.

A este plano, Deleuze e Guattari deram o nome de “plano de imanência”, o campo povoado pelos conceitos e por onde eles circulam. Ele tem uma correlação íntima com os conceitos, mas não se confunde com eles. “Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, (...) o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente do estado de corpo que ele efetuará”.²² O plano de imanência ultrapassa a divisão entre corporal e incorporeal. Essa

¹⁹ *O que é a filosofia?*, p. 29.

²⁰ *O que é a filosofia?*, p. 23.

²¹ *O que é a filosofia?*, p. 26.

²² *O que é a filosofia?*, p. 46.

divisão sequer seria possível sem a instauração do plano. Não haveria qualquer filosofia, arte ou ciência sem seus respectivos planos, a propósito. De que maneira a realidade seria dada sem essas disciplinas? Segundo Deleuze e Guattari, o problema comum a essas disciplinas é o Caos, o grande vazio, que na mitologia grega foi a primeira coisa a existir, no momento em que a ordem ainda não tinha sido imposta. Que seria o pensar se ele não se medisse incessantemente com o caos? Poderíamos responder essa pergunta lançando mão de seu significado mitológico?

O ponto nevrálgico dessa discussão está em notar que o Caos é anterior à *própria criação*, atividade por excelência associada às três disciplinas. Ora, se o plano de imanência (no caso específico da filosofia) é a condição primordial para que o trabalho filosófico se inicie (a criação conceitual), ele está posto em relação direta com o Caos, porém não exatamente para impor-lhe uma ordem, mas para recortá-lo, agindo como uma grade pelicular superposta às variabilidades caóticas. O caos é antes um excesso de variabilidades do que a falta delas:

O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionado, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência.²³

Em outras palavras, aquilo que se pode chamar de “consistência” reúne concretamente todos os elementos de uma heterogênesse, garantindo de uma só vez a realização das multiplicidades conceituais e a multiplicação da estrutura onde elas se inscrevem. Não existem conceitos sem plano, do mesmo modo que não existem planos esvaziados de conceito. “São como duas asas ou duas nadadeiras”.²⁴ Mas seria possível dizer que os conceitos deleuzianos povoam, por exemplo, o mesmo plano de imanência platônico? Novamente, a resposta deverá ser dupla. De um lado, a filosofia está sujeita a permanecer por longos períodos em um mesmo plano: quando um pensador necessita a tal ponto dos conceitos criados por Platão, é plenamente admissível dizer “é um neoplatônico”. Por outro, os conceitos estão em relação perpétua de devir, intrincados de um jeito ou de outro, fazendo com que os planos de certa forma coincidam uns sobre os outros. “A filosofia é devir, não história; é coexistência de planos, não sucessão de sistemas”.²⁵ No entanto,

²³ *O que é a filosofia?*, p. 53.

²⁴ *O que é a filosofia?*, p. 52.

²⁵ *O que é a filosofia?*, p. 72.

Não se concluirá daí que os conceitos se deduzam do plano: para tanto é necessário uma construção especial, distinta daquela do plano, e é por isso que os conceitos devem ser criados, do mesmo modo que o plano deve ser erigido. Jamais os traços intensivos são a consequência dos traços diagramáticos, nem as ordenadas intensivas se deduzem dos movimentos ou direções. A correspondência entre os dois excede mesmo as simples ressonâncias e faz intervir instâncias adjuntas à criação dos conceitos, a saber, os personagens conceituais.²⁶

Com esta passagem, chegamos à outra instância que participam do fazer filosófico: os personagens conceituais. Eles mantêm uma relação de afinidade com os intercessores de que falamos. Quais são suas características? Em primeiro lugar, eles não são de forma alguma os “representantes” de um filósofo, já que têm um papel eminentemente ativo na criação de conceitos. Ao contrário, “o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia”.²⁷ Os personagens são conceitos em potência, isto é, tem a função explícita de dizer ou, precisamente, *dever* uma filosofia. Voltando ao exemplo do cogito, por qual meio se pôde dizer “duvido, penso, sou”? Para chegar a esta conclusão, Descartes precisou universalizar a dúvida, tomar como falso tudo que fosse minimamente duvidoso, acreditar em um Deus ardiloso que o enganava mesmo quando resolvia a equação $3 + 2 = 5$.²⁸ De acordo com Deleuze e Guattari, Descartes procurava fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento – isto é, criar –, restando dizer: sua personagem conceitual, seu precursor, era o Idiota.²⁹

Os personagens conceituais são caracterizados a partir de cinco critérios: 1) *traços páticos* (*pathos*), ou seja, suas características passionais, como o Idiota cartesiano que quer apaixonadamente pensar por si mesmo; 2) *traços relacionais*, como os pretendentes e os rivais na relação entre o Sócrates platônico e os simulacros (figura dos sofistas); 3) *traços dinâmicos*, a exemplos das personagens dançarinas em Nietzsche; 4) *traços jurídicos*, como quando Leibniz vira Advogado de Deus, ou quando os empiristas lançam mão do Inquiridor e mesmo Kant que necessita de um Juiz para os tribunais da razão; e por fim, 5) *traços existenciais*, que pressupõem a invenção de novos modos de existência e possibilidades de vida.

Em todos os casos, o filósofo de certa forma se transmuta em suas personagens, culminando em aberturas para pensar modos de vida originais. “O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive,

²⁶ *O que é a filosofia?*, p. 51.

²⁷ *O que é a filosofia?*, p. 78.

²⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 87.

²⁹ *O que é a filosofia?*, p. 77.

insiste”.³⁰ Eles são, portanto, irreduzíveis a tipos psicossociais, uma vez que não participam exatamente da história – não é o Dionísio dos mitos que está presente em Nietzsche, tampouco o Sócrates histórico que está em Platão –, mas de uma geografia formada por *territórios e vetores de des/reterritorialização* do pensamento. A função da personagem conceitual é arrancar o filósofo de seu solo estável e reintroduzi-lo numa outra região do agir filosófico, onde a prática do pensamento é tomada como puro ato criativo.

A filosofia, portanto, “apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos dois outros, mas deve ser considerada em si mesma: *o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência); os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência) e os conceitos que ela deve criar (consistência)*”,³¹ sendo possível, a partir das dimensões já discutidas e das outras subsequentes em *O que é a filosofia?*, traçar o seguinte quadro:³²

	Disciplina	Traça plano de	Pela ação de	Efeitos imediatos	Efeitos mediatos
C A O S	<u>Filosofia</u> : pensa por conceitos cujos seres são variáveis	Imanência	Personagens conceituais	Leva acontecimentos e conceitos ao infinito	Salva o infinito, dando-lhe consistência
	<u>Ciência</u> : pensa por funções de conhecimento cujos seres são variáveis	Referência	Observadores parciais	Define estado de coisas, funções ou proposições referenciais	Renuncia ao infinito, ganhando referência
	<u>Arte</u> : pensa por forças de sensação cujos seres são variáveis	Composição	Figuras estéticas	Carrega monumentos e blocos de sensação compostas	Cria um finito que torna a dar o infinito

1.2 Multiplicidade em Deleuze: Bergson, Nietzsche e a reversão do platonismo

Uma das chaves para compreender o pensamento deleuziano é levar a sério o infinito. Com mais forte razão, devemos insistir na ideia de consistência, pois, além do fato dela não interromper as proliferações conceituais, é ela que impede a instauração de procedimentos abstratos. A aliança firmada com Bergson é decisiva neste sentido. Em *O bergsonismo* (1966), a *intuição* será apresentada como um método que se propõe, antes de mais nada, a

³⁰ *O que é a filosofia?*, p. 78.

³¹ *O que é a filosofia?*, p. 93, grifo dos autores.

³² Optamos por colocar o diagrama completo, já que pretendemos retomar o funcionamento das ciências quando formos tratar de etnologia.

determinar as condições de um problema. A primeira regra do método da intuição consiste justamente em aplicar a prova do verdadeiro ou falso aos próprios problemas, e não às suas soluções. Valendo-se de tal método e das teses matemáticas de Bernhard Riemann (1826-1866),³³ Bergson foi, segundo Deleuze, o primeiro na história da filosofia a identificar um problema mal colocado no tocante às multiplicidades, qual seja, a relação do par uno-múltiplo. Bergson então buscou se livrar de toda a dialética que pensava a multiplicidade por oposição ao Uno, abrindo as vias necessárias para conceber um tipo de multiplicidade “pura”.

Dizem-nos: o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas. O Uno em geral, o múltiplo em geral, o ser em geral, o não-ser em geral... compõe-se o real com abstratos; mas o que vale uma dialética que acredita poder reencontrar o real, quando compensa a insuficiência de um conceito muito amplo ou muito geral apelando ao conceito oposto, não menos amplo e geral? O concreto jamais será reencontrado, combinando-se a insuficiência de um conceito com a insuficiência do seu oposto; não se reencontra o singular, corrigindo-se uma generalidade por outra generalidade.³⁴

A utilização que Bergson fez das multiplicidades é absolutamente diversa daquela do matemático, pois, dentro da geometria, o trabalho se desenvolve em função de uma ideia de multiplicidade ligada direta ou indiretamente às porções métricas (espaço), e Bergson, por outro lado, tentou se livrar igualmente do vínculo multiplicidades/espaço para privilegiar a relação multiplicidades/duração. Bergson se coloca contra a dialética e mesmo assim opera uma divisão binária entre dois tipos de multiplicidade? Em que sentido isso é possível? Ao primeiro contato, trata-se de uma situação semelhante à que vimos: é preciso separar espaço e duração tanto quanto Múltiplo e Uno. Diz-nos a terceira regra do método da intuição: colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo que do espaço. Qual seria, portanto, o privilégio daquele sobre esse?

Ora, não podemos nos contentar em simplesmente afirmar uma diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que “tende”, por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é heterogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado.³⁵

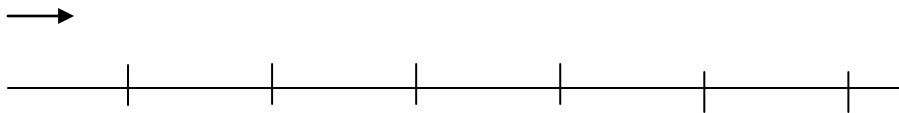
³³ DELEUZE, G. *O Bergsonismo*. 2ª edição. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012, pp. 32-33: “[Riemann] distinguia *multiplicidades discretas* de *multiplicidades contínuas*: as primeiras eram portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida de uma de suas partes dada pelo número dos elementos que ela contém); as segundas encontravam um princípio métrico em outra coisa, mesmo que tão somente nos fenômenos que nelas se desenrolavam ou nas forças que nelas atuavam”.

³⁴ *O bergsonismo*, pp. 37-38.

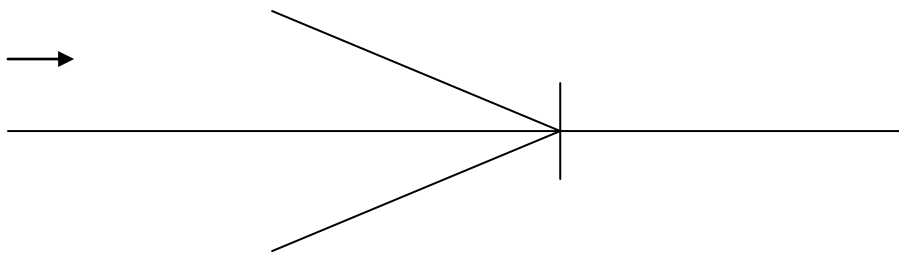
³⁵ *O bergsonismo*, p. 25.

A filosofia bergsoniana pretende acomodar-se inteiramente sobre *um* lado, o lado da duração, pois somente ela é capaz de dar conta dos processos de diferenciação em natureza (o espaço apresenta apenas as diferenças de grau). Logo, o tempo jamais poderia ser compreendido como uma linha horizontal atravessada por verticais que designariam t^1 , t^2 , t^3 , ao infinito. Espacializar o tempo seria privá-lo de sua função mais elementar, isto é, durar – corroer o futuro *ao mesmo tempo* em que infla o passado. Seria como pensar em dois relógios, um cujo ponteiro dos segundos segue por intervalos ritmados, outro cujo ponteiro segue ininterruptamente.

- Primeiro modelo: o tempo espacializado:



- Segundo modelo: o tempo que dura:



Com efeito, Bergson alcança um estatuto propriamente ontológico dentro de sua filosofia: “passado e presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente que não para de passar; o outro que é o passado que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam”.³⁶ É o vértice, de acordo com o segundo modelo. As linhas perpendiculares (passado) crescem na medida em que empurram a vertical (presente) para frente. Logo, o passado designa uma ontologia pura: é preciso dizer o tempo todo que ele *é*, mas *é* enquanto uma *virtualidade*. Virtualidade essa que não é separável de uma *atualidade*, de presentes que de fato passam.

Entramos em território decididamente deleuziano com essa terminologia. Se Bergson distinguia multiplicidades de duração e multiplicidades de espaço, Deleuze irá distinguir dois elementos que participam de uma “única” multiplicidade: elementos virtuais, marcados pelo

³⁶ *O bergsonismo*, p. 50

tempo universal, e atuais, marcados pela pluralidade dos tempos, sendo cada atual um grau desta multiplicidade, de maneira que o espaço passa a ser incluído como o elemento que acolhe as variações da duração, ou variações de natureza.³⁷ Com isto, Deleuze busca reconciliar os dois tipos de multiplicidade bergsoniana, evitando incidir em um novo dualismo. Voltaremos a este ponto mais adiante. Reportamo-nos agora à aliança com Nietzsche, onde o problema das multiplicidades ganhará uma nova configuração.

Concentramos os esforços sobre o modo como Deleuze interpreta a filosofia de Nietzsche, a partir da noção de “reversão do platonismo”. Em linhas gerais, o método de divisão platônico serve para distinguir bons e maus pretendentes a Ideias que ocupam um plano transcendente. No *Político*, chegamos a uma primeira definição: o político é o pastor dos homens. Mas então aparece uma série de outros pretendentes que afirmam personificá-lo: o médico, o comerciante, o trabalhador.³⁸ Logo, como definir quem são bons e maus pastores? Seria preciso pensar em um Pastor puro (a Ideia de pastor enquanto tal) a partir do qual se elencariam os candidatos, as cópias, segundo a terminologia de Platão. A fórmula motriz do platonismo se traduz na pergunta *O que é?* – o que é o Pastor? O que é o Político? O que é a Virtude?

Se a Ideia, devido à sua estabilidade e organização, ocupa o lugar mais privilegiado na filosofia de Platão, o simulacro é o componente mais desprestigiado. O sofista é o ser dos simulacros, aquele que funda seu discurso na aparência. Os simulacros sequer participam da divisão platônica, pois têm dessemelhança absoluta em relação à Ideia: a Ideia está para o verdadeiro assim como o simulacro está para o *falso*. Ora, reverter o platonismo deverá significar, em um primeiro momento, dissociar a falsidade da aparência e atribuir-lhe uma função propriamente positiva. Inspirado em Nietzsche, Deleuze irá dizer que a potência do falso é capaz de criar um espaço onde não poderíamos mais localizar referências ou autores, mas somente o devir-verdade (o interesse) e o jogo de forças em interação.³⁹

No contexto de *Nietzsche e a filosofia*, a própria multiplicidade será apresentada como a maior adversária da dialética, seja ela a da oposição, à maneira de Hegel, ou dos pretendentes, como queria Platão. Ele alerta que se trata de uma adversária esquiva, possivelmente por uma tendência em traçar um sistema onde as múltiplas forças poderiam ser colocadas umas em oposição às outras. Esta concepção será logo rejeitada, pois o elemento negativo não participa da filosofia deleuziana. A interação de forças é dada sempre a partir de

³⁷ *O bergsonismo*, pp. 86-87

³⁸ “Platão e o simulacro”. In *Lógica do sentido*, p. 260.

³⁹ *Nietzsche e a filosofia*, p. 78: “Mas aquele que quer o verdadeiro quer integralmente depreciar esse elevado poder do falso: ele faz da vida um ‘erro’, faz desse mundo uma aparência”.

um campo de intensidades > 0 , onde elas exercem domínio ou obediência uma em relação às outras, de modo que, sendo dominantes ou dominadas, se apropriam – e não se opõem – do próprio pensamento. Por isso a necessidade de recorrer a novas categorias:

As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso e sim o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento. Verdadeiro ou falso, sempre temos a parte que merecemos: existem verdades da baixaza, verdades que são as do escravo. Inversamente, nossos pensamentos mais elevados levam em conta a influência exercida pelo falso; mais ainda, nunca renunciam em fazer do falso um alto poder, um poder afirmativo e artístico que encontre na obra-de-arte a sua efetuação, sua verificação, seu devir-verdadeiro.⁴⁰

Com efeito, o que interessa a Deleuze não é a busca pela verdade, mas a criação de sentidos. E do mesmo modo que existem verdades vis, falsidades podem muito bem conter valores nobres. Ainda sobre este trecho, vale ressaltar que Deleuze entendia a obra de arte enquanto a composição de uma totalidade orgânica, mas que não é constituidora de um organismo propriamente dito, acabado e suficiente em si mesmo. A obra de arte é uma essência aberta, definição amplamente estudada em *Proust e os signos*.⁴¹ Finalmente, a reversão do platonismo envolve liberar as potências do falso das amarras da representação, que passam a ser compreendidas como puro ato afirmativo:

Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias. O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência, ou Modelo-cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo, "crepúsculo dos ídolos". O simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*.⁴²

O simulacro é o complexo onde são possíveis as gêneses de diferença pura, das dessemelhanças absolutas (heterogêneses). Nota-se que a diferença, para Deleuze, não é a diferença segundo a qual estamos habituados a categorizar – diferenças específicas e diferenças de gênero, como queria Aristóteles.⁴³ Em uma palavra, diferença \neq diverso. Deleuze quer colocar o diferente dentro do diverso: algo só é diferente porque o diverso é em si mesmo diferenciante; a diferença *faz* toda a diferença. “O simulacro é o sistema onde o

⁴⁰ *Nietzsche e a filosofia*, p. 86.

⁴¹ Os trechos que sugerem essa aproximação encontram-se entre as pp. 44-46 da edição brasileira.

⁴² “Platão e o simulacro”. In: *Lógica do sentido*, grifo do autor.

⁴³ Cf. SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 65: “A diferença empírica é apenas uma forma da diferença (e a menor delas). Afinal, sabemos que a diferença, em Aristóteles, está irremediavelmente submetida às leis da identidade e da semelhança (‘diferente se diz das coisas que sendo totalmente outras, têm alguma identidade’).” A crítica deleuziana a Aristóteles incide sobre os quatro aspectos fundamentais da representação: identidade do conceito, oposição dos predicados, analogia dos juízos e semelhança da percepção. Para uma discussão mais minuciosa sobre o tema, ver FORNAZARI, Sandro Kobol. “A crítica deleuziana ao primado de identidade em Aristóteles e em Platão”. *Trans/Formação*, Marília, v. 34, n. 2, 2011.

diferente se conecta ao diferente pela diferença ela mesma”,⁴⁴ é uma potência de diferenciação, diferença elevada à enésima potência. O exemplo utilizado por Deleuze é o do relâmpago em relação ao céu negro. O relâmpago dispara do céu carregado, insiste em separar-se dele, mas não é possível ao céu a ele se opor. O relâmpago é um fundo que sobe à superfície, mas sem se desvencilhar de sua condição de fundo.⁴⁵

A ascensão do simulacro traz também uma segunda consequência, não menos importante: ela ocorre paralelamente a uma *imantização da Ideia*, como se a linha vertical de profundidade que separasse os dois extremos – simulacro e Ideia – fosse condensada em uma linha horizontal de superfície, levando um ao encontro do outro. “Os acontecimentos são as únicas idealidades; reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências e substituí-las por jatos de singularidades”.⁴⁶ Segundo Deleuze, Nietzsche ainda pensava em termos de profundidade quando definiu a tarefa da filosofia do futuro, isto é, operar a reversão. O francês foi tão a fundo nessa crítica que, ironicamente, acabou por encontrar uma superfície. Se podemos falar em uma garimpagem deleuziana, ela descobriu, ao contrário de Platão, a pirita, o “falso ouro”, convidando-nos a colocar um gênero de pergunta totalmente diverso daquele platônico:

A questão não é saber se a Ideia é uma ou múltipla, ou as duas coisas ao mesmo tempo; empregada como substantivo, “multiplicidade” designa um domínio no qual a Ideia está, por si mesma, muito mais próxima do acidente do que da essência abstrata, e onde ela só pode ser determinada com as questões quem? como? quanto? onde e quando? em que caso? – formas essas que traçam as verdadeiras coordenadas espaço-temporais.⁴⁷

Há uma evidente conexão entre Ideia-simulacro-multiplicidade. Mas como percorrê-la? Vimos que, para Deleuze, o grande problema do pensamento não concerne à verdade, mas a um devir-verdadeiro, a um interesse, digamos. Neste sentido, podemos dizer que há uma passagem do gênero verdadeiro/falso para *ordinário/extraordinário*, gênero esse que parece vestir muito melhor a noção dos próprios acontecimentos. As verdades são aquilo que tem relevância. “O problema do pensamento (...) está ligado à repartição que se faz inteiramente no inessencial ou na descrição de uma multiplicidade, em conexão aos acontecimentos ideais que constituem as condições de um ‘problema’. Ter uma Ideia não significa outra coisa”.⁴⁸ Ter uma Ideia, portanto, é conquistar um problema concreto, imanente, problema que, por sua vez, emerge da multiplicidade, sem, contudo, separar-se dela – o raio e o céu negro. É desta

⁴⁴ *Différence et répétition*, p. 355.

⁴⁵ *Différence et répétition*, p. 43.

⁴⁶ *Lógica do sentido*, p. 56.

⁴⁷ “O método de dramatização”. Trad. Luiz B. L. Orlandi. In: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 131.

⁴⁸ *Différence et répétition*, p. 245.

forma que podemos nos referir à multiplicidade como o mais fecundo dos campos problemáticos: procura um problema? Encontre-o na multiplicidade, pois ela é a própria realidade.

Talvez seja uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo. Mas a ironia é ela mesma uma multiplicidade ou, mais ainda, a arte das multiplicidades, a arte de apreender nas coisas as Ideias, os problemas que elas encarnam, e de apreender as coisas como encarnações, como casos de solução para problemas de Ideias.⁴⁹

O problema a ser conquistado, no entanto, exige condições *da* e *na* multiplicidade. Deleuze irá enumerar três: 1) é preciso que os elementos da multiplicidade não tenham forma sensível, nem significação conceitual, nem função assinalável. Em outras palavras, é preciso lançar-se em uma zona de não-reconhecimento, onde qualquer tipo de identidade prévia seja dissolvido, liberando tão somente uma passagem de intensidades (há um fator diferenciante entre $N \rightarrow N'$). 2) com efeito, os fluxos intensivos da multiplicidade não são localizáveis. 3) as relações diferenciais devem se atualizar (passar de $N \rightarrow N'$) sob correlações de espaço-tempo livres. São essas condições que definem a Ideia como uma estrutura.⁵⁰

Dispomos de todos os elementos que precisávamos para caracterizar a multiplicidade como conceito e campo problemático. Quais seriam os componentes desse conceito? Ora, vimos que contrariamente a Bergson, Deleuze buscava reconciliar as multiplicidades de espaço com as multiplicidades de duração, formando uma única multiplicidade substancial. A multiplicidade instalou-se sobre toda a superfície, tomou todos os cantos; ela mesma é o único canto possível, donde se segue uma fórmula um tanto quanto *nonsense*, porém legítima: pluralismo = monismo.⁵¹ Ao mesmo tempo, essa multiplicidade é tomada por *dois componentes*: o virtual (relações ideais), como determinação das condições de um problema, e o atual, como casos de solução, mas que não esgotam o problema, engendrando um mutualismo obrigatório ou simbiose. Logo, a multiplicidade deve inscrever-se na imanência em dois sentidos igualmente mútuos: como conceito ela mesma (atualmente) e como condição inerente aos conceitos (virtualmente), afinal todo conceito é uma multiplicidade e todo o problema dela emerge. Deleuze deixou em aberto a questão relacionada às personagens conceituais, mas arriscaríamos dizer que elas bem poderiam ser todos os nomes da história,

⁴⁹ *Différence et répétition*, p. 236.

⁵⁰ *Différence et répétition*, p. 237. Temos aqui a primeira aproximação entre Ideia e estrutura, que será retomada muito em breve quando colocarmos os problemas entre Deleuze e o estruturalismo.

⁵¹ *Mil platôs (vol. 1)*, p. 32

em um sentido nietzschiano. Mas todos os nomes que, justamente ao serem atribuídos a um sujeito “Eu”, o fizeram desertar de sua centralidade.⁵²

A novidade anunciada em *Diferença e repetição* ganhará sua forma máxima em *Mil Platôs*, onde novos elementos (rizoma, platôs, hecceidades) serão mobilizados para conceituar a multiplicidade tomada como substantivo. E embora muitos desses elementos já estejam implicitamente elencados, basta retermos uma definição de multiplicidade que se encontra no cerne de uma ontologia das diferenças puras, mas uma ontologia que não interroga diretamente pelo ser, e sim pelo *devenir*, por variáveis em estado de variação contínua – os acontecimentos não comportam o “é” atributivo, apenas verbos no infinitivo. É o que Deleuze irá chamar de “lógica do E...E...E...”, uma gagueira, o inacabado por excelência: em suma, o problema que não se esgota e jamais encontra soluções definitivas.

1.3 Deleuze e o estruturalismo

Quando nos voltamos para a relação entre Deleuze e o estruturalismo, encontramos uma das zonas mais controversas de sua filosofia. Em *Diferença e repetição*, ele escreve que o estruturalismo nasce quando o cálculo diferencial nas matemáticas modernas deixa de ser a expressão da solução para se tornar o elemento por excelência do *problema*.⁵³ Em um texto posterior, intitulado “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” (1972), escreve “que é com razão que se apresenta a linguística como a origem do estruturalismo”. Seja como for, de acordo com os três critérios que nos permitem falar em multiplicidade, a Ideia é definida como estrutura quando submetida a essas condições, o que nos a leva a juntar “estrutura” à tríade Ideia-simulacro-multiplicidade.

Como vimos, de acordo com o primeiro critério que permite a emergência da Ideia, a multiplicidade não tem forma sensível, nem significação e nem função assinalável. Em outras palavras, ela é inseparável de uma potência propriamente virtual. Ter uma Ideia ou conquistar um problema é um processo de *diferenciação* que ocorre em um campo de virtualidades. Cada vez que o problema recebe uma solução – que não o esgota, é verdade – ele se atualiza ou passa por um processo de *diferençação*, de acordo com a terminologia deleuziana. Ora, temos as primeiras características concernentes à estrutura: em primeiro lugar, ela é uma *gênese*, mas uma gênese que vai do virtual à sua atualização, das condições do problema às soluções que o resolvem. Tanto quanto a Ideia e a multiplicidade, uma estrutura é composta por

⁵² *O anti-Édipo*, p. 36.

⁵³ *Différence et répétition*, pp. 228-235

elementos virtuais e atuais. Este critério, contudo, não é suficiente. Vejamos quais outros nos permitem efetivamente reconhecer o estruturalismo singular de Deleuze.

O primeiro critério apresentado por Deleuze diz respeito ao elemento *simbólico*. Ele é uma dimensão independente do real e do imaginário ou, precisamente, é o elemento *a partir* do qual imaginário e real podem ser pensados. O simbólico está, pois, na origem da gênese: é a partir dele que a Ideia-estrutura – que não é de toda uma essência, como já vimos – se encarna em soluções. É, portanto, o fundo do qual emergem as atualizações (novamente, o raio e o céu negro). Com efeito, chegando ao segundo critério, o simbólico da estrutura não comporta realidades pré-existentes ou imaginações que lhe dariam uma significação: “os elementos de uma estrutura não têm designação extrínseca nem significação intrínseca. O que resta? Como lembra com rigor Lévi-Strauss, eles têm tão somente um *sentido*: um sentido que é necessária e unicamente de ‘posição’”.⁵⁴

Em *Lógica do sentido*, o sentido será apresentado como uma dimensão anterior às outras três que constituem uma proposição, quais sejam, a significação, a designação e a manifestação. A significação trata da relação entre a palavra e os conceitos universais ou gerais, das ligações sintáticas com implicações de conceito. Nota-se que ela tem uma conotação negativa em Deleuze: é o “mau” conceito, aquele que reparte por meio de diferenças de gênero ou específicas, mas não as apreende enquanto diferenças puras. A designação diz respeito a um estado de coisas exterior. É a maneira como algo é designado, isto é, representado, e se apresenta sob a forma “é isto, é aquilo”. A manifestação mantém uma relação direta com o sujeito da proposição: para que ela alcance uma dimensão conceitual e representacional, é preciso de um sujeito para exprimi-la. Em páginas complexas, ele irá discutir sobre as possibilidades de uma dessas dimensões ser anterior às outras duas.⁵⁵ Mas o que realmente interessa é notar como o sentido, sendo incondicionado a elas, adquire um estatuto complexo, pois ele é extra-proposição, mas ao mesmo tempo subsiste nela: “a árvore verdeja”, “Sócrates morre” – “em que sentido?, em que sentido?”, Alice perguntaria. O sentido é da ordem dos acontecimentos, da superfície, dos devires desenfiados.

Os elementos simbólicos de uma estrutura podem ser atravessados apenas por sentidos. A estrutura é um espaço topológico, inextensivo, o que nos leva ao terceiro critério: *o diferencial e o singular*. Se é certo que os espaços estruturais (Ideias inseparáveis de uma potência virtual) são primeiros em relação aos papéis e aos acontecimentos que vêm ocupá-

⁵⁴ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. Trad. Hilton F. Japiassú. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 225, grifo do autor.

⁵⁵ Ver série intitulada “Da proposição”. In: *Lógica do sentido*, pp. 13-23.

los, eles não deixam de ser povoados por singularidades (casos de solução atualizantes) 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. As estruturas, portanto, remetem a um sistema de relações diferenciais assim como às singularidades que lhe correspondem.

No quarto critério (*diferenciador, a diferenciação*), a estrutura será apresentada como algo efetivamente *não atual*: é que a estrutura **como um todo** não se atualiza, mas como vimos, somente as singularidades que vêm acompanhadas de um sentido. Cada singularidade que é diferenciada (atualizada) a partir de um campo virtual difere em natureza das outras singularidades. Neste sentido, Deleuze é leibniziano: cada indivíduo é sua própria espécie e exprime o universo à sua maneira. Complementariamente, há sempre uma passagem do *virtual* ao *atual*: o tempo é sempre um tempo de atualização que se dá necessariamente no espaço, literalmente produzindo essas espécies. Segundo Deleuze, incorremos no risco de perder o caráter propriamente “singular” de uma singularidade quando ela, já diferenciada, deixa de se reportar às virtualidades. Seria um “abuso” do extensivo, o esgotamento do problema: a singularidade se submete à generalidade. Inclusive, é nesta oscilação entre os virtuais e os atuais que passa a fronteira entre o imaginário e o simbólico: “o imaginário tende a refletir e a reagrupar sobre cada termo o efeito **total** de um mecanismo de conjunto, ao passo que a estrutura simbólica assegura a diferenciação dos termos e a diferenciação dos efeitos”.⁵⁶ Da estrutura, diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*.⁵⁷

Há, evidentemente, toda uma progressão em *séries* dentro da estrutura, sendo este o quinto critério utilizado por Deleuze. Parece-nos de imediato uma progressão paradoxal, tensionada para ambos, virtual e atual. Este, no entanto, é apenas o começo: as séries heterogêneas de uma estrutura tendem a proliferar-se indefinidamente. Encontramos na citação que Deleuze faz de Lewis Carroll, no diálogo entre Alice e o cavaleiro branco, uma das melhores maneiras de explicar esse critério:

O cavaleiro anuncia o nome da canção que vai cantar:
 – O nome da canção é chamado Olhos esbugalhados.
 – Oh, é o nome da canção? – diz Alice.

⁵⁶ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 233, negrito nosso, grifo do autor. Ainda sobre este critério, Deleuze apresenta outro problema que será retomado adiante, a saber, a estrutura é um inconsciente: “É que o inconsciente é sempre um problema. Não no sentido em que sua existência seria duvidosa. Mas ele mesmo forma os problemas e as questões que se resolvem à medida que a estrutura correspondente se efetua, e que se resolvem sempre da maneira como ela se efetua. Porque um problema tem sempre a solução que merece segundo o modo como é colocado, e o campo simbólico de que dispomos para colocá-lo”.

⁵⁷ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 231, grifo do autor.

- Não, você não compreendeu – diz o cavaleiro – É como o nome é chamado. O verdadeiro nome é “O Velho, o velho homem”.
- Então eu deveria ter dito: é assim que a canção é chamada? – corrigiu Alice.
- Não, não deveria: trata-se de coisa bem diferente. A canção é chamada “Vias e meios”; mas isto é somente como ela é chamada, compreendeu?
- Mas então o que é que ela é?
- Já chego aí – diz o cavaleiro – A canção é na realidade *Sentada sobre uma barreira*.⁵⁸

Alice toma o primeiro nome anunciado (Olhos esbugalhados) como o nome da própria canção. Este, contudo, é como o *nome* (não a canção em si) da canção *é chamado*, sendo seu verdadeiro nome “O Velho, velho homem”. Este, no entanto, não é como a *canção é chamada*, mas sim “Vias e meios”. É verdade que Carroll interrompe a série, mas ela bem poderia alongar-se por *n* direções. Neste caso, a palavra que melhor se encaixa nem mesmo é *progressão*, mas *regressão* entre as séries. “A lei normal de todos os nomes dotados de sentido é, precisamente, que seu sentido não pode ser designado a não ser por outro nome ($n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$)”.⁵⁹ Dentro de uma estrutura há uma explosão de sentidos, um excesso.

A esta zona de desencontro, *perpétuum móbile*, Deleuze chamará de *casa vazia*, conquistando assim o sexto critério. Este talvez seja o clímax da argumentação: é ela que anima toda a dinâmica da estrutura. “Quais são os caracteres dessa instância paradoxal? Ela não para de circular entre as duas séries (...). É o espelho (...). Da instância paradoxal é preciso dizer que não está nunca onde a procuramos e, inversamente, que nunca a encontramos onde está”.⁶⁰ Por isso Deleuze não encontra nenhuma dificuldade em associar o sentido a um efeito óptico: o reflexo do sentido é o não-sentido, de nomes que, ao dizerem seu sentido, reencontram-no em seu *nonsense*. O paradoxo da estrutura tem uma casa, mas não mora lá; ao mesmo tempo a ocupa, mas não pertence a ela. O paradoxo da estrutura não tem outra função que não seja fazer as séries heterogêneas se comunicarem e se ramificarem. Daí a importância do elemento simbólico: contrariamente ao real e ao imaginário, ele reúne em sua fórmula *palavra = X* e *objeto = X* ao mesmo tempo (as cargas significantes e significadas, o excesso e a falta alternantes).

O último critério se refere ao *sujeito e à sua prática*. O sujeito é aquele que persegue o lugar vazio, subjetividade assujeitada, “Cogito para um Eu [*Moi*] dissolvido”.⁶¹ O estruturalismo não é uma corrente que suprime o sujeito, mas que o fragmenta e o redistribui, que contesta sua identidade; sujeito sempre nômade, feito por processos de individuação que estão inflexionados à sua pré-individualidade, “que se organizam em um sistema nem estável,

⁵⁸ *Lógica do sentido*, p. 32.

⁵⁹ *Lógica do sentido*, p. 70.

⁶⁰ *Lógica do sentido*, p. 43.

⁶¹ *Différence et répétition*, p. 4.

nem instável, mas ‘metaestável’, provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças em série”.⁶² A tarefa do sujeito que acompanha a casa vazia não vem, pois, desacompanhada de uma *práxis*, mas uma *práxis* que requer o lance de dados, o “acidente”, capaz de afirmar todo o acaso.

Diante desses critérios, Deleuze conclui explicitamente que não existem estruturas sem séries, sem relação de termos entre cada uma, sem pontos singulares, mas, sobretudo, não há estrutura sem casa vazia, que faz tudo funcionar. Na verdade, a pergunta “Deleuze é pós-estruturalista?” nada tem de fecunda se comparada à pergunta “de que maneira Deleuze se vale do estruturalismo para construir uma crítica inaudita?”.

Os autores que se costuma, atualmente, chamar de estruturalistas, não têm, talvez, outro ponto em comum – porém essencial – além do seguinte: o sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura (...). O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana. A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal (*skindapsos*). E quando o estruturalismo mostra, desta maneira, que o sentido é produzido pelo *nonsense* e seu perpétuo deslocamento, e que nasce da posição respectiva de elementos que não são, por si mesmos, “significantes”, não veremos aí, em compensação, nenhuma aproximação com o que foi chamado de filosofia do absurdo: Lewis Carroll sim, Camus não (...). Do ponto de vista da estrutura, ao contrário, há sempre sentido demais: excesso produzido e superproduzido pelo *nonsense* como privação de si mesmo (...). Finalmente, a importância do estruturalismo em filosofia, e para o pensamento em geral, mede-se por isto: por ele deslocar fronteiras.⁶³

1.4 Sobre as instituições e o deslocamento de referências em etnologia

Quão oportuno é passar pelo terceiro capítulo d’*O anti-Édipo* e ver que Deleuze e Guattari consideram a *Genealogia da Moral* de Nietzsche o livro mais importante da etnologia moderna. Isso nos permite passar sem muita detenção por autores com os quais não dialogamos tão diretamente – Lévi-Strauss, Mauss, Malinowski – e que são tidos como os grandes nomes dessa ciência. O fato é que, de acordo com Deleuze e Guattari, “nunca foi posto de maneira tão aguda o problema fundamental do *socius* primitivo — que é o da inscrição, do código, da marca”.⁶⁴ Daremos a devida atenção a esses termos no terceiro capítulo, quando nos debruçarmos sobre algumas das teses de *Capitalismo e esquizofrenia*.

É verdade que está em curso um movimento para dissociar a etnologia do estudo dos povos primitivos, como se o termo “primitivo” fosse algo pejorativo, que diz respeito a algo ultrapassado. A virada estruturalista reinventou o pensamento etno/antropológico ao rejeitar uma análise comprometida com o colonialismo e o evolucionismo advindos da segunda

⁶² *Lógica do sentido*, p. 106.

⁶³ *Lógica do sentido*, pp. 73-74.

⁶⁴ *O anti-Édipo*, pp. 251-252.

metade do século XIX (Spencer e o darwinismo social, por exemplo). Como bem coloca Lévi-Strauss, “(os antropólogos da segunda metade do século XIX) tentavam organizar seus dados de maneira a que as instituições dos povos mais simples correspondessem a um estágio primitivo da evolução da humanidade, ficando nossas próprias instituições relacionadas com as formas mais avançadas ou desenvolvidas”.⁶⁵ Não obstante haja uma concordância que a antropologia se desenvolveu por meio de dicotomias,⁶⁶ os grandes autores dessa fase mais recente dedicaram boa parte de suas obras para denunciar o sentimento etnocêntrico europeu e desenvolver “ferramentas metodológicas” que pudessem decifrar os mais variados sistemas simbólicos no âmbito cultural.

A crítica deleuziana às dicotomias parece ter ficado suficientemente clara. O que nos interessa neste momento é o termo *instituição*. Em um curto texto publicado dois anos após *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* (1953), intitulado *Instintos e instituições*, a instituição será apresentada por Deleuze como algo essencialmente positivo, pouco importando os atributos primitivo/civilizado ou natural/cultural. Na verdade, essa é uma questão muito mais ampla que coloca em xeque todas as divisões jusnaturalistas desde o contratualismo, como questiona Viveiros de Castro: “a cultura é um prolongamento da natureza humana, exaustivamente analisável em termos da biologia da espécie, ou ela é uma ordem suprabiológica que ultrapassa dialeticamente seu substrato orgânico?”.⁶⁷ Bem observada, a estrutura lógica que opera a divisão entre “estado de natureza” e “cultura” funciona de uma forma estritamente antideleuziana, como se o contrato significasse uma mudança de qualidade nas sociedades após sucessivas transformações em grau quantitativo. Em Deleuze, ao contrário, vemos uma inversão radical dos termos: “a natureza só atinge seus *fins* por *meio* por meio da cultura; a tendência só se satisfaz por meio da instituição”.⁶⁸

⁶⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 69.

⁶⁶ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. 5ª edição. São Paulo: Cosac & Naify, 2013, p. 307: “o esquema de maior produtividade no pensamento ocidental, entretanto, foi o dicotômico, que se presta melhor a descontinuidades fortes. (...) Entre as dicotomias mais famosas – todas contendo alguma referência aos pares primitivo/civilizado ou tradicional/moderno – podemos enumerar: parentesco/território (Morgan); status/contrato (Mauss); solidariedade mecânica/solidariedade orgânica (Durkheim); comunidade/sociedade (Tönnies); sociedades simples/sociedades complexas (Spencer); dom/mercadoria ou dom/contrato (Mauss); tradicional/racional (Weber) holismo/individualismo (Dumont); história fria/quente, pensamento selvagem/domesticado (Lévi-Strauss). Essas dicotomias evocam certos valores da oposição natureza/cultura, com o primeiro termo de cada uma delas representando um estado mais natural (em vários sentidos do termo)”.

⁶⁷ *A inconstância da alma selvagem*, p. 302.

⁶⁸ *Empirismo e subjetividade*, p. 41. Um breve esclarecimento de ordem etimológica: a palavra “cultura” deriva do latim *colere*, que significa “cultivar”. Em seu sentido radical, “cultura” vem a ser o principal alicerce sobre o qual as sociedades se construíram, por meio do cultivo de alimentos e mesmo de valores.

O que isso quer dizer? A natureza humana em Hume nada tem a ver com um “estado natural” tal como dita o senso comum, mas de algo que *é tornado* natural, que *é* naturalizado. Em si próprio, o espírito humano não pode ser tomado como objeto de uma ciência, pois nele não se encontram a constância e a universalidade necessárias. É preciso partir dos *princípios que atingem o espírito* e que lhe dão constância. Somente esta afirmação abre um leque imenso de problemas: em primeiro lugar, o espírito humano é essencialmente contemplativo, isto é, ele se deixa ultrapassar por princípios de associação de ideias (contiguidade, semelhança e causalidade), não operando ele próprio uma ultrapassagem. “Vê-se aqui o fundo único do empirismo: o espírito nada ultrapassa, nada é transcendental”.⁶⁹ Em segundo lugar, o espírito é uma instância por si só desregrada, uma coleção de ideias não sistematizadas (imaginação, fantasia, indiferença). A natureza humana, portanto, não é o livre exercício de uma faculdade da imaginação – mesmo porque ela não é uma faculdade –, mas o *efeito* dos princípios sobre ela: a imaginação devém uma natureza, devém subjetividade. Nota-se que a causa destes princípios pode ser pensada, mas nunca conhecida: Deleuze e Hume são kantianos neste sentido, mas não muito mais do que nesse sentido. Assim como toda a lei natural – até hoje ninguém soube explicar a causa da gravidade, por exemplo –, ela só pode ser conhecida pelos seus efeitos, pela sua atuação no campo da experiência. Quais são, afinal, os efeitos desses princípios de associação?

Esse efeito da associação vai manifestar-se sob três formas. Ou a ideia apodera-se do papel que a torna capaz de representar todas as ideias às quais ela é associada por semelhança na imaginação: ideia geral. Ou a união das ideias *pelo* espírito adquire uma regularidade que ela não tinha, uma vez que a natureza, de modo algum, indicaria a cada um as ideias simples mais apropriadas para se unirem em uma ideia complexa: substância e modo. Ou então uma ideia introduz nele uma outra ideia: relação. Nos três casos, o efeito da associação é a cômoda passagem do espírito de uma ideia à outra; a essência da relação é a transição fácil. O espírito, devendo natureza, tem *tendência*.⁷⁰

É possível reunir as diferentes tendências subjetivas a nível social? Se sim, esta tarefa requer toda uma prática moral que se estabelece todas as vezes que avaliamos um caráter em geral. Aquilo que nos faz estabelecer um julgamento é, segundo Hume, a *simpatia*, simpatias que são excludentes entre si, mas que nem por isso deixam de estar integradas em um corpo social. “A verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade. As categorias família, amizade, antes de serem tipos da comunidade para Tönnies, são para Hume, determinações naturais da simpatia”.⁷¹ Por este motivo, Deleuze não tem dificuldades em aproximar a própria noção de justiça a um artifício, pois ela reúne tendências naturalmente

⁶⁹ *Empirismo e subjetividade*, p. 13.

⁷⁰ *Empirismo e subjetividade*, p. 14, grifo do autor.

⁷¹ *Empirismo e subjetividade*, p. 32.

parciais sob um único centro: o sentimento de justiça é a integral das simpatias. Mas, justamente, ela funciona como uma *dilatação* das tendências, um *meio* através do qual as tendências se satisfazem.

Nota-se que este meio, a instituição, não é de todo um meio restritivo: ao contrário, a instituição é um prolongamento das tendências. É verdade que em textos mais tardios, Deleuze irá se voltar para o estudo de instituições – o Estado, principalmente – que funcionam de maneira limitativa, não sendo sequer possível compreendê-las como um conjunto de meios, mas *fins* estratificados. De qualquer modo, tais instituições tem um papel secundário em seus escritos inaugurais. Onde, portanto, reside o privilégio das instituições? É que se “a tendência se satisfaz nas instituições, a instituição não se explica pela tendência (...). O ‘desejo de abrir o apetite’ não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite”.⁷² Há uma espécie de autonomia da instituição em relação às tendências, justamente porque esses meios de satisfação precisam ser sumariamente *inventados*.

As teorias da instituição colocam o homem em vias decididamente criativas, com toda a importância que isso representa para Deleuze. Disto se seguirá uma conclusão enfática: “não existem tendências sociais, mas somente meios de satisfazer as tendências, meios que são originais *porque são sociais* (...). Reencontramos a seguinte conclusão: o homem não tem instintos, ele faz instituições (...)”.⁷³ É neste sentido que Deleuze pôde definir o projeto político-social de Hume antes como uma *antropologia* do que como uma filosofia,⁷⁴ na medida em que se desenvolve concretamente a partir das tendências e afecções que circundam o espírito humano.

Não sabemos até que ponto a etnologia pode desempenhar alguma função no projeto humano, embora, sob algumas circunstâncias, ela possa ser considerada o estudo das instituições inventadas pelo homem. Esta definição, contudo, parece genérica demais. Mas ela mesma, tomada como ciência, já traz implicações para o plano de pensamento deleuzo-guattariano. Como vimos no quadro do tópico “conceito, plano de imanência e personagens conceituais” (ver *supra*, p. 33), as ciências funcionam de uma maneira diversa da filosofia, embora o caos continue sendo o problema comum a elas (e às artes também). Podemos desde

⁷² “Instintos e instituições”. Trad. Hélio Rebello Cardoso Júnior. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 30.

⁷³ “Instintos e instituições”. In: *A ilha deserta e outros textos* p. 31, grifo nosso. Sublinhamos esta passagem para reforçar o critério deleuziano: o fato de ser social é que o faz ser original. Tal passagem iria reaparecer em DELEUZE, G. *A filosofia crítica Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 80: “É pelo mecanismo das forças e pelo próprio conflito das tendências (cf. ‘a insociável sociabilidade’) que a natureza sensível, no próprio homem, preside ao estabelecimento de uma Sociedade, único meio no qual o fim último pode ser realizado”.

⁷⁴ *Empirismo e subjetividade*, pp. 16-17.

já enunciar a primeira diferença: ao abordar o caos, a ciência não exatamente o recorta como faz o plano de imanência em filosofia, mas o contrário: “ela renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar *uma referência capaz de atualizar o virtual* (...). É uma fantástica desaceleração [*ralenstissement*], e é por desaceleração que a matéria se atualiza, como também o pensamento científico, capaz de penetrá-la por proposições”.⁷⁵ Se, como já vimos, os conceitos são levados ao infinito pelo efeito da imanência e de sua relação essencial com outros conceitos, as funções científicas povoam um tipo de plano quebradiço, e não dizem o acontecimento, mas o estado de coisas (força é igual à massa multiplicada pela aceleração, velocidade média é igual ao espaço percorrido dividido pelo tempo gasto). Para nossa facilidade, “é o mesmo que dizer, com Kuhn, que a ciência é *paradigmática*”:⁷⁶ os paradigmas científicos dão as soluções necessárias a um determinado problema até que uma nova evidência aponte suas insuficiências, levando a uma crise e, posteriormente, à criação de outro paradigma.

A etnologia, no entanto, parece escapar a este modelo. Não que ela esteja de alguma forma dissociada da experiência, ao contrário: ela requer o contato direto com esse campo. Mas sua excentricidade se encontra justamente no fato de ser uma ciência desprovida de fórmulas ou, o que é o mesmo, não ter um paradigma passível de aplicação, sobretudo se considerarmos todas as mudanças intra e interculturais ocorridas ao longo da história: neste caso, seria necessário atravessar todas as instituições que foram ou ainda são gestadas no seio das variadas culturas ou processos culturais. Embora Michel Foucault tenha escrito *As palavras e as coisas* (1966) quase trinta anos antes de *O que é a filosofia?*, encontra-se lá uma chave para compreensão deste raciocínio:

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.⁷⁷

Em outras palavras, etnologia e psicanálise são duas disciplinas inacabadas, que buscam sem jamais encontrar seus fins, o que não é de todo algo negativo. Retomamos a questão do simbólico para a estrutura: eles nunca poderão ser últimos em relação às apropriações que sofrem, “precisamente porque as outras estruturas não se contentam em aplicar por analogia métodos tomados de empréstimo da linguística, mas descobrem por si mesmas novas linguagens, mesmo não verbais, comportando sempre seus significantes, seus

⁷⁵ *O que é a filosofia?*, p. 140, grifo do autor.

⁷⁶ *O que é a filosofia?*, p. 147.

⁷⁷ *As palavras e as coisas*, pp. 525-526.

elementos simbólicos e relações diferenciais”.⁷⁸ O simbólico é o próprio “meio” que faz brotar esse perpétuo deslocamento de referências em etnologia e em psicanálise: mesmo Deleuze, com todas as críticas que direcionou a essa última, irá se demonstrar favorável a esse diagnóstico em um primeiro momento.⁷⁹ Veremos logo adiante como em *O anti-Édipo* essa questão irá avançar por outras dimensões.

É preciso insistir na noção de positividade. 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. Mais, diríamos que a positividade é a matéria-prima do método arqueológico, na medida em que ela é característica dos enunciados e que esses são inseparáveis de uma *raridade*. O enunciado tem uma natureza completamente diferente da proposição: ele não requer um sujeito, um conceito e nem uma representação. Se, por um lado, as proposições remetem a um sistema homogêneo e constante, “o enunciado é inseparável de uma variação inerente pela qual nunca estamos em um sistema, jamais paramos de passar de um sistema ao outro (mesmo no interior de uma mesma língua)”.⁸⁰ – ocupante sem casa, casa sem ocupante. O enunciado é antes topológico que tipológico, na medida em que faz alternar os vetores significantes e significados dentro de uma estrutura-multiplicidade. Como vimos, o próprio gênero problemático da dramatização de uma Ideia favorece essa dinâmica: não *o que é?*, e sim *quem? como? quanto? onde e quando? em que caso?*

Ora, quando Foucault coloca a etnologia e a psicanálise como ciências que desfazem a positividade, a raridade do enunciado não é igualmente desfeita? A resposta mais provável é sim, mas sem que haja de fato uma “perda”. Se sustentamos a hipótese de que ambas são ciências *relacionais* por excelência, a positividade se perde sem, contudo, incorrer sobre uma negatividade: o que resta para as funções/relações? Sentido, uma explosão de sentidos, donde sequer nem poderíamos falar em perda, mas somente em ganho. A definição de uma função não é justamente a equação que varia segundo a interação de elementos distintos? O sentido não parece ser em si mesmo uma função ou relação, mas algo que salta delas, o devir infinitivo do estado de coisas.

⁷⁸ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 243.

⁷⁹ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 243. Deleuze citando Foucault: “Portanto, Foucault, ao levantar o problema das relações etnografia/psicanálise, tem razão em dizer: ‘elas se cortam em ângulo reto; porque a cadeia significante por meio da qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constitui as significações de uma cultura. Em cada momento, a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha certo número de indivíduos possíveis (e de outros que não o são)’”.

⁸⁰ DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 17.

No caso da psicanálise, as enunciações do inconsciente que se manifestam por meio da consciência lançam-na para uma zona que compreende tanto virtualidades quanto atualidades, donde se segue a facilidade de Deleuze em aproximar o inconsciente de uma estrutura: “as estruturas são inconscientes, sendo necessariamente recobertas por seus produtos ou efeitos. Uma estrutura econômica nunca existe em estado puro, mas recoberta pelas relações jurídicas, políticas, ideologias em que se encarna”.⁸¹ A psicanálise, segundo Foucault, rejeita uma análise comprometida somente com a consciência, mas ao contrário, parte do inconsciente (uma virtualidade, poderíamos dizer) para os casos da consciência. Complementariamente, esse saber determinante das práticas jurídicas, pedagógicas, médicas, etc. se constrói na própria linguagem, região que, como vimos, incita a proliferação dos sentidos, sempre se alternando entre cada elemento distinto.

Ao pensarmos em etnologia, encontramos, desde Lévi-Strauss, um funcionamento semelhante: “A historicidade ou, mais precisamente, a factualidade de uma cultura ou de um processo cultural é assim **função**, não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados”.⁸² Parece claro que não há objetos definidos, mas somente um sistema de relações, onde as culturas são colocadas em sua relação essencial com as outras. Não se trata, enfim, de uma dialética que lidaria com os graus de relação apostando em um elemento negativo. Mas há outra questão ainda mais pertinente: Lévi-Strauss se corrige ao falar da historicidade de cada cultura. É porque, segundo Foucault, a etnologia lida com a historicidade assim como a psicanálise lida com o inconsciente: abordando-os pelo meio, opondo-se aos pontos de início e fim. Mais precisamente, a etnologia

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.⁸³

Como solução correlata, atribui-se à etnologia o estudo dos *povos sem história*, o que não quer dizer que não tenham um passado: a etnologia, tomando todas as sociedades como adultas, não interroga pelo passado ou destino de cada uma delas, mas

em vez de reportar os conteúdos empíricos, tais como a psicologia, a sociologia ou a análise das literaturas e dos mitos podem fazê-los aparecer, à positividade histórica do sujeito que os percebe, a etnologia coloca as formas singulares de cada cultura, as diferenças que a opõem às outras, os limites pelos quais se define e se fecha sobre

⁸¹ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 233.

⁸² LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 66.

⁸³ *As palavras e as coisas*, pp. 522-524.

sua própria coerência na dimensão em que se estabelecem suas relações com cada uma das três grandes positividades (a vida, a necessidade e o trabalho, a linguagem); assim, a etnologia mostra como se faz numa cultura a normalização das grandes funções biológicas, as regras que tornam possíveis ou obrigatórias todas as formas de troca, de produção e de consumo, os sistemas que se organizam em torno ou sobre o modelo das estruturas linguísticas.⁸⁴

Afinal, o que separa a etnologia da psicanálise? Vimos que o elemento simbólico de uma estrutura comporta tanto a carga significante quanto a significada: a palavra = X que designa objeto = X faz o simbólico circular por ambas, ao mesmo tempo esvaziando e preenchendo a estrutura (as palavras-valises de Lewis Carroll). Mas, precisamente, em que consiste esse objeto = X? “Consideremos a resposta psicanalítica de Lacan: o objeto = X é determinado como falo. Mas esse falo não é nem órgão real, nem a série das imagens associadas ou associáveis: é falo simbólico”.⁸⁵ Ora, é inerente ao elemento simbólico estar desprovido de sua identidade e promover, neste caso específico, o deslocamento das pulsões constitutivas de uma *sexualidade* – também a sexualidade é uma estrutura. Não há, portanto, como reivindicar para a etnologia o monopólio das estruturas. O grande problema, para Deleuze, está no modo como cada uma dessas ciências coloca o problema do simbólico ou, mais precisamente, de que maneira o simbólico é por elas utilizado:

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?”.⁸⁶

A etnologia, portanto, se insere em um campo problemático cuja lógica é a do esvaziamento (*não há material etnográfico*) – casa vazia, ocupante sem casa. O material etnográfico não serve de critério para analisar um funcionamento. Antes, a própria natureza de uma função/relação serve de critério para desocupar a casa etnológica. Um trabalho com tais particularidades jamais culminaria em Édipo (mito burguês que reproduz a sociedade capitalista): observando o funcionamento de uma sociedade, um etnólogo não se contentaria em dizer “Aqui está Édipo, aqui está a figura do pai e da mãe”, mas se interessa pelo funcionamento intermaquínico, quais máquinas se acoplam a tais outras. Isso não quer dizer que Édipo seja uma inverdade: Deleuze e Guattari o consideram como dado, como uma

⁸⁴ *As palavras e as coisas*, p. 523.

⁸⁵ “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 241.

⁸⁶ *O anti-Édipo*, pp. 237-238.

realidade em diversos momentos. A psicanálise não surgiu “do nada” e só fabrica sujeitos edipianizados na medida em que faz parte de um campo social e histórico muito mais complexo, colocando-se para além de qualquer escola analítica. Criticar a psicanálise por ela mesma, sem se deter às estruturas históricas, políticas e econômicas que determinam a edipianização é conduzir a crítica à mesma armadilha reducionista. A afronta não é à psicanálise como um todo, mas ao modo como ela reduz o simbólico e os interesses desejantes a Édipo, não dando conta de outras triangulações, fechando-lhe os vértices.

Posto isso, a hipótese levi-straussiana a respeito da etnologia é chamada a sofrer uma complementação: a etnologia é o estudo dos povos sem história, afinal todos já nascem adultos; mas é, ao mesmo tempo, o estudo dos povos com uma *geografia*, que circula por diferentes territórios políticos e culturais, traçando coordenadas espaço-temporais e colocando-as em sua relação essencial com as outras. Acima disso, as alianças conceituais entre Deleuze e a etnologia fomentam debates sobre possíveis modos de compreender a própria história. Roger Aníbal Lambert da Silva e Rodrigo Amaro de Carvalho sugerem que Deleuze e Guattari apresentam uma concepção de micro e macro história na qual o que está em jogo não é a escala, mas outro modo de pensar a história, em que se supera, através da teoria das multiplicidades, a dicotomia entre totalidade e fragmentação.⁸⁷ Tendemos a concordar com esta leitura, na medida em que a multiplicidade deleuziana se priva de qualquer espécie de oposição para privilegiar as relações de coexistência. Logo, macro e micro história não poderiam designar história “geral” e história “particular” pelo simples fato de que elas não são separáveis e não cessam de interferir uma sobre a outra, ora se voltando para os conjuntos molares (remetendo às totalidades), ora para os moleculares (remetendo às fragmentações).

Na verdade, a própria distinção entre sociedade e indivíduo é diluída nesta relação de coexistência, visto que *os dois* são atravessados pelas *duas* segmentaridades molares e moleculares.⁸⁸ Neste sentido, talvez cada indivíduo requeira uma etnologia própria; talvez, a etnologia seja marcada mais pelo *excesso* que pela falta de história, ora interrompendo os fluxos, ora dando-lhe vazão. É evidente que um trabalho etnográfico também registra e cataloga; mas não é menos verdade que ele busca colocar cada registro em função de uma engrenagem muito mais ampla, em função de uma multiplicidade, a partir da qual é possível pensar para muito além da própria etnologia.

⁸⁷ “Deleuze e a teoria das multiplicidades: para além dos dualismos no debate historiográfico”. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (org.). *Deleuze Hoje*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014, p. 427.

⁸⁸ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil platôs (vol. 3)*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 90.

Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo
 Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*.

Capítulo 2

Os nobres quilombolas do Vale do Ribeira

Ivaporunduva é um quilombo onde nenhum ritual exótico se realiza, a não ser pelas festas comunitárias e celebrações em dias católicos importantes. Consideraríamos este fato uma ironia, visto que a Igreja Católica do Brasil colonial funcionou como uma das principais ferramentas de repressão contra negros e populações não europeias em geral: “no Brasil, Deus estava contra Palmares. O poderoso Deus católico, esclareça-se”.¹ O quilombo dos Palmares foi um caso à parte, é preciso dizer. Em 1691, o padre Antônio Vieira, jesuíta amplamente conhecido por sua oratória e atuação missionária, redigiu uma carta à corte portuguesa alertando sobre o perigo de outras “almas inocentes” se tornarem tão irredutíveis quanto os habitantes de Palmares que, àquela época, já havia atingido proporções inimagináveis, inibindo qualquer possibilidade de uma missão pacificadora.² Em muitos outros casos, no entanto, as imposições da Igreja Católica face às outras atividades religiosas podem ser interpretadas não como uma tentativa de destruir as diferentes manifestações, mas sim de controlá-las e assegurar um número de adeptos que contribuiria para a propagação da própria fé.³

Tal estratégia culminou na formação de Irmandades negras que, embora vinculadas à Coroa portuguesa, acabaram por se tornar as primeiras instituições que concediam alguma espécie de liberdade aos escravos – quer dizer, os escravos eram “livres” para praticar cultos católicos. Assim, ao mesmo tempo em que a Igreja se utilizava de santos negros – Santa Ifigênia, Santo Elesbão e São Benedito, esse último tendo sido beatificado em pleno século XVIII – para disseminar o cristianismo, os escravos se valiam de toda sua experiência anterior ao deporte para africanizar os santos católicos e, por que não, o Novo Mundo de maneira geral.⁴ Não consideramos exótico, pois, quando até hoje em Ivaporunduva as homenagens à Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – uma das entidades resultantes desse

¹ Cf. REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. “Uma história da liberdade”. In: _____. (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 15.

² “Carta de Antônio Vieira a Roque Monteiro Paim”. 2 de Julho de 1691. Versão digitalizada.

³ Cf. CÁSSIA, Taynar de. “Movimento negro de base religiosa: a Irmandade do Rosário dos Pretos”. Caderno CRH, Salvador, nº 34, p. 165-179, 2001.

⁴ “Uma história da liberdade”. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, p. 12.

sincretismo – colocam em cena diversos aspectos culturais de matriz africana acomodados ao culto católico: após a procissão, a imagem é colocada no chão da igreja, de maneira a evidenciar a conexão entre santidade e terra – não santidade e céu. Algumas mulheres usam panos e vestidos coloridos para ofertar o alimento produzido na roça, e o rito musical exalta a trajetória de luta e riqueza do quilombo, embalado pelo som de vozes, violão, berimbau e atabaques.⁵

Não obstante, aqueles que vão a Ivaporunduva esperando encontrar xamãs em transe, usando pinturas e artefatos excêntricos, cercado por uma dúzia de orixás e falando algum remoto dialeto banto poderão ficar excepcionalmente desapontados. Tampouco se trata de uma comunidade virgem, a grande excitação dos etnólogos,⁶ perdida em algum lugar intocado, visto que, ao contrário, os quilombolas de Ivaporunduva estão acostumados a receber visitantes interessados não apenas nos quilombos, mas nas cavernas e outros sítios arqueológicos da região do Vale do Ribeira. À primeira vista, Ivaporunduva pode parecer, e apenas parecer, um lugar pouco suculento para os cientistas – ou mesmo leigos entediados – à procura de uma aventura extraordinária entre as excentricidades da cultura afrodescendente. Mas a falta de elementos “mágicos”, por assim dizer, e de línguas misteriosas é imediatamente compensada pela alegria que se faz visível na expressão das pessoas que vivem naquele lugar: a alegria permeia Ivaporunduva, ou estar em Ivaporunduva é estar permeado de alegria.

Desde que deixei a cidade em direção ao quilombo, foram cinco horas até chegar a Eldorado Paulista, uma cidade tipicamente interiorana, cuja maior atração é o sossego extremo. A praça com uma igreja é rodeada por poucas dezenas de ruas, de modo que, em menos de uma hora, seria possível percorrer todos os quarteirões a pé. À exceção dos botecos, dois, não havia mais que *um* açougue, *uma* padaria, *uma* pousada, *uma* loja de tintas, *um* empório. Ainda assim, certos movimentos faziam aquela enorme modéstia funcionar: um senhor observa minhas malas, tira o chapéu em sinal de bom dia e pergunta: “veio para as cavernas?” “Para os quilombos”, respondi. “Ah, sim, os quilombos. Aproveite!”; uma jovem cochicha no ouvido de seu companheiro quando passo, ambos sentados em um banco da praça

⁵ Cf. INSTITUTO Socioambiental (ISA). *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: ISA, 2013, p. 144. De acordo com o inventário e o relato de alguns quilombolas, nenhuma comunidade pratica cultos puramente africanos, sendo o catolicismo a religião mais difundida no Vale, seguida pelo evangelismo e o espiritismo. Na verdade, o fenômeno do sincretismo no Brasil coloca em xeque a própria noção de “matriz” religiosa, uma vez que os elementos próprios a cada religião passaram a funcionar um em relação essencial aos outros, dificultando o discernimento de linhagens “puras”. Tal questão já acena na direção de um problema que buscaremos tratar ao longo de todo o texto, a saber: pode-se ainda falar em uma “identidade” negra? Em quais sentidos?

⁶ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 313-317.

tomando sorvete; um grupo de homens de meia idade se reúne para beber cachaça antes do almoço; um indigente me breca para pedir esmola. Pequenas engrenagens garantiam que o tédio, a maior ameaça quando se anda por Eldorado, não se tornasse uma realidade. E embora eu tenha permanecido por poucas horas na cidade, uma conclusão me pareceu satisfatória: Eldorado e seu entorno é um lugar propício para desacelerar.⁷

De lá, um ônibus municipal anda mais uma hora até o quilombo. Se comparada a outras vilas fronteiriças, Ivaporunduva é um lugar relativamente fácil de chegar, pois, em outros casos, seria necessário subir longos trechos de canoa ou montar em mulas. Apesar do calor desconcertante que senti no trajeto entre Eldorado e Ivaporunduva, foi possível contemplar a bela paisagem que circunscreve a estrada: muitas tonalidades de verde e riachos, salpicados por uma casinha ou outra à distância. A parte final, entretanto, foi sem dúvidas a mais empolgante. Após uma curva mais fechada, como se ele estivesse escondido atrás da colina, foi possível avistar o Rio Ribeira de Iguape pela primeira vez desde que realizara minha última visita ao Vale. Àquela altura, ele tem cento e vinte metros de margem a margem, e mesmo os passageiros que voltavam de Eldorado e provavelmente faziam o percurso diariamente gostavam de admirá-lo, tanto com olhares mais discretos quanto com olhares mais deslumbrados. “O Ribeirão está cheio...”, dizia um, e outro comentava “Éééé...”. O dia ainda claro fazia a água corrente tremeluzir, embora o rio não estivesse completamente transparente. Ao redor, mata e mais mata. “Que privilégio estar bem no meio do rio, onde ele ganha velocidade”, pensei.⁸ Mais do que isso, contemplar aquele rio e imaginar as coisas que se escondiam entre aquelas árvores me lembraram de que estava a caminho de uma experiência pouco comum e, assim como Murphy de Samuel Beckett, logo “teria de

⁷ Cf. SANTOS, Milton. “Elogio da lentidão”. Folha de S. Paulo. São Paulo, 11 mar. 2001. Caderno Mais! “O mundo de hoje parece existir sob o signo da velocidade. O triunfo da técnica, a onipresença da competitividade, o deslumbramento da instantaneidade na transmissão e recepção de palavras, sons e imagens e a própria esperança de atingir outros mundos contribuem, juntos, para que a ideia de velocidade esteja presente em todos os espíritos e a sua utilização constitua uma espécie de tentação permanente (...). Essa velocidade exacerbada, própria a uma minoria, não tem e nem busca sentido. Serve à competitividade desabrida, coisa que ninguém sabe para o que realmente serve, de um ponto de vista moral ou social”.

⁸ *Diálogos*, pp. 38-41: “O que conta em um caminho, o que conta em uma linha é sempre o meio e não o início nem o fim (...). O meio nada tem a ver com uma média, não é um centrismo, nem uma moderação. Trata-se, ao contrário, de uma velocidade absoluta. O que cresce pelo meio é dotado de tal velocidade. Seria preciso distinguir não o movimento relativo do movimento absoluto, mas a velocidade relativa e a velocidade absoluta de um movimento qualquer. O relativo é a velocidade de um movimento considerado de um ponto a outro. Mas o absoluto é a velocidade do movimento entre os dois, no meio dos dois, e que traça uma linha de fuga”. Vemos que Deleuze utiliza a noção de velocidade em um sentido diverso de Milton Santos, porém não exatamente oposto. A crítica de Santos está centrada em questões específicas de globalização e competitividade, enquanto, para Deleuze, a velocidade está atrelada mais a uma lógica de funcionamento. Vimos, por exemplo, quando ele se refere à “velocidade infinita do Caos” ou à “fantástica desaceleração” que ocorre nas ciências.

reaprender a comer, beber e dormir, a me vestir e me despir noutra vizinhança, completamente desconhecida”.⁹

Desci no último ponto, o pequeno centro de Ivaporunduva, em meio a algumas crianças que brincavam de pega-pega. Com ares de desconfiança e curiosidade, interromperam a atividade para fitar aquele sujeito estranho que descia do ônibus meio atabalhado, carregando duas malas pesadas mais o travesseiro. Dei-lhes “boa tarde”, mas todas abaixaram a cabeça e dispersaram. Deixei meus pertences em um canto e caminhei poucos metros até a cabana onde funciona um dos botecos. Vi um homem sentado em frente ao balcão com os braços cruzados e as pernas em V apoiadas na ponta dos pés, com olhos arregalados que miravam algum horizonte, como se estivesse naquela posição contemplativa há muito tempo. Primeiro contato com os quilombolas: “Boa tarde, com licença. Você viu o Leonardo por aí?”.¹⁰ Ele continuou parado na mesma posição por alguns segundos antes de me responder. Enfim, descruzou os braços e espreguiçou as pernas: “Leonardo?” – disse ele estendendo a duração do “a” e puxando bastante o “r” – “Rapaz, o carro dele não está aqui. Mas se quiser dar uma olhada na vila, pode deixar suas coisas aí. Ninguém mexe”. Sua última frase soou como um elogio a eles próprios: já me foi garantido que os quilombolas não mexem em coisas alheias sem a devida permissão.

Achei que seria de pouca utilidade vasculhar a vila atrás dele, então sentei em um banco da praça para esperá-lo. Pouco tempo depois, um rapaz apareceu dirigindo um carro bem antigo. Perguntei: “Leonardo?”. Ele respondeu, com a voz baixa: “Isso. Você deve ser o Carlos. Quer deixar suas coisas lá na pousada? Acho que já devem ter arrumado o seu quarto”. Carregamos o carro com as malas e saímos em direção à pousada, já que seria inviável carregar as coisas a pé. A pousada fica em um dos pontos mais altos de Ivaporunduva, e provavelmente fora arquitetada pensando em impressionar os futuros hóspedes. Lá de cima é possível enxergar até muito longe, embora nenhum caminho, exceto o do rio Ribeira, possa ser visualizado com facilidade. Mas, ao passo que as ruas não asfaltadas

⁹ BECKETT, S. *Murphy*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac & Naify, 2013, p. 5. O romance de Beckett foi um dos livros que levei para o Vale do Ribeira. Por força do destino, a situação da personagem serviu para explicar minhas primeiras impressões àquela altura. Em um comentário à obra de Beckett, do livro *Diálogos*, p. 40, Deleuze escreve: “Os personagens de Beckett estão em perpétua involução, sempre no meio de um caminho, com o pé na estrada. Se for preciso se esconder, se for preciso sempre usar uma máscara, não é em função de um gosto pelo segredo que seria um pequeno segredo pessoal, nem por precaução; é em função de um segredo de uma natureza mais elevada, a saber, que o caminho não tem começo nem fim, que lhe cabe manter seu começo e seu fim ocultos, pois não pode fazer de outro modo. Caso contrário, não seria mais caminho, ele só existe enquanto caminho no meio”.

¹⁰ Leonardo é um dos atuais coordenadores de turismo em Ivaporunduva. Após meu projeto de pesquisa ter sido avaliado positivamente pelas lideranças, Leonardo foi quem me ajudou a organizar a viagem para Ivaporunduva e as visitas a outros quilombos da região.

e cercadas de vegetação dificultam tal discernimento, é evidente que elas também permitem a passagem de fluxos que o concreto jamais permitiria: a germinação de uma semente, a filtragem de água, a transformação de uma casca de fruta em composto orgânico. Além disso, nenhuma rua possui nome ou sinalização, bem como nenhuma casa possui caixas de correio ou número: imediatamente, o preenchimento de qualquer formulário de identidade, o mais básico, é inviável.¹¹

Entretanto, no nosso curto trajeto até a pousada, tudo me pareceu em pleno funcionamento: alguém andava a pé, outro de bicicleta, nós de carro, mais um apoiado no peitoril da janela convidava um parente que passava para tomar o café da tarde. Bebe-se muito café em Ivaporunduva. Depois de alguns dias na comunidade, fui convidado por completos desconhecidos a adentrar as casas e tomar café. Essa prática parece ser comum entre os quilombolas. A cada vez que entrava em uma cozinha, dizia “com licença”, e raramente me respondiam “fique à vontade”. Talvez não fossem necessárias cerimônias, como se o limite de cortesias tivesse sido de alguma forma deslocado: supõe-se que as pessoas irão entrar e a maior despeita era não fazê-lo, pouco importando a licença. As casas, carentes de muros altos e cercas, tornavam a situação ainda mais amigável.

Chegando na pousada, deixamos as malas no quarto e logo saímos em direção à casa de Elvira, a quilombola que iria preparar minhas refeições. Quando não há um grande contingente, os quilombolas entendem que não há necessidade de mobilizar alguém para cozinhar nos grandes fogões da pousada. Combinamos que o café seria às sete, o almoço às onze e meia e a janta às seis e meia. “Aqui o povo come cedo”, me explicou Elvira. “Assim sobra tempo de fazer hora”. De fato, o trabalho no roçado ou na colheita é bem cansativo (como iria verificar alguns dias depois), e por isso os intervalos são parte indispensável do cotidiano dos trabalhadores. Mas o descanso, de maneira geral, é tão importante, senão mais, quanto o trabalho no campo. Dos roceiros aos coletores, ninguém trabalha mais do que o

¹¹ Cf. SERRES. M. “Novas tecnologias e sociedade pedagógica”. Entrevista concedida à revista *Interface*, vol.4, Nº 6, Botucatu, Fev. 2000: “Mas, fazemos sempre graves confusões sobre a noção de identidade. Não me agrada que as pessoas falem em “identidade sexual”, “identidade nacional”, “identidade cultural” etc. Por quê? Porque elas confundem identidade com pertencimento. Assim, quando falam, por exemplo, em identidade brasileira, identidade francesa, confundem o que seja identidade — identidade é “A” idêntico a “A”, isto é, “Michel Serres” é idêntico a “Michel Serres”: isto é a identidade. O fato que ele seja francês... Isso não é a minha identidade, isso é meu pertencimento. O fato que eu seja judeu, católico, protestante... Pertencimento. O fato que eu me chame Serres é, aliás, um pertencimento a uma família. O fato que eu me chame Michel é pertencimento ao conjunto de pessoas que se chamam Michel. Tudo isso são pertencimentos. E, por consequência, confundir pertencimento com identidade é a própria definição de racismo. Porque se diz: ele é negro, ele é judeu, ele é católico, ele é... Não! Ele é Michel Serres”.

necessário.¹² Durante minha estadia, vi muitas pessoas utilizando o tempo disponível para aparar a grama, nadar nos boqueirões, consertar um encanamento, andar à toa ou beber cerveja durante um jogo de sinuca. “Ninguém aqui recebe ordens, a não ser os filhos pequenos”, me disse Jamaciro, um senhor já com seus setenta anos e muito falante.

Isso porque as roças de arroz utilizadas para a subsistência já haviam sido preparadas. Os quilombolas seguem uma lógica muito consistente a esse respeito. Além dos fatores mais evidentes, alimentação e autonomia, por que praticar essa modalidade de cultura? Do final de julho ao final de setembro, por exemplo, os quilombolas do Vale do Ribeira dedicam-se à plantação do feijão. Por ser uma planta que necessita de pouca água para germinar, privilegiam-se as épocas de pouca chuva. Além disso, quando o solo está em más condições, o feijão deve ser a primeira semente a ser plantada, pois, à medida que o pé cresce, ele retira a acidez do solo. Ao mesmo tempo, a terra estará sendo preparada para outras sementes mais ácidas, para então, ao final do ciclo, o feijão voltar a ser plantado e recuperá-la. Tal lógica só é apreensível em sua totalidade, não sendo possível designar um estado inicial ou final: o ciclo se constrói apenas na medida em que visa também uma espécie de contraefetuação, de esgotamento.

Sentia uma atmosfera de desconfiança nos meus dois dias seguintes, e acreditava que tentar conversar ou fotografar naquelas condições seria pouco proveitoso. Élson, o coordenador da associação, explicou-me que muitas pesquisas realizadas no Vale foram prejudiciais para os quilombos e, portanto, sempre há certo receio em interagir com pesquisadores desconhecidos. Além das pesquisas com fins escancaradamente danosos – como técnicos interessados em mapear a área visando a construção de barragens –, outras iniciativas supostamente benéficas renderam casos muito pitorescos. Em 2005, por exemplo, a Petrobras, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome promoveram uma ação que pretendia levar *avestruzes* para Ivaporunduva e outros sete quilombos espalhados pelo país, como forma de “dinamizar o mercado e aumentar a renda dos trabalhadores”. Benedito da Silva, ou simplesmente Ditão, conta o desfecho: “a maioria de nós nunca nem tinha visto um avestruz. Disseram que o ovo valia bastante dinheiro, mas ninguém sabia como criar e a ração era muito cara. O que nós fizemos? Comemos tudo”. Apesar da decisão bastante espirituosa, há

¹² Cf. CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. 2ª edição. São Paulo: Cosaf & Naify, 2011, p. 172: “Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir”. No terceiro capítulo, veremos como essa proposição está relacionada à questão da guerra primitiva e, por conseguinte, ao conceito de máquina de guerra em Deleuze e Guattari.

de se notar que nem todos os casos admitem uma solução pacífica, e toda a cautela parece ser plenamente justificável.¹³

Ainda não me sentindo confortável para iniciar conversas particulares, resolvi acompanhar o treinamento dos quilombolas no campo de futebol (realizado no final das tardes de quartas-feiras), ao lado de outras pessoas, à espreita de qualquer conversa promissora. Muito provavelmente em função da minha presença, um rapaz provocou duas moças sentadas ali perto: “E vocês? Não vão jogar, não?”. Fui descobrir que Ivaporunduva e outros quilombos como Nhunguara e São Pedro tiveram ou ainda têm times femininos. Uma delas respondeu: “E pode? O futebol ainda é muito machista”. Meio constrangido, o rapaz cruzou os braços, sorriu, balançou a cabeça e disse olhando para mim: “Olha só...!”. Os treinos são ministrados por Rodrigo, um quilombola que chegou a atuar em times profissionais de Minas Gerais, mas, devido à falta de recursos financeiros, teve de abandonar a carreira como profissional. Os exercícios são levados muito a sério, afinal eles e elas disputam torneios inter-quilombos e campeonatos municipais em Eldorado, Iporanga, Sete Barras e outras cidades da vizinhança. Ficar sentado naquele banco, àquela hora, não serviu de muita coisa, exceto aos pernilongos e biriguis que me atormentavam sem parar. Logo, porém, percebi que poderia colocar em prática uma estratégia simples e eficaz para aumentar minhas chances de contato com as pessoas: usar a camisa do meu time no dia seguinte, pois também ali o futebol parecia mobilizar afetos.

2.1 O passeio pela floresta

Eu e Leonardo já havíamos acertado que, na quinta-feira, faríamos a coleta de banana orgânica. A comercialização da fruta é a principal fonte de renda dos quilombolas, e todo o dinheiro arrecadado vai para a associação para depois ser dividido proporcionalmente entre os produtores e os coletores. São como trabalhadores autônomos: cada um recebe de acordo com o que fez, e o excedente fica à disposição dos associados quando precisam, por exemplo, repor peças de equipamentos, fazer a manutenção da pousada ou excursionar para a cidade nas feiras de semente e artesanato. Há, digamos, um acúmulo não expansivo, um acúmulo que não excede as necessidades puramente imediatas – um acúmulo subtrativo, poderíamos

¹³ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs* (vol. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 34: “Conhece-se os problemas que os Estados sempre tiveram com as ‘confrarias’, os corpos nômades ou itinerantes do tipo pedreiros, carpinteiros, ferreiros etc. Fixar, sedentarizar a força de trabalho, regar o movimento do fluxo do trabalho, determinar-lhes canais e condutos, criar corporações no sentido de organismos e, para o restante, recorrer a uma mão de obra forçada, recrutada nos próprios lugares (corveia) ou entre indigentes (ateliês de caridade) – essa foi sempre uma das principais funções do Estado, que se propunha, ao mesmo tempo, vencer *uma vagabundagem de bando e um nomadismo de corpo*”.

dizer.¹⁴ Quanto às reservas individuais ou familiares, elas são utilizadas para coisas tão comuns quanto se pode imaginar: roupas, gasolina, temperos, comida e um ou outro mimo. Apesar das roças de subsistência, os quilombolas também consomem bens advindos de outras partes, embora a pesca e o abate de animais caseiros ainda sejam comuns, principalmente entre os mais velhos. “Eu não como frango de granja de jeito nenhum. A carne dos nossos bichos é mais dura, mas mais saudável. Frango de granja tem gosto de remédio”, disse-me um senhor de idade bem avançada cujo nome nunca descobri.

O dia da coleta começou mais cedo, e logo às seis e meia, vestindo minha camisa verde e branca, estava na casa de Elvira tomando o café. “Vai fazer o circuito hoje? Ah, é bom você tomar um café reforçado, então”. Ela serviu à mesa, além do bule pelando, pães de forma, manteiga, bisnagas, biscoitos e bananas requeitadas com canela. Tremenda fartura. Tomei o café, agradeci, e saí em direção ao “barracão”, o ponto de encontro dos coletores. De lá, as bananas devidamente encaixotadas saem para a subsele da Companhia Nacional de Abastecimento em Campinas e são distribuídas de acordo com a demanda dos comerciantes urbanos, todas com o certificado de produto orgânico expedido pelo Instituto Biodinâmico de Botucatu. No barracão também funciona uma estufa que deixa os cachos no ponto exato de amadurecimento antes de saírem do quilombo. Logo na porta, havia um cartaz explicativo sobre as colorações da banana e os pontos de maturação correspondentes, muito embora todos já soubessem identificá-los de cor.

Logo que cheguei ao barracão, minha estratégia silenciosa pareceu surtir algum efeito: “aooow”, saudou-me um dos homens do grupo. “Vamos ver se esse palmeirense é bom de trabalho”. Começamos a amarrar as caixas vazias – cento e vinte, de acordo com o cálculo de um dos rapazes – na carroça do trator, ao mesmo tempo em que uma mangueira ia enchendo uma caixa d’água já posicionada sobre a mesma plataforma. Foi um processo demorado, pois tínhamos de ter certeza que as caixas estariam bem presas. A enorme caixa d’água iria solta. Antes de sair, Leonardo ainda me perguntou: “Você quer ir de carro ou de trator?”, e evidente que escolhi pelo trator. Os outros ainda completaram dando risada: “Carro, Le? Tá louco?”. O grupo que saiu do barracão tinha sete homens, contando comigo: eu, Jean, Fernando, Roni,

¹⁴ *Arqueologia da violência*, p. 235: “Os etnólogos não cessam de apontar a indiferença dos selvagens diante de seus bens e posses — que eles tornam a fabricar facilmente quando se gastam ou quebram —, a ausência neles de todo desejo de acumulação. Por que tal desejo apareceria? A atividade de produção é exatamente medida pela satisfação das necessidades e não vai mais além. A produção de excedente é perfeitamente possível na economia primitiva, mas é também totalmente inútil: que se faria com ele? Por outro lado, a atividade de acumulação (produzir um excedente inútil) só poderia ser, nesse tipo de sociedade, um empreendimento estritamente individual: o “empresário” não poderia contar senão com as próprias forças, a exploração de outrem sendo, sociologicamente, impossível”.

Luciano, Leonardo e outro conhecido como Xiquepíte, o motorista. Leonardo foi à frente, apoiado na lateral do trator. Os outros cinco empoleiraram-se sobre as caixas, cuidando para que a caixa d'água não tombasse. E assim saímos pelo terreno acidentado (as roupas secas duraram pouquíssimo tempo), primeiro passando pela vila, depois contornando o campo de futebol, finalmente penetrando um território diferente de todos em que já estive. Quando passamos pela vila, uma moça parada na sacada de sua casa acenou para nós, e Luciano emendou: “você ainda vai casar com uma quilombola, palmeirense”. Mais descontraído, respondi que já havia homens o suficiente, e que provavelmente não faria tanto sucesso. “Ah, mas as mulheres gostam de homem que vem de fora”. Seria este um incentivo para permanecer o resto da vida entre os quilombolas?

A concentração demográfica de Ivaporunduva é ainda menor nas zonas mais afastadas do centro. As poucas casas que vimos ao longo do caminho pareciam ter brotado de certa maneira inesperada no meio da vegetação hiperdensa, distribuídas de modo imediatamente disperso, sem que houvesse qualquer planejamento prévio. O mesmo para as plantações de banana, que mais eram pequenos polos ocultos no meio da floresta.¹⁵ Aquela região inteira era um segredo, na verdade, obedecendo a um funcionamento singular, que não se pretende ser conhecida ou reconhecida pelo público.¹⁶ Mais tarde iria descobrir que, segundo Luciano, fui o primeiro visitante a fazer o percurso. Não obstante o privilégio, o trabalho continuava. O primeiro produtor pelo qual passamos foi Gaspar, um sujeito que guardava em sua cabana a maior concentração de garrafas de pinga que já vi e provavelmente vou ver na vida. As três paredes adjacentes ao balcão eram compostas somente por prateleiras forradas com garrafas do chão até o teto, literalmente. Gaspar já devia ter seus sessenta e tantos anos e era muitíssimo bem humorado. Ele já havia reservado os engaos para que pudéssemos separar os cachos e limpar os frutos, não sem antes nos servir mais um café com biscoitos. Eu, Jean, Fernando e Leonardo tirávamos as folhinhas que brotam na extremidade de cada fruto, banana por banana; então colocávamos as toras na carroça para que Roni, utilizando uma espécie de

¹⁵ Dos 3.158,11 ha de Ivaporunduva, 80% são cobertos por Mata Atlântica. O restante é destinado a pequenos pastos e plantações. Além disso, 25% de toda a mata costeira que restou está concentrada na região do Vale, uma demonstração de que a forma de ocupação e a utilização do território contribuíram para a sustentabilidade socioambiental da região e dos arredores. Além disso, nesse conjunto de áreas preservadas são encontradas não apenas florestas, mas importantes remanescentes de restingas - são 150 mil hectares - e de manguezais - 17 mil hectares.

¹⁶ *Mil Platôs* (vol. 5), p. 24: “A forma-Estado, como forma de interioridade, tem uma tendência a reproduzir-se, idêntica a si através de suas variações, facilmente reconhecível nos limites de seus polos, buscando sempre o reconhecimento público (o Estado não se oculta). Mas a forma de exterioridade da máquina de guerra faz com que esta só exista nas suas próprias metamorfoses; ela existe tanto numa inovação industrial como numa invenção tecnológica, num circuito comercial, numa criação religiosa, em todos esses fluxos e correntes que não se deixam apropriar pelos Estados senão secundariamente”.

espátula arredondada e afiada, separasse os cachos do tronco; por fim, Luciano e Xiquepité lavavam as pencas na caixa d'água e as encaixotavam, cuidando para que não amassassem. As bananas deterioradas eram descartadas ali mesmo, já que servem de composto orgânico para a terra.

As bananeiras cultivadas crescem de um jeito diferente em relação à maioria das árvores. Os frutos não crescem por meio da semente, de maneira que não se pode plantar uma banana da mesma forma que se planta uma maçã ou uma laranja. As bananeiras não são frutos de um princípio primeiro (fecundação de gametas), mas de um crescimento simultâneo de seu rizoma, o caule subterrâneo que elas possuem – aquele “tronco” que vemos é, na verdade, uma robusta camada de folhas sobrepostas. Para se plantar uma nova bananeira, é preciso arrancar uma muda da planta-mãe – que não a mata e nem impossibilita o crescimento de outro pé – e posicioná-la verticalmente em um buraco fundo o suficiente para lhe dar estabilidade. A partir daí, o rizoma da bananeira passa a ocupar mais um pedaço da superfície, pois, ao contrário de uma raiz, o rizoma não se alastra até o fundo da terra. Uma bananeira é *necessariamente* sempre duas ou mais.¹⁷

Não carregamos a carroça após encaixotar as bananas, pois ainda tínhamos de passar por outros produtores cujas plantações ficavam mais fundo na mata. E assim fomos, agachando para tirar as folhinhas de centenas e centenas de bananas, carregando as toras para Roni separar os cachos, lavando e encaixotando. Perguntava a mim mesmo como seria possível voltar ao barracão com a carroça carregada, visto que, durante o caminho, já havíamos passado por inúmeras ladeiras de lama e riachos fundos o suficiente para molhar a canela inteira – não sem motivo os outros rapazes debocharam de Leonardo quando ele sugeriu fazer o percurso de carro. A carroça do trator, é importante frisar, não passava de uma grande tábua de madeira sem paredes atada ao engate do trator, e a única coisa de que dispúnhamos em abundância eram cordas.

Depois de mais ou menos três horas, limpando e encaixotando cada cacho que encontrávamos no caminho, chegamos ao último produtor, conhecido como Pinguinha. O hálito que ele exalava fazia jus ao apelido. Assim como Gaspar, Pinguinha deveria ter perto de sessenta anos e era muito bem humorado. Após encaixotar todos os cachos que ele havia

¹⁷ *Mil platôs* (vol. 1), p. 15: “Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica”. Atentamos para a crítica deleuzo-guattariana aos sistemas que fixam uma raiz e procuram seguir uma lógica estritamente linear, barrando a multiplicidade. Um dos exemplos por eles utilizado em *Mil platôs* é a árvore linguística de Chomsky.

separado, ainda restaram algumas caixas vazias. Logo entramos no bananal a fim de separar mais toras das bananeiras. Pinguinha me instruiu: “apoie este lado no ombro. Está firme?”. Antes que eu pudesse responder, ele passou a foice afiadíssima no engaçó, por cima da minha cabeça, cortando-o de uma só vez, e tive pouco tempo para pensar o quão perigoso era um sujeito alcoolizado ter feito aquilo. A tora despencou sobre meu ombro, e carregá-la até o trator me fez perceber o quão pesado um engaçó podia ser. Quando os outros já haviam carregado sua cota, avistei Pinguinha retornando com dois engaços enormes, um pendurado em cada ombro. Sua expressão de sufoco era indisfarçável, e embora estivesse mais ou menos embriagado, seguiu sem titubear. Todos deram risada e Leonardo comentou: “esse Pinguinha não é fraco, não!”. Ele respondeu, tentando manter a compostura: “eu como arroz e feijão todo dia, rapaz, com carne de boi! Porco pra mim não é mistura”.

Provavelmente por conta da fome, todos começaram a discutir sobre seus hábitos alimentares. Todas as refeições que fiz, no almoço e na janta, tinham arroz com feijão. Elvira comentou que seus dois filhos não comiam nada com creme de leite e, aparentemente, esta era uma preferência comum entre os quilombolas. Apenas Luciano e Jean gostavam da ideia. Fiquei sabendo que Fernando e Xiquepíte nunca tinham comido pizza, e Luciano emendou, em tom irônico: “já viu isso, palmeirense? Os caras têm mais de vinte anos e nunca comeram uma pizza”. Leonardo já havia provado, mas disse que ainda preferia arroz, feijão e uma mistura. “Eu não como nem macarrão. Quando eu vou pra casa da minha sogra ela já sabe que nem adianta fazer”. Pinguinha, que ainda recuperava o fôlego, atravessou: “huuuuuuum... metido!”. Depois de encaixotar as bananas, finalmente conseguimos chegar a um consenso: era hora do almoço, e eu estava faminto.

Depois de comer, todos nós nos estiramos sobre os bancos que haviam no fundo da casa de Pinguinha, feita de pau a pique e chão de terra batida. E mesmo sonolento, pensando nas caixas cheias que ainda teríamos de carregar na carroça durante a volta, me sentia de alguma forma privilegiado por estar naquele cantinho que pouquíssimas pessoas conheciam ou viriam a conhecer. Pensava nos ofícios e em todas nuances de velocidade que havia experimentado, trabalhando para tirar as folhinhas de cada banana, meticulosamente, limpando os cachos que, muito em breve, iriam alimentar alguém totalmente desconhecido. Lembrei-me de anos atrás, quando visitei o Vale e ajudei a preparar uma roça de feijão: o sujeito ergue a enxada pesada e a crava contra o chão, desenhando fileiras e mais fileiras de terra amaciada que serão alimentadas com a quantidade precisa de grãos. Depois de algum tempo curvado, apoia-se os braços na extremidade da enxada ereta para descansar as costas,

fazendo a pessoa ganhar ares excepcionalmente contemplativos; no artesanato, uma pessoa estende as fibras de bananeira em um varal para tostarem ao sol até adquirirem a coloração desejada. Depois, em teares de diversos tamanhos, trança descansos de panela, cestos e até alguns brinquedos, alternando as fibras mais ou menos queimadas para embelezar o produto final, como se tivesse sido pintado depois de pronto; um pescador se utiliza do fluxo do rio para navegar, utilizando o remo para manter o curso desejado.¹⁸

Seguimos com o trabalho após uma hora de descanso. Deveria ser perto de uma hora da tarde, e o sol era inclemente. Carregamos as caixas na carroça e trançamos as cordas, indo em direção aos outros lotes que havíamos reservado. A caçamba ficava cada vez mais instável à medida que ia enchendo, e por pouco as caixas não caíram quando atolamos em uma vala de lama mais profunda. Por competência e um pouco de sorte, conseguimos sair sem que as pilhas desmoronassem. “Cuidado com este trator, Xiquepíte... se não vai mais meio dia de trabalho”, gritou Luciano. Quando finalmente passamos por Gaspar, não acreditava que seria possível empilhar as últimas caixas. A caçamba estava extremamente pesada e instável, e ainda teríamos de percorrer ladeiras até chegar ao barracão. Jean, Fernando e Luciano desceram e tiveram de desamarar os nós, pois simplesmente não havia mais espaço na caçamba, exceto as bordas onde apoiávamos os pés. Desafiei os três apostando uma cerveja. Eles empilharam as últimas caixas: passa corda daqui, amarra de lá... conseguiram prender todas elas com um nó que nenhum homem dito civilizado seria capaz de reproduzir.

Enfim chegamos ao barracão. Descarregamos as cento e vinte caixas e, com a ajuda de uma empilhadeira, as posicionamos ao lado da estufa. Para minha surpresa, outro grupo de rapazes já se preparava para sair em um novo turno, embora com uma quantidade de caixas consideravelmente menor que a nossa – mais ou menos a metade. Sentei em uma cadeira que tinha ali perto, e um dos rapazes do novo grupo me disse, ironizando: “O que aconteceu, palmeirense? Parece que está cansado”. Apenas dei risada e balancei a cabeça positivamente. O nosso grupo então dispersou, exceto por Luciano e Fernando que cobraram pela cerveja que eu havia prometido. Fomos até a vila e sentamos em um dos botecos, o mesmo onde eu havia perguntado por Leonardo dias atrás. Tomei o primeiro copo de uma só golada. Outras pessoas com quem não havia conversado também estavam sentadas lá, e Luciano fez questão de me

¹⁸ *Mil platôs (vol. 1)*, pp. 77-78: “A mão como forma geral de conteúdo se prolonga nas ferramentas que são, elas próprias, formas em atividade, implicando substâncias enquanto matérias formadas; enfim, os produtos são matérias formadas ou substâncias que, por sua vez, servem de ferramentas (...). Portanto, com a mão enquanto traço formal ou forma geral de conteúdo, atinge-se um elevado limiar de desterritorialização que se abre, um acelerador que permite, em si mesmo, todo um jogo móvel de desterritorializações e reterritorializações comparadas”.

apresentar a elas. Foi a primeira vez que meu nome se fez necessário, embora todos ainda preferissem “palmeirense”. Fui perguntado sobre o circuito e respondi que só o faria de novo se pudesse tomar cerveja depois, como estava fazendo naquele momento. Luciano respondeu: “pode sempre, palmeirense. Aqui todo dia é sábado”. Mesmo tendo trabalhado a manhã inteira e parte da tarde, Luciano – e possivelmente os outros – não sentiam naquele esforço o peso de uma obrigação. Só me restou concordar.

2.2 A bela irresponsabilidade

Sábado é dia de festa no quilombo. Quando deu oito horas, peguei a lanterna e saí em direção à vila – a maior parte do trajeto não tem iluminação. Passei primeiro na casa de Elvira, que terminava de se maquiar. “Eu gosto de me sentir bonita”, disse. Soube que ela havia se separado do marido há pouco tempo, e que ele já estava namorando novamente. Elvira e as mulheres de maneira geral me pareciam pessoas muitíssimo bem decididas, sem tempo a perder com as convenções: montavam roças, abatiam animais, faziam colheita, jogavam futebol, tomavam cerveja e cachaça. Viria a conhecer a avó de Leonardo, uma senhora com mais de noventa anos que ainda se agachava para apanhar panículas de arroz; ou então dona Jardelina, que cortava lenha e limpava o matagal próximo de seu jardim. Sua única reclamação era sobre a conduta dos casais modernos: “hoje você casa, daqui a pouco separa”. Talvez algumas convenções ainda fossem válidas...

Quando eu e Elvira chegamos, os quatro botecos localizados no pequeno centro de Ivaporunduva estavam apinhados de gente, inclusive de gente que não morava no quilombo, advindos da cidade ou de outras vilas. Era uma oportunidade para rever conhecidos de todos os cantos e fazer algumas trocas, como o senhor que pagou uma cachaça ao rapaz da cidade que havia lhe trazido um pacote de tabaco. Cada bar tinha suas próprias caixas de som que tocavam música brega, invariavelmente. Não havia, entretanto, qualquer tipo de competitividade, sonora ou mercadológica. Sentei-me em um dos bares, pedi uma cerveja e comentei com um homem de meia idade: “o pessoal daqui não dança?”, apontando para o pequeno rol anexado ao bar, aparentemente uma pista. “Ô se dança. Espere até umas horas pra você ver”, ele respondeu. Mais do que isso, começou a contar de quando Ivaporunduva ainda não recebia visitantes e nenhuma estrada havia sido aberta nas redondezas:¹⁹ “nós

¹⁹ As primeiras estradas pavimentadas da região foram abertas somente nos idos de 1980. Não que Ivaporunduva estivesse completamente isolada antes disso, mas o acesso era muito mais limitado. “Com as rodovias vieram as leis, os planos de manejo de roça, os limites de corte de madeira e as multas. Teve muita gente que foi multada e nem sabia que estava cometendo uma infração. De outro lado, nossa produção começou a abastecer cidades

começávamos sexta de noite e íamos até sábado de manhãzinha, à base de café. Com sorte conseguia uma pinga e um fumo. A música era ao vivo, do jeito que dava: viola, pandeiro...”. Ivaporunduva tem instrumentistas talentosos, todos autodidatas, ao menos aqueles com quem conversei.

É difícil separar os causos verdadeiros dos fictícios quando se conversa com um quilombola, sobretudo considerando que a maioria é muito falante e faz questão de contar suas histórias em tons quase teatrais, bem gesticulados. Na tarde daquele mesmo sábado, por exemplo, fui nadar em um boqueirão (pequena piscina formada pelo curso do rio) junto de outros rapazes. Reclamei dos mosquitos e um deles me contou o motivo da incidência descomunal na região: “costumam dizer que foi o pessoal da cidade que atraiu mosquito. Isso é mentira. Os mosquitos vieram porque a gente descartava cabeça e pata de galinha onde não devia”. Tal hipótese me pareceu mais provável, embora tudo indique que cada um poderia muito bem ter a sua própria teoria. De qualquer modo, dentre as inúmeras possibilidades, a praga foi convenientemente associada às zonas urbanas: não seria esta uma maneira de acusar os malefícios provenientes da cidade? A simples ideia de ter que deixar o campo assombra certos moradores, como no caso de Ditão: “moro aqui desde que nasci e nunca me roubaram um ovo. Quando eu vou pra cidade não paro de olhar por cima dos ombros. Nós somos povo pra ficar aqui no mato. Imagine nós chegando na cidade, negro, com as roupas manchadas: ‘olha o bandido’, ‘olha o mendigo’. Nosso estilo não cabe lá”. Ou então Ivo, o atual coordenador da associação de Sapatú, que voltou ao quilombo após vinte anos de depressão vividos na cidade. Talvez as mentiras quilombolas não devam ser imediatamente desconsideradas, visto que podem gerar o sentido de uma verdade incontestável: a mata onde moramos é bem melhor que a cidade.²⁰

Enquanto bebia, diversas pessoas aproximaram-se para conversar, querendo saber de onde vinha, o que fazia etc. Um senhor me perguntou: “você já esteve aqui antes, não?” Respondi que sim. “Lembro-me de tê-lo visto uma vez”, afirmou com ares certos. Descobri

vizinhas e a gente conseguia comprar o óleo, o sal, as roupas... foi uma época de grandes mudanças”, explicou-me Vandir, tido como um dos principais líderes quilombolas, hoje com 65 anos.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 54: “*A mentira*. — Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? — Não porque um deus tenha proibido a mentira, certamente. Mas, em primeiro lugar, porque é mais cômodo; pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória (Eis por que, segundo Swift, quem conta uma mentira raramente nota o fardo que assume; pois para sustentar uma mentira ele tem que inventar outras vinte). Depois, porque é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente “quero isto, fiz isto” e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia — Mas se uma criança foi educada em circunstâncias domésticas complicadas, então manipula a mentira naturalmente, e involuntariamente sempre diz o que corresponde a seu interesse; um sentido para a verdade, uma aversão à mentira lhe é estranha e inacessível, e ela mente com toda a inocência”.

que ele morava em um quilombo vizinho, Pedro Cubas, onde nunca pisei. Muito provavelmente era a primeira vez que nos cruzávamos. “Você tem que conhecer Pedro Cubas algum dia! Tem um cigarro sobrando?” Acenei positivamente. Ele insistiu em me pagar uma dose de cachaça, mas recusei. Ele saiu, não sem antes beliscar uma linguiça da porção que acabava de chegar à nossa mesa. Generosa porção, sempre generosa. Os quilombolas são extremamente generosos, vivem acostumados com a fartura e adoram compartilhá-la. “Não aceita uma cachaça?”; “entre, vou fazer um café”; “não vai comer mais? Você comeu tão pouco...”, dizia Elvira quando eu terminava o primeiro prato. As cervejas eram compartilhadas, as porções eram compartilhadas, as experiências eram compartilhadas, os espaços eram compartilhados. Em suma, a abundância não era um privilégio ou, mais precisamente, era um privilégio de todos.

Os casais iam se animando para dançar aos poucos. Um começava mais tímido, olhava ao redor e tornava a sentar. A noite já ia alta quando dez ou doze casais reuniram-se ao mesmo tempo. O forró brega continuava tocando sem parar. Estava sentado no mesmo lugar quando uma mulher pegou a cadeira vazia ao meu lado. Já sabendo a resposta, acredito, a dona do bar perguntou: “cadê o marido, Valquíria?” Ela respondeu: “aquele lá, hunf, não quero mais saber dele”. Valquíria se virou para mim, apoiando o rosto na palma da mão: “e você? é de onde?”. “Sou de São Paulo”. A dona do bar começou a dar risada. “Você não dança forró?”. Respondi da melhor maneira que consegui: “com tanto homem bonito, você foi perguntar justamente pra um que não dança?”. Todos à mesa e a proprietária deram risada e Elvira comentou: “Valquíria tem a boca de couro.” Entre risos, perguntei para ela o que significava a expressão. Ela apenas respondeu: “nada, nada...”.

Àquela altura, quando já haviam perdido a timidez, a dança dos quilombolas mais me parecia uma maneira de reivindicar a importância do corpo. Sob a luz amarelada, quente, os dançarinos estavam suados, colados em seus respectivos pares, esfregando rostos e pernas, divertindo-se mais ou menos embriagados. Bastava mirar um pouco além daquele pequeno polo iluminado para lembrar da floresta, dos animais e dos rios que nos cercavam: era uma atmosfera propriamente selvagem, onde, mesmo secretamente, uma parcela da humanidade celebrava intensamente os prazeres de uma vida. É difícil descrever o que fazia daquela festa um acontecimento tão extraordinário: imaginar o que se passou nos quatrocentos anos de existência do quilombo? Pensar na trajetória de um escravo africano cujos descendentes, agora senhores de si, festejavam até a madrugada? Ou então aquela celebração não tinha absolutamente nada de extraordinário, exceto aos olhos e aos ouvidos de quem não vive na

mata e não está acostumado a ouvir forró. Nietzsche colapsou antes de terminar *Fisiologia da estética*, um texto que prometia ser muito útil neste momento.²¹ Não obstante, jamais se fez tão claro a relação entre a estética e sua pré-condição fisiológica incontornável, a embriaguez;²² jamais se fez tão claro a reconciliação das forças animais e espirituais;²³ jamais se fez tão pertinente o clamor por uma sensualidade africana, mesmo que isso tenha custado um elogio à Carmen de Bizet. Deleuze teve razão ao sugerir que “os etnólogos deveriam ler Nietzsche”:²⁴

Aqui fala uma outra sensualidade, uma outra sensibilidade, uma outra serena alegria. Essa música é alegre, mas não de uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão. Invejo Bizet por isso, por ele haver tido a coragem para esta sensibilidade, que até agora não teve idioma na música cultivada na Europa – esta sensibilidade mais meridional, mais morena, mais queimada... Como nos fazem bem as tardes brônzeas da sua felicidade! Olhamos para fora ao ouvi-la: já vimos o mar tão liso? E como a dança moura nos fala de modo tranquilizador! Como, em sua lasciva melancolia, mesmo nossa insaciabilidade encontra a satisfação! – Finalmente o amor, o amor retraduzido em natureza! Não o amor de uma “virgem sublime”! Nenhum sentimentalismo de Senta! Mas o amor como fado, como fatalidade, cínico, inocente, cruel – e precisamente nisso natureza!²⁵

Cheguei na pousada quase uma hora da manhã. No caminho de volta, combinei com Elvira que não tomaria o café. Dali algumas horas, minha intenção, além de colocar o sono em dia, era aproveitar a sessão de recados da missa, quando a comunidade inteira estaria reunida, para propor uma roda de conversa e apresentar minha pesquisa aos quilombolas interessados. Tomei um banho gelado e, ao me deitar, ainda no embalo daquela noite belamente irresponsável, quebrei um de meus hábitos mais ferrenhos e adormeci sem ler sequer uma linha dos livros que havia levado, sentindo os efeitos de uma alegre embriaguez.

Despertei às nove horas e saí em direção à capela centenária de Ivaporunduva,²⁶ com a missa já em curso. Fiquei zanzando do lado de fora, segurando o texto da apresentação que

²¹ Ver nota 26 de NIETZSCHE, F. *O caso Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

²² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 67: “Sobre a psicologia do artista – Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma pré-condição fisiológica: a embriaguez. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; sobretudo a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e mais primordial forma de embriaguez”.

²³ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 107: “Apenas na dança sei falar o símile das coisas mais altas: – e meu mais alto símile permaneceu não dito em meus membros!”.

²⁴ *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra J de Joie [Alegria].

²⁵ *O caso Wagner*, p. 13.

²⁶ *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*, p. 366: “Ivaporunduva surgiu no século XVII, pela ocupação de mineradores e seus escravos. É a comunidade quilombola mais antiga do Vale do Ribeira, anterior até mesmo à fundação de Eldorado, e da qual se originaram outras comunidades como São Pedro, Pilões, Maria Rosa e Nhunguara. A ocupação das terras de Ivaporunduva teve início com os irmãos Cunha, mineradores de

havia preparado, sem saber ao certo se ela iria acontecer ou não. Neste meio tempo, fiquei observando as crianças que brincavam no entorno da igreja, provavelmente porque achavam muito chato ficar lá dentro. A maioria era muito tímida, e aquelas que se aproximavam não estavam interessadas em conversar, mas em mexer na minha câmera fotográfica ou em rabiscar o meu bloquinho. As mais novas traçavam um emaranhado de linhas e diziam “aqui é uma cobra, aqui é uma flor, aqui é...”, enquanto as mais velhas preferiam desenhar casas com flores ao redor. Contudo, ficavam pouco tempo entretidas com meus apetrechos e logo tornavam a correr, se esconder ou enfileirar imitando um trenzinho. As crianças de Ivaporunduva não são criadas somente pelos pais, mas *por toda a comunidade*. Elas circulam livremente por todos os cantos do quilombo, frequentam casas de outras famílias, estão sempre do lado de fora. A vida parecia muito mais ativa no exterior do que no interior. Não é raro, aliás, ver um adulto repreender ou agradar o filho de outra pessoa – por vezes até acertam-lhe algumas palmadas –, como se as referências paternas e maternas estivessem diluídas em um campo muito mais amplo, muito mais público e muito mais social.²⁷

Quando a missa terminou, um homem conhecido como Tostão começou a passar os recados: nosso grupo de leitura da Bíblia continua nos dias tais, a catequese voltaria dali a pouco tempo, o encanamento do banheiro público precisava ser consertado. Ao final de sua fala, perguntou se mais alguém gostaria de ir à frente. Tomei coragem e ergui o braço. Caminhei até o presbitério, com a comunidade inteira acompanhando meus passos ao som de um silêncio sepulcral. O curto corredor da capela parecia não ter fim. Superei a timidez e fiz uma breve apresentação pessoal, convidando todos a participarem da apresentação que havia preparado. Enfim, todos saíram da igreja e se reuniram para um lanche comunitário, algo que

ouro, que com seu grupo de escravos iniciaram a exploração do ouro no local. Nesse período chegou ao lugar a mineira Joana Maria, e foram seus escravos que construíram a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Após a morte de seu primeiro marido, ela casou-se com o português João Marinho. Quando este morreu, Joana Maria casou-se com o mineiro João Manoel de Siqueira Lima. Em 1802, ela libertou seus escravos e doou-lhes suas terras”. Isso desmistifica a ideia de que os quilombos deveriam se localizar distantes das fazendas. Alguns poucos negros também conseguiram comprar suas terras por meio da prestação de serviços guerreiros, principalmente nas guerras e revoltas separatistas durante o período regencial, como Cabanagem, Balaiada e Farrapos, e também na Guerra do Paraguai. Os escravos lutavam nessas guerras e, quando sobreviviam, o que era raro, recebiam terras como pagamento. Outros serviços também foram recompensados dessa forma, como a construção de estradas. Há ainda os casos em que a população negra alforriada conseguiu comprar as terras, com o trabalho na mineração ou na agricultura. Cf. a entrevista de Alfredo Wagner Berno de Almeida publicada em SUCUPIRA, Fernanda. *Conceição das Crioulas: a luta dos quilombos pela terra*, p. 21. 2005. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (habilitação em Jornalismo) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, 2005.

²⁷ *Mil platôs* (vol. 5), p. 32: “A máquina de guerra entretém com as famílias uma relação muito diferente daquela do Estado. Nela, em vez de ser a célula de base, a família é um vetor de bando, de modo que uma genealogia passa de uma família a outra, segundo a capacidade de tal família, em tal momento, em realizar o máximo de ‘solidariedade agnática’”.

sempre acontece ao final das missas. Ainda um pouco tímido, peguei um café e sentei em um dos bancos esperando ser chamado.

Para minha frustração, o lugar ia ficando cada vez mais vazio. No final das contas, apenas três pessoas da atual coordenação participaram: Élon, sua irmã Neire e Maria, a professora das crianças. Minha fala durou cerca de quarenta minutos e, ao final, quando falei “resumindo”, Maria me atravessou: “é, porque filósofo fala muito!”.²⁸ Nossa conversa continuou depois, com Élon me pedindo o texto que eu havia preparado e comentando que ele também é pesquisador na área da Educação. De alguma forma, aquilo tinha sido inusitado e instigante. Minha atenção, contudo, ficou presa à afirmação de Maria, sobretudo considerando que uma comunidade inteira preferiu dispersar ao invés de sentar e acompanhar minha fala. Fiquei constrangido, mas não por uma questão de orgulho: por vezes, os filósofos falam muito sem dizer nada, ainda que eu não me considere como tal. E, francamente, há coisas melhores para se fazer em um domingo ensolarado à tarde...

2.3 Identidade e diferença: do “eu” ao “nós”

Quão curioso foi Ditão iniciar a nossa conversa com a seguinte afirmação: “os quilombos visam trabalhar o socialismo, embora em muitos lugares nem percebam que estão trabalhando o socialismo. Mas estão. A questão de ter a terra coletiva, trabalhar os programas sociais, os meios coletivos, o comércio coletivo, sair do ‘é meu’ pro ‘é nosso’, sair do ‘eu’ para o ‘nós’, é isso”. Ditão é uma pessoa simplesmente fascinante: se um branco excessivamente deslumbrado vai a Ivaporunduva querendo conhecer “o cacique da tribo”, esse cacique é Ditão. Seus discursos, seus conhecimentos sobre a política e sobre a atual situação dos quilombolas refletem o espírito de um líder. Ao mesmo tempo, Ditão foi quem me ensinou a diferenciar patos e marrecos, por meio da coloração das patas: “o marreco tem as patas amarelas e o bico maior que o do pato. Este casal aqui é marreco”, disse ele em determinado ponto de nossa conversa, apontando para duas aves que passavam na nossa frente.

Ditão usa termos demasiado problemáticos: os quilombolas visam trabalhar o socialismo? Ou, antes, o socialismo é algo a ser trabalhado? O que se pretende ao “trabalhar” o “socialismo”? Sem dúvidas essa perspectiva coletivista dialoga em alguma instância com aquilo que se habitou chamar de “socialismo”. Mas o que acontece concretamente em

²⁸ Minha apresentação tratou de temas dispersos demais para serem reunidos aqui. De maneira geral, tratei de apresentar as críticas nietzschianas e deleuzianas a Platão, como forma de combater o dogmatismo do pensamento. Apresentei-lhes também algumas referências de Pierre Clastres e Foucault, situando todos os autores na história da filosofia e também lhes mostrando os principais livros dos quais me servi.

Ivaporunduva para que haja ao menos esta, digamos, “sensação”? Élson (o filho de Ditão), por exemplo, é o atual coordenador da associação de Ivaporunduva – a pessoa jurídica do quilombo, em outras palavras. A cada dois anos, os quilombolas elegem um novo corpo de diretores, sem a possibilidade de reeleição. O coordenador é responsável por administrar as finanças, aprovar as pesquisas que podem ser realizadas, assinar documentos e outras tarefas do gênero. Ele, contudo, não exerce qualquer soberania sobre os outros associados: cada um é livre para plantar e criar o que quiser, produzir artesanato etc. É um líder que não se separa do corpo social: não há divisão entre os que mandam e os que obedecem. Élson não gostou quando, na nossa conversa após a missa, me referi a ele como chefe: “eu não sou dono de nenhuma empresa”, corrigiu-me com a voz ríspida.²⁹ Ditão talvez estivesse equivocado ao falar em uma prática socialista, ao menos em um primeiro momento. Ivaporunduva não possui um governo: é um pequeno cosmo anarquista em pleno funcionamento, cujos mecanismos impedem qualquer espécie de hierarquização. “Cada comunidade, enquanto indivisa, pode se pensar como um Nós. Esse Nós, por sua vez, se pensa como totalidade na relação igual que mantém com os Nós equivalentes que constituem as outras aldeias, tribos, bandos etc. A comunidade primitiva pode se afirmar como totalidade porque se institui como unidade: ela é um todo finito porque é um Nós indiviso”.³⁰

Cada assentamento quilombola do Vale do Ribeira tem sua própria associação e funciona conforme moldes próprios. Ditão me explicou: “é muito difícil trabalhar várias comunidades juntas no mesmo pacote, vamos dizer assim. A organização política, beleza. Mas o trabalho interno é melhor cada um com o seu”. A autonomia de cada associação garante, por exemplo, o controle das pessoas que podem circular em cada comunidade. Para Ditão, isso é importante por vários motivos: “nossa organização impede a existência de banditismo aqui dentro. Nego pegar revólver e matar o outro, pegar filha dos outros, se enfiar no mato e pedir resgate, tiro, facada essas coisas. E não tendo isso, para quê polícia ou cercas nas casas?”. Por conseguinte, a segurança e a liberdade dos quilombolas não é de forma alguma imposta por agentes externos: trata-se, antes, de valores que são gestados no interior de cada comunidade: “batata nasce na rama. Filho de peixe nasce nadando. Se a família tiver

²⁹ *Arqueologia da violência*, p. 236: “Eis por que o critério da indivisão é fundamentalmente político: se o chefe selvagem não tem poder é porque a sociedade não aceita que o poder se separe de seu ser, que a divisão se estabeleça entre quem manda e quem obedece. E também por isso, na sociedade primitiva, é o chefe que tem a incumbência de falar em nome da sociedade: em seu discurso, o chefe jamais exprime o capricho de seu desejo individual ou de sua lei privada, mas apenas o desejo sociológico que tem a sociedade de permanecer indivisa e o texto de uma Lei que ninguém fixou, pois não depende da decisão humana”.

³⁰ *Arqueologia da violência*, p. 236.

uma estrutura, uma organização na própria casa, o filho vai seguir aquilo. É preciso mostrar o que é errado, o que não é”.

Além disso, a independência de cada associação é crucial nas batalhas pelas titulações de terra. Até 2013, Ivaporunduva era o único quilombo do Vale que tinha suas terras integralmente tituladas. A situação, no entanto, permanece bastante desfavorável aos quilombolas: apenas seis dos sessenta e seis quilombos da região detém o título definitivo.³¹ Neste sentido, a existência de órgãos que compreendam as particularidades de cada caso é indispensável na hora de mobilizar qualquer ação política. As associações também servem para assegurar que nenhum produtor terá privilégios sobre outros: alguém que resolve plantar para além do permitido, desmatando áreas protegidas, irá causar problemas não apenas para si, mas para a associação inteira. O “Nós” é quem deve assumir a responsabilidade: “a localidade do grupo local é, portanto seu território, como reserva natural de recursos materiais, certamente, mas, sobretudo como espaço exclusivo de exercício dos *direitos comunitários*”.³² Isso não significa, contudo, que as comunidades tenham o direito de interferir no funcionamento das outras. É neste sentido que Clastres afirma:

Comunidade que assegura o controle de seu território sob o signo da Lei responsável por sua indivisão: assim é a sociedade primitiva. A dimensão territorial já inclui o vínculo político na medida em que ela é exclusão do Outro. É justamente o Outro como espelho — os grupos vizinhos — que devolve à comunidade a imagem de sua unidade e de sua totalidade. É diante das comunidades ou bandos vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade una. Eis portanto como aparece concretamente a sociedade primitiva: uma multiplicidade de comunidades separadas, cada uma zelando pela integridade de seu território, uma série de neomônadas, cada uma delas afirmando frente às outras sua diferença.³³

Eis porque a exclusão do Outro, na lógica primitiva, não é algo necessariamente negativo – tudo depende do sentido: em última instância, esse “Outro” separado do “Nós” serve como condição, como parâmetro, para se pensar uma *diferença*. É uma função, propriamente. Deste modo, seria possível, ou relevante, melhor dizendo, pensar em uma identidade quilombola, capaz de reunir as diferentes formas de expressão sob o mesmo termo genérico?³⁴ Se sim, sob quais condições é necessário aos quilombolas assumirem uma “identidade”? Sobre este ponto, poder-se-ia objetar que as comunidades quilombolas viveram,

³¹ Cf. *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*, p. 8.

³² *Arqueologia da violência*, p. 233, grifo nosso.

³³ *Arqueologia da violência*, p. 236.

³⁴ Cf. MINTZ, S. PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 37: “Sugerimos que grande parte do problema do modelo tradicional da história da cultura afro-americana primitiva reside em sua visão da cultura como uma espécie de todo indiferenciado”.

ao contrário, em incessante comunicação com a alteridade, como escreve Kabengele Munanga:

Imitando o modelo africano, eles [os quilombos] transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (...). Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira (...). Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o Outro.³⁵

Cabe notar que estamos trabalhando em três instâncias complementares: a primeira, de que cada sociedade tem a necessidade, para se pensar enquanto totalidade indivisa, da figura oposta do Outro. É assim que a possibilidade da violência entre os bandos está inscrita virtualmente no ser social primitivo; por outro lado, a violência de todos contra todos implicaria em ter um vencedor e um vencido, estabelecendo relações de dominação. Em outras palavras, seria a morte da sociedade primitiva. Em terceiro, se a empatia entre as comunidades fosse generalizada, o fator diferenciante se dissolveria e cada bando perderia sua individualidade, submetendo todos a um princípio de identidade. Resta dizer: guerra e aliança se alternam enquanto princípios constituintes da sociedade primitiva. “O ser social primitivo tem, portanto, simultaneamente, necessidade da troca e da guerra para poder a uma só vez conjugar o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão”.³⁶

Nos dias atuais, não seria mais possível 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 etnocidas³⁷ contra essas populações. Os quilombolas não “guerreiam” entre si: a situação política exige a ação conjunta das comunidades. Mas isto não significa que o mecanismo-guerra não tenha passado por atualizações ou, mais precisamente, tenha se re combinado com outras forças para assegurar a indivisão de uma sociedade: o coordenador que não exerce poder, o associado que não tem privilégios, a ausência de qualquer espécie de governo. Com efeito, a ação conjunta de que falamos não pode estar baseada em um princípio de identidade, visto que os quilombolas sempre estiveram abertos às alianças com Outros. Afinal, o que define um quilombola?

³⁵ MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo”. Revista USP, São Paulo, vol. 28, dez. 1995-fev. 1996.

³⁶ *Arqueologia da violência*, p. 240.

³⁷ *Arqueologia da violência*, pp. 78-79: “Se o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio não aponta para uma destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas a destruição de sua cultura (...). Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito”.

Certamente não é sua raiz africana ou a negritude, mas um “estado de espírito”³⁸ – ou um *devir* – no qual um negro, um branco, um pardo, um índio pode se encontrar quando quer recusar a escravidão, balançar a ordem e as hierarquias, não apenas de um ponto de vista histórico-social, mas também moral.³⁹ O que foi o processo de formação dos quilombos senão uma tentativa de *criar* sociedades alternativas ao modelo escravocrata vigente?

Eis por que a questão quilombola é fundamentalmente política e não identitária: tratamos de uma minoria que não se mede pela quantidade ou pela cor da pele – a população negra é maioria no país, por exemplo –, mas por não estar adequada a um modelo do ponto de vista do poder.⁴⁰ A minoria, neste caso, é muita gente, e a maioria, os poderosos, muito pouca. Não seria possível pensar em algo como “devires majoritários” dentro que qualquer domínio, quer seja na ciência, na arte, na filosofia, na política. 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 modelo e os poderes estabelecidos *são* e não *devem* 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.

Ivaporunduva não é uma comunidade composta exclusivamente por negros. Ao contrário, não é raro cruzar com famílias brancas e mesmo com pessoas que possuem feições indígenas muito acentuadas, como no caso Vandir. O trabalho arqueológico realizado em regiões de quilombos têm encontrado diversos indícios – peças cerâmicas, principalmente –

³⁸ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany Ricardo (Org.). *Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo: ISA, 2006, pp. 41-49: “Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade”. O trecho que sugere uma aproximação entre devires negros e índios na obra de Deleuze está em *Diálogos*, p. 57: “Há devires-negros na escritura, devires-índios, que não consistem em falar como índio ou negro (...). *Ao escrever sempre se dá escritura a quem não tem, mas estes dão à escritura um devir sem o qual ela não existiria*, sem o qual ela seria pura redundância a serviço das potências estabelecidas (...). Não é caso de imitação, mas de conjugação.

³⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 29: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e este Não é seu ato criador. (...). O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão - seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, ‘nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!’”.

⁴⁰ *Conversações*, p. 218: “As minorias e majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser muito mais numerosa que uma maioria. O que define uma maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém.

de que a presença de índios nesses lugares pode ter sido maior do que se considerou.⁴¹ Vandir nasceu em Ivaporunduva, já fez parte da diretoria da associação, é tido como uma importante liderança entre os quilombolas e atualmente trabalha como monitor ambiental do PETAR, o Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira. Não se pode considerá-lo menos quilombola que os outros, ainda mais em função de seu conhecimento sobre a situação política dos quilombos: “o que faz o quilombola livre é um direito que eles têm. Livre entre aspas”, ele interrompeu, adquirindo uma expressão mais séria. Depois continuou: “hoje a gente sabe que, às vezes, algum deputado tenta derrubar nossos direitos... eles dizem que se arrependeram da escravidão, que sentem culpa. Mas a gente sabe que está longe de adquirir uma liberdade plena”.

De que se trata essa liberdade? Ela estaria de alguma forma associada ao ordenamento jurídico? Em 1994, o Grupo de Trabalho de Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia reuniu-se com a finalidade de formular um documento⁴² capaz de dar uma definição atualizada ao termo “quilombo”, já que o primeiro reconhecimento constitucional havia sido dado poucos anos antes, em 1988, no artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que prevê: “aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O problema de traçar uma definição ao termo em pauta era, nas palavras de Ilka Boaventura Leite, “se o quilombo expressaria a dimensão política da identidade negra no Brasil ou se ele seria uma nova redução brutal da alteridade dos diferentes grupos que, sob este prisma, teriam que se adequar a um conceito genérico para novos propósitos de intervenção e controle social”.⁴³

Nesta esfera, a questão quilombola é imediatamente tomada por um paradoxo: ao mesmo tempo em que a inserção no ordenamento jurídico pode lhes trazer garantias emancipatórias, eles agora estão sujeitos às mais diversas intervenções arbitrárias do aparelho de Estado. A tal “identidade” quilombola precisa ser assumida justamente quando há alguma espécie de interferência: de outro modo, como se garantiria o direito à terra, à saúde, à educação? Isso, mesmo considerando as particularidades e diferenças *inerentes* de cada sociedade, a presença *inerente* de outras etnias e manifestações culturais que não são necessariamente “quilombolas”. Os direitos, nesse caso, são insuficientes para dar conta desta problemática. Mas, a partir disso, talvez seja possível pensar em uma dimensão para além

⁴¹ “Uma história da liberdade”. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, p. 14.

⁴² Disponível em: <http://www.abant.org.br>.

⁴³ LEITE, Ilka Boaventura. “Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.” *Revista Etnográfica*, Vol. 4, nº2, 2000.

daquela composta por sujeitos “com” ou “sem” direitos – grandes catástrofes aconteceram em função do mal uso de um direito –, mas sujeitos “com” ou “sem” Nós. O poeta e ensaísta Pádua Fernandes discute essa questão, e embora esteja se referindo às populações indígenas, cremos que se adéqua perfeitamente ao nosso caso:

“Somos todos índios” é uma identidade perfeita, isso a gente não pode dizer. Não posso dizer que eu sou índio, mas não posso dizer que eu sou branco. ‘Índio é nós’ é uma conjugação imperfeita, uma identidade problemática, de interesse, respeito, mas não quer dizer que você é exatamente aquilo. Não somos índios, mas “índio é nós”. É como na poesia de Rimbaud, ‘Carta ao Vidente’, em que ele diz que “eu é um outro”. O eu não se encerra dentro dele mesmo, ele tem uma identidade com o outro, mas é uma identidade problemática, porque ele não é exatamente o outro, mas também não é apenas eu. Nós não somos exatamente índios, mas podemos ter uma empatia com o índio, nós podemos tentar nos colocar no lugar dos índios. “Índio é nós” nasceu entre não índios, não índios dispostos a comprar essa briga. Então não somos índios, mas “índio é nós”.⁴⁴

Na minha última noite em Ivaporunduva, um domingo, reuni-me para a última roda de cerveja com os quilombolas. Ao contrário do que acontece nos sábados, domingo é um dia de mais resguardo e, em vez de danças e música alta, as pessoas se reúnem apenas para conversar sobre assuntos corriqueiros: como será a semana, hoje fez muito calor, quais são os times favoritos para ganhar o campeonato nacional. Às dez horas, no mais tardar, todos já se encaminhavam para casa. Prestei minhas despedidas e meus agradecimentos, afinal o ônibus que me levaria de volta a Eldorado sairia de manhã bem cedo. Combinei um horário com Leonardo para me ajudar com as malas e voltei caminhando para a pousada.

Ao chegar, tive certeza que o quilombo inteiro já repousava em sono tranquilo, e os únicos ruídos ficavam a cargo dos grilos e das cigarras. Naquela noite calma, a paisagem que se perdia no horizonte durante o dia ficava encolhida dentro dos limites impostos pela luz da pousada. Dei-me conta que, embora todas as experiências vividas junto dos quilombolas, o tempo em boa parte havia sido dedicado a momentos de solidão, lendo e escrevendo no pequeno escritório da estalagem, aberta com exclusividade para mim. Experiência curiosa, no entanto, não ser interrompido por chamadas telefônicas, barulho de pessoas e engenhocas ou qualquer outra distração que pudesse tomar forma. Compreendi, entretanto, que não estava lendo ou escrevendo sozinho. Não teria sido possível fazê-lo, aliás, se não estivesse contagiado pela alegria de estar fazendo exatamente o que *poderia ser feito*, no nível das dimensões que dispunha. Nem sempre era possível gravar relatos, fotografar, etc., mesmo porque muitas falas ou poses para uma boa foto me pegavam desprevenido. Tais retratos não caberiam dentro um registro, *não poderiam caber*, pois eram fatalmente inlocalizáveis. Tê-los

⁴⁴ Entrevista concedida à Isabel Harari no Trabalho de Conclusão de Curso “Margem”, apresentando ao Departamento de Jornalismo da PUC-SP em Dezembro de 2014. Disponível em: imediata.org/margem/

experimentado de alguma forma, no entanto, preenchia-me com a leveza necessária para escrever, ainda que sozinho naquele pequeno escritório daquela grande pousada, aberta com exclusividade para mim. Sentia-me reconciliado com a solidão: “quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta (...). Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, de fantasmas nem de projetos, mas de encontros (...). É do fundo dessa solidão que se pode dar qualquer encontro”.⁴⁵

Fazer o que pode ser feito, aproximar uma potência daquilo que ela pode: é assim que deixamos de ser, enquanto sujeitos, uma coleção de ideias e valores instituídos, para enfim conduzir nossa vida ao limite do que ela pode; é assim que tendemos a encontrar vacúolos onde “modos de vida inspiram maneiras de pensar e maneiras de pensar inspiram modos de vida”,⁴⁶ muito embora, naquela noite calma, eu só tenha conseguido descansar com vistas a mais um dia que começaria cedo, no qual eu também desceria de um ônibus, só que desta vez na cidade, meio atabalhado, carregando duas malas pesadas mais o travesseiro.

*“Ele ‘achava que deveria ser uma sensação de infinita felicidade ser tocado assim pela vida primitiva de toda a espécie, ter sensibilidade para as rochas, os metais, para a água e as plantas, captar em si mesmo, como num sonho, toda criatura da natureza, da mesma maneira como as flores absorvem o ar com o crescer e o minguar da lua’”.*⁴⁷

⁴⁵ *Diálogos*, p. 14

⁴⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 2009, p. 18

⁴⁷ *O anti-Édipo*, p. 12.

Há bombas a pôr na base da maioria dos hábitos do pensamento presente.

Antonin Artaud, *Linguagem e vida*.

Capítulo 3

Pensamento e política em Deleuze

De que serve uma narrativa? Vemos que esta é uma prática textual comum entre os etnólogos contemporâneos: *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, é um grande exemplo de casos como esse. Poderíamos evocar também diversos capítulos de Pierre Clastres, um deles muito divertido, onde ele conta a história de um índio que cobrava preços exorbitantes para aparecer nas fotos, vender seu verdadeiro arco de caça etc.¹ Ou então o trabalho de Barbara Glowczewski, onde ela coloca em cena todas as correspondências afetivas que emanam dos rituais aborígenes australianos.² Tais narrativas, apesar de se referirem a casos muito distintos, possuem um fator em comum? Ou, melhor dizendo, qual o critério que nos permite classificá-las como narrativas?

Retomamos uma tese de Foucault apresentada no primeiro capítulo: “a etnologia 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”.³ O que isso quer dizer exatamente? Em primeiro lugar, notamos a presença de um componente propriamente topológico na afirmação de Foucault: ao passo que as outras ciências humanas buscam delimitar um saber sobre o homem, a etnologia está voltada para fora dele, para seu exterior, ela servindo, antes, para estabelecer as condições em que um saber sobre o homem é possível. A etnologia, portanto, deve percorrer as outras ciências humanas de maneira a decifrar os sistemas simbólicos já instituídos em determinada cultura, onde “decifrar” equivaleria dizer “atribuir um sentido”. Sendo assim, ainda que pretenda certa universalidade em suas observações – expressas, no mais das vezes, por uma narrativa –, a etnologia falharia em atingir um conceito paradigmático sobre o homem, válido para todos os casos. Sobre este ponto, poder-se-ia objetar que esta “atribuição de sentido” por parte do etnólogo refletiria uma relação de “perversão” sobre outra cultura, como se fosse impossível trazer à tona a “pureza” de determinado sistema simbólico. Por outro lado, e embora isto seja verdadeiro em certa

¹ “O atrativo do cruzeiro”. In: *Arqueologia da violência*, pp. 67-73.

² Ver GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Abrahão de Oliveira Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

³ *As palavras e as coisas*, p. 524.

medida, é precisamente neste ponto em que ocorre não uma anulação, mas um *aprofundamento* da diferença.

Mas de que maneira isso acontece? “De uma certa maneira, nossa época descobre a ‘perversão’. Ela não tem necessidade de compor narrativas abomináveis. Sade precisava disso, mas há um legado de Sade. Procuramos antes a ‘estrutura’, isto é, a forma que pode ser preenchida por estas descrições e narrativas (uma vez que ela as torna possíveis)”.⁴ A estrutura é, portanto, o próprio *topos*, espaço virtual e inextensivo, onde as narrativas estão inscritas. Reencontramos aqui uma das premissas fundamentais do estruturalismo deleuziano: a estrutura **como um todo** não se atualiza, mas somente as singularidades que vêm acompanhadas de um sentido. É assim que cada narrativa, ainda que tome a mesma estrutura como ponto de partida – por exemplo, a dos quilombos no Vale do Ribeira –, necessariamente irá diferir em natureza das outras, na medida em que este campo de virtualidades comporta um potencial inesgotável de problemas e soluções. Tal é a dinâmica que faz de toda estrutura uma multiplicidade, na medida em que remete, como vimos, a um sistema de relações diferenciais (virtualmente, a diferenciação que ocorre quando temos uma Ideia/conquistamos um problema) bem como às individualidades que lhes correspondem (atualmente, o processo de diferenciação que se encarna em casos de solução).

Ao tomarmos toda a estrutura como uma multiplicidade, as correspondências entre o virtual e o atual fazem advir um terceiro componente: a figura de outrem. Para o nosso caso em específico, poder-se-ia dizer que a relação etnólogo/sociedade corresponde ao par sujeito/objeto, como se houvesse uma linha estendida entre aquele que estuda e aqueles que são estudados. Em última instância, teríamos o par Eu/Outrem como duas determinações opostas, ora fazendo de outrem o objeto de minha percepção, ora fazendo do Eu o objeto da percepção de outrem. Mas estaríamos em um registro estritamente antideleuziano, na medida em que, assim, apenas reiteraríamos os princípios de uma identidade fechada: sujeito e objeto encerrados em si próprios. De que maneira Deleuze busca superar este dualismo?

Mas outrem não é nem um objeto no campo de minha percepção, nem um sujeito que me percebe: é em primeiro lugar, uma estrutura do campo perceptivo, sem a qual este campo no seu conjunto não funcionaria como o faz. Que esta estrutura seja efetuada por personagens reais, por sujeitos variáveis, eu para vós e vós para mim, não impede que ela preexista como condição de organização em geral aos termos que a atualizam em cada campo perceptivo organizado – o vosso, o meu. Assim, *Outrem – a priori* como estrutura absoluta funda a relatividade dos outrens como termos efetuando a estrutura em cada campo. Mas qual é esta estrutura? É a do

⁴ “Klossowski ou os Corpos-Linguagem”. In: *Lógica do sentido*, p. 289.

possível (...). Em suma, outrem como estrutura, é a *expressão de um mundo possível*, é o exposto apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime.⁵

Cabe notar que este “outrem” não tem uma forma assinalável *a priori*: não seria adequado a um etnólogo partir para um estudo com a certeza de que irá “entrar em contato com outrem”. Logo, etnólogo/sociedade não devem designar dois termos opostos de uma estrutura, mas duas engrenagens que se transformam uma na outra e funcionam em uma mesma e única multiplicidade, multiplicidade essa de onde emergem os problemas e a partir da qual eles podem ser resolvidos. Assim, outrem, entendido como alteridade, diferença pura (não obstante se encarne em personagens reais), pode efetivamente servir de vetor para se pensar novos modos de vida e, correlatamente, novos modos de *pensamento*. Eis um problema fundamental na filosofia de Deleuze: pretendemos mostrar a seguir como o pensamento só é possível por meio desse encontro com a alteridade, partindo da recusa de um sujeito universal pensante e chegando à caracterização daquilo que se poderia chamar “pensamento nômade”. Buscaremos mostrar de que maneira a etnologia contemporânea e seus estudos sobre as sociedades primitivas contribuem para a caracterização deste modo de pensar, apresentando, finalmente, possíveis intensidades que fazem passar com a máquina de guerra que se insinua contra a força centrípeta do aparelho de Estado.

3.1 A crítica aos postulados da imagem dogmática do pensamento

O que é pensar? Por que se pressupõe que todos saberiam explicar, em linhas mais ou menos gerais, como funciona a atividade do pensamento? O pensar seria, pois, uma faculdade que age naturalmente? Desde sempre, na vida cotidiana, acostumamo-nos a “pensar” por meio de pressupostos que tomamos como verdadeiros: dizemos “é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom dia Teeteto”.⁶ Designamos as coisas anteriormente a qualquer exame dos conceitos que lhes correspondem. É por este motivo que tais pressupostos pertencem, segundo Deleuze, a um domínio pré-filosófico, o qual ele denomina “imagem dogmática do pensamento”. Tal imagem irá aparecer, em um primeiro momento, sob três aspectos essenciais: 1) o pensador busca e ama o verdadeiro, 2) o pensador incorre em erro quando desviado por forças sobressalentes ao puro pensar (apegos sensíveis, paixões) e 3) basta um método para pensar bem e impedir o erro.⁷

A imagem dogmática do pensamento tem uma forte inspiração platônica, possivelmente um dos motivos pelos quais a filosofia ainda tende a ser enxergada como uma

⁵ “Michel Tournier e o mundo sem Outrem”. In: *Lógica do sentido*, pp. 316-317.

⁶ *Différence et répétition*, p. 176.

⁷ *Nietzsche e a filosofia*, p. 85.

forma de ascetismo:⁸ em primeiro lugar, o verdadeiro é aqui concebido sem que haja qualquer menção às forças que agem sobre o pensamento, isto é, como um universal abstrato ligado à ideia de Bem. Ora, ocupando o plano das Ideias e, portanto, estando separado da realidade sensível, o verdadeiro *enquanto tal* não pode ser atingido enquanto a alma estiver presa ao corpo. Aqui se encontra uma das bases da teoria da reminiscência em Platão: todo o aprendizado em vida nada mais é que o esforço para se recordar das essências inteligíveis, com as quais já estivemos em contato antes de nosso espírito unir-se ao corpo.⁹ Finalmente, “o projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão”,¹⁰ a partir do qual Platão consegue reunir a potência da dialética e fundi-la com a noção de rivalidade, dando margem para que se elenquem bons e maus pretendentes a uma Ideia.¹¹

No contexto de *Nietzsche a filosofia*, as intuições deleuzianas acerca de um suposto dogmatismo filosófico não haviam alcançado a complexidade presente em seus textos posteriores. E embora conceitos familiares a seus escritos mais extensos – a besteira [*bêtise*], destacaríamos¹² – já estivessem sendo de alguma forma trabalhados, o posicionamento de Deleuze neste primeiro escrito nos parece mais rudimentar, por assim dizer. A crítica à besteira, por exemplo, aparece quando ele afirma que a filosofia não deve servir às potências estabelecidas, seja à Igreja, seja ao Estado, à moral etc.; a filosofia serve, em última instância, para entristecer.¹³ Ou seja, ela serve para perturbar a besteira, para fazer da besteira algo vergonhoso. Pôde Deleuze, a partir de sua leitura sobre Nietzsche, definir a filosofia como um

⁸ Cf. *Lógica do sentido*, p. 131: “A imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões que sai da caverna, se eleva e se purifica na medida em que mais se eleva (...). Nietzsche duvidou desta orientação pelo alto e se perguntou se, longe de representar a realização da filosofia, ela não era, ao contrário, a degenerescência e o desvio começado com Sócrates”.

⁹ PLATÃO. *Fédon*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 75: “Há, pois, acordo entre nós ainda neste ponto: os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte e que é de lá que voltam para a vida”.

¹⁰ “Platão e o simulacro”. In: *Lógica do sentido*, p. 259.

¹¹ Sobre esses três aspectos essenciais da imagem dogmática do pensamento, atestando a influência de Platão para as gerações seguintes, poderíamos destacar os preceitos mais elementares do programa de Descartes: 1) o bom senso é naturalmente igual em todos os homens, 2) o sujeito nada pode conhecer por meio da percepção dos sentidos e, consequentemente, 3) o método para se chegar à verdade começa com a universalização da dúvida.

¹² Na verdade, segundo Deleuze, a besteira se tornou o principal problema a ser combatido pela filosofia a partir do século XIX. É neste sentido que a presença do termo não deve ser menosprezada. Cf. *O abecedário de Gilles Deleuze*, letra H (História da Filosofia): “No século XVII, na maioria dos grandes filósofos... qual é a preocupação negativa deles? É impedir o erro (...). Depois, há um deslocamento bastante lento, e no século XVIII começa a surgir um problema diferente. Poderia parecer o mesmo, mas não é: é denunciar não mais o erro, mas denunciar as *ilusões* (...). E, no século XIX, digo coisas simples, rudimentares de propósito. No século XIX, o que acontece? É como se algo se deslocasse, e até mesmo se rompesse completamente, mas é, cada vez mais, como evitar, o quê? A ilusão, não. É que os homens, como criaturas espirituais, não param de dizer *besteiras*. Não é a mesma coisa que uma ilusão. Não é cair em uma ilusão. É como conjurar a *besteira*”.

¹³ *Nietzsche e a filosofia*, p. 87.

empreendimento de desmistificação, que procura fazer espíritos livres, espíritos que não confundam os fins da cultura com os fins do Estado, da moral e da religião. Do contrário, a besteira seria ainda maior, pois é a filosofia que a impede de ir tão longe, que a impede dos excessos, forçando-a até se acoplar no corpo de um asceta, cuja “sabedoria” não faz mais do que dotar a besteira de um ar nobre.

Já em *Diferença e repetição*, a besteira não recebe exatamente a mesma censura, embora continue sendo um fator a ser exorcizado pelo pensamento. Na verdade, as teses deste livro se enveredam por caminhos inesperados, e a besteira, que antes deveria ser mantida à distância, passa a ser uma espécie de reflexo transmutado do pensamento. O problema se apresenta, pois, de uma maneira mais complexa, acenando com maior atenção para uma pergunta que a filosofia dificilmente coloca: afinal, sob quais condições o pensamento é engendrado?

Em *Diferença e repetição*, Deleuze irá apresentar oito postulados da imagem dogmática do pensamento. O primeiro deles é o princípio da *Cogitatio natura universalis*, isto é, o pensamento é natural e universal. Vimos anteriormente que estamos acostumados a “pensar” por meio de pressupostos implícitos, de designações que não colocam os conceitos em exame. A fórmula deste princípio é: *todos sabem* o que é uma mesa, *todos sabem* o que é uma maçã, *todos sabem* o que é isto e o que é aquilo. O pensamento retém para si uma imagem, algo que é dado antes de qualquer atribuição.¹⁴ Quando Nietzsche se pergunta sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, ele encontra aí um problema essencialmente moral, pois é nossa capacidade de julgar e avaliar que torna a reiterar uma suposta afinidade entre o Bem e a Verdade: “é este modo de julgar que constitui o típico *preconceito* pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos – tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta ‘crença’ que eles procuram seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de verdade”.¹⁵ Assim, tanto para Nietzsche

¹⁴ *Différence et répétition*, pp. 170-172. Reforçamos esta passagem com um trecho de Nietzsche que dialoga diretamente com os problemas levantados por Deleuze. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 47: “como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura – como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma *simulação* inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gênero, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza!”

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 10. Destacamos a palavra “preconceito” seguindo as indicações da nota que acompanha o termo: “etimologicamente, a tradução mais adequada seria ‘prejuízo’. Mas em português essa palavra veio a significar ‘dano’, e não ‘conceito ou opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos’”. Vale dizer que este trecho vem acompanhado de uma crítica direta ao argumento dos opostos utilizado na reminiscência platônica. Não se trata de uma refutação lógica, procedimento estranho à obra nietzschiana;

quanto para Deleuze, o combate ao dogmatismo deve partir de uma crítica radical a essas imagens do pensamento: é necessário para ele encontrar outro começo, um começo isento de pressupostos, mesmo que isso custe derrubar as verdades que temos como mais certas.¹⁶

Na crítica ao segundo postulado, Deleuze escreve que o pensamento não deve ser confundido com o senso comum. Uma imagem dogmática supõe como dados os valores e as verdades que serão objeto de um pensador dotado de bom senso, como se todas as faculdades estivessem operando em harmonia com vistas a um “saber”. Desta forma, as particularidades de cada faculdade (o sensível, o memorável, o imaginável etc.) seriam suprimidas no centro de uma única, a saber, o próprio pensamento que, por sua vez, só se exprime por meio de um sujeito universal – o “Eu”. Antes, para Deleuze, o verdadeiro deve remeter às forças que, ao se apoderarem de algo que está *fora* do pensamento – e, portanto, fora também de um sujeito universal – darão a ele um sentido e um valor. As verdades estão em conexão direta com as forças ou as potências que nos determinam a pensar uma coisa ao invés de outra. O pensamento não tem qualquer afinidade natural com o verdadeiro, na medida em que toda atribuição de verdade é, antes, a expressão de um sentido e de um valor, é o resultado de uma interação de forças.

Em terceiro lugar, pensar não é o mesmo que reconhecer. O reconhecimento se delinea justamente quando acreditamos haver uma harmonia entre as faculdades que permite estabelecer a identidade de um objeto, tenha sido ele percebido, lembrado, imaginado. O modelo da reconhecimento irá remetê-lo a uma concepção já presente no espírito, e os eventuais erros, como dizer “bom dia, Teodoro” quando é Teeteto quem passa,¹⁷ nada mais são do que o resultado de uma incongruência entre as nossas faculdades, isto é, uma falsa reconhecimento. Mas o grande problema em reduzir a atividade do pensar ao modelo do reconhecimento é que acabamos por desprezar a singularidade de uma experiência que se nos apresenta, de modo que tudo o que experimentamos remete a algo já conhecido, a algo já dado para um sujeito pensante, apenas reforçando aquilo que ele é e faz.

Os três postulados anteriores são os primeiros passos de um quarto e decisivo momento para Deleuze: o elemento da representação. A imagem dogmática do pensamento aprisiona a diferença à quádrupla raiz de identidade, oposição, analogia e semelhança: algo só pode ser pensado como diferente quando submetido a uma dessas amarras. Em outras

mas da colocação de um “talvez”: pode-se duvidar que existam opostos absolutos, e que suas valorações, assim sendo, não passam de uma avaliação de fachada.

¹⁶ *Différence et répétition*, p. 173.

¹⁷ *Différence et répétition*, p. 195.

palavras, o elemento da diferença é enquadrado às exigências de um conceito geral.¹⁸ O conceito se torna maior que o objeto, e uma singularidade é tomada não pela sua capacidade de diferenciar-se, mas por sua adequação a uma generalidade. “Na verdade, os conceitos designam tão somente possibilidades. Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade”.¹⁹ É verdade que a filosofia pensa por meio de conceitos; ela os cria, inclusive. Mas não é menos verdade que a atividade do pensamento – e a criação conceitual, no caso da filosofia – exige um impacto de outra natureza que, por vezes, se encontra para além dos limites de um campo estritamente filosófico. É assim que o pensamento não se confunde com a reconhecimento: este algo que força o pensamento – e atíça os conceitos – é objeto não de um reconhecimento, mas de um encontro intensivo, de um signo que atinge o pensador acidental e inevitavelmente, de estados livres e selvagens da diferença ela mesma.²⁰

E isto implica dizer que o *espírito* é sensibilizado de alguma maneira. Ora, ao passo que a reconhecimento trata dos objetos que já estão de alguma forma presentes no espírito, a reminiscência ou Memória transcendental incide sobre objetos que de certa forma independem de uma primeira percepção: a Verdade em sua essência inteligível, por exemplo, espera ser conhecida por si mesma, embora possa vir a aplicar-se sobre outras percepções de verdades empíricas. São nestes momentos que, segundo Deleuze, a natureza do encontro intensivo e a natureza da memória transcendental são traídas: pois se o exercício do transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico – uma das razões pela qual o projeto de Kant teria abortado, aliás –, é precisamente porque ele, o exercício do transcendente, *consegue apreender aquilo que não pode ser apreendido pelo senso comum* ou, o que seria o mesmo, pelo comum acordo entre as faculdades com vistas a uma reconhecimento. “Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum”.²¹

¹⁸ Cf. FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze*, p. 67. 2005. 194 f. Tese (doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

¹⁹ *Différence et répétition*, p. 181.

²⁰ *Différence et répétition*, p. 187.

²¹ *Différence et répétition*, p. 186.

De que maneira, segundo Deleuze, o pensamento estaria livre da armadilha da representação? É que o tempo deve ser apreendido de “duas maneiras complementares, exclusivas uma da outra: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância infinitamente divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões”.²² Efeitos incorporais, acontecimentos que saltam do estado de coisas e não exatamente existem, mas subsistem no tempo: eis aquilo que suscita o pensamento. A gênese do princípio transcendental em Deleuze quer dizer que a nossa sensibilidade é colocada face ao seu limite por meio de um encontro com o fora, cujo *objeto* não é sensível, mas aquilo *pelo que* os seres sensíveis nos são dados: a diferença pura. A diferença não está, portanto, na comparação entre objetos de qualquer espécie. O ser *é* a própria multiplicidade da diferença, “ao mesmo tempo, singularidade nômade e anarquia coroada”,²³ pois se distribui instantaneamente por lugares indefinidos e não se submete a qualquer espécie de fundamento.

Um encontro intensivo nos força a pensar por diversos caminhos e pode atingir o pensador “sob tonalidades afetivas diversas: admiração, amor, ódio, dor”.²⁴ Eis o quinto postulado: o erro é, nesse caso, compreendido como um desvio do verdadeiro por influências exteriores, como é o caso das paixões e dos interesses, que sempre necessitam de uma correção quando provocam desordem entre as faculdades. Para uma imagem dogmática, o erro é uma espécie de negativo do pensamento – como o de uma foto. Mas por que negativo? O erro ainda preservaria os mesmos contornos do pensamento? De certa maneira, sim. “O erro é apenas o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se. Portanto, o erro rende homenagem à ‘verdade’, na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro”.²⁵ Mas, mais profundamente, no processo deleuziano de combate ao dogmatismo filosófico, o erro e as outras “desventuras” do pensamento – ilusão, loucura, besteira – estão incluídos na própria estrutura do pensar.

A besteira, tema de maior interesse para Deleuze, é, em uma primeira aproximação, uma espécie de pensamento não efetivado, não diferenciado, um fundo indeterminado, mas que se apresenta para o sujeito como possibilidade para pensar. Mais precisamente, “a besteira não é o fundo, nem o indivíduo, mas a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele se eleva através do Eu, penetrando o mais profundamente na

²² *Lógica do sentido*, p. 6.

²³ *Différence et répétition*, p. 55.

²⁴ *Différence et répétition*, p. 182.

²⁵ *Différence et répétition*, p. 193.

possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda reconhecimento)”.²⁶ Cabe também notar que o sentido de besteira proposto por Deleuze não serve ao seu propósito original: “falar besteira” é menos a ação de quem não sabe o que está falando que a ação de quem se contenta em reproduzir questões e discursos já conhecidos. Precisamente, a besteira é a outra face do pensamento: seja ela um sintoma da baixeza, seja ela o fundo de onde as intensidades emergem para produzir em nós um traço de individuação, cabe ao pensador contemplá-la e de alguma maneira diferenciá-la, intensificar o sentimento que o constrange e dar a ela uma nova forma quando da propulsão de um ato criativo. O pensamento deve confrontar os saberes já estabelecidos e qualquer outra espécie de consenso, transmutando o reflexo da besteira em potência criadora.

O sexto postulado da imagem dogmática do pensamento diz respeito ao privilégio da designação. Como vimos no primeiro capítulo, a designação é, além da manifestação e da significação, uma das dimensões da proposição, especificamente aquela que opera a associação entre as palavras e uma imagem particular, representando o estado de coisas.²⁷ Mais precisamente, a designação diz respeito a um estado de coisas exterior a partir do qual podemos dizer “é isto, não é aquilo”. Aqui, “define-se o sentido como a condição do verdadeiro; mas, como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem tornar também possível o erro. Uma proposição falsa, portanto, não deixa de ser uma proposição dotada de sentido”.²⁸ Se estabelecemos o sentido como condição para designar verdadeiro ou falso, necessariamente ele é um domínio maior que *ambos* os condicionados. Assim, abre-se uma “lacuna” entre o sentido, com maior extensão, e a verdade, com menor extensão, que permite a manifestação de outro condicionado, a falsidade, incompatível com a verdade, porém pertencente ao domínio do sentido. Porém, esta é somente a forma lógica da reconhecimento, de maneira que o sentido não é tomado em toda a sua potência. Sua função, mais que ser a condição de verdadeiro ou falso de uma proposição, é fazer proliferar as possibilidades, tensionar o paradoxo que lhe é próprio, como no diálogo entre Alice e o cavaleiro.²⁹

Segundo Deleuze, parte de nossa crença está construída sobre a ilusão de que o mais importante são as soluções de um problema e não os problemas em si, e que basta chegar a uma resposta para encerrar determinado caso. Como se pensar se resumisse ao processo de busca de uma resposta ou de procura por soluções. Como se os próprios problemas também

²⁶ *Différence et répétition*, pp. 197-198.

²⁷ *Lógica do sentido*, p. 13.

²⁸ *Différence et répétition*, p. 199.

²⁹ Ver *supra*, p. 42.

não fossem construídos a partir das ideias vigentes e cujas respostas virão apenas reiterá-las. “Há, portanto, um sétimo postulado a ser acrescentado aos outros: o das respostas e das soluções, segundo o qual o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas”.³⁰ Ora, aplicando-se a esta tarefa, um sujeito nada mais faz que exercitar sua obediência à segurança de uma verdade previamente atribuída ao problema, cuja resposta serve como a reiteração dessa verdade. Se a segurança é ainda elemento importante no aprendizado de um sujeito, ela deve provir da tarefa de constituir seus próprios problemas e suas próprias questões. A segurança atinge a impessoalidade de um campo transcendental onde os problemas não são dados, mas são produzidos em todos os seus elementos, a partir de um processo de contemplação, intensificação e diferenciação da besteira.

A partir desse critério de constituição dos problemas, Deleuze questiona o postulado do saber, o último da imagem dogmática do pensamento: “sem dúvida, reconhece-se frequentemente a importância e a dignidade de aprender. Mas é como uma homenagem às condições empíricas do Saber: vê-se nobreza neste movimento preparatório, que, todavia, deve desaparecer no resultado”.³¹ Saber por saber é apenas tomar posse das generalidades do conhecimento e das regras das soluções dos problemas; por outro lado, Deleuze reconhece a importância de uma aprendizagem: aprender é penetrar na espessura colorida de um problema, como o macaco-filósofo que descobre sua comida embaixo de caixas de determinada cor entre outras diversas,³² a partir de uma descontinuidade, de um estilhaço, enfim, de uma *fissura* onde não há propriamente distinção entre o objetivo e o subjetivo, o dado empírico e a consciência, o não-saber e o saber: aprender é sempre um devir, ilimitado por excelência, sem pontos de chegada ou de saída.

É verdade que a fissura não é nada se não compromete o corpo, mas ela não cessa menos de ser e de valer quando confunde sua linha com a outra linha, no interior do corpo. Não se pode dizê-lo de antemão, é preciso arriscar permanecendo o mais tempo possível, não perder de vista a grande saúde. Não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar esta efetuação dolorosa por uma contraefetuação que a limita, a representa, a transfigura. É preciso acompanhar-se a si mesmo, primeiro para sobreviver, mas inclusive quando morremos. A contraefetuação não é nada, é a do bufão quando ela opera só e pretende valer para o que *teria podido* acontecer. Mas ser o mímico *do que acontece efetivamente*, duplicar a efetuação com uma contraefetuação, a identificação com uma distância, tal o ator verdadeiro ou o dançarino, é dar à verdade do acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação, à fissura a chance de

³⁰ *Différence et répétition*, p. 206.

³¹ *Différence et répétition*, p. 215.

³² *Différence et répétition*, p. 214.

sobrevoar seu campo de superfície incorporal sem se deter na quebra de cada corpo, e a nós de irmos mais longe do que teríamos acreditado poder.³³

3.2 Os aforismos de Nietzsche e o pensamento nômade

Em um texto de 1973, intitulado “Pensamento nômade”, Deleuze situa Nietzsche em uma posição privilegiada no que diz respeito à modernidade de maneira geral: se Marx e Freud podem ser tomados como a aurora de nossa cultura, Nietzsche é claramente outra coisa, é a aurora de nossa *contracultura*.³⁴ A que se deve este privilégio? Em primeiro lugar, notamos que a conclusão de Deleuze está colocada em função de um campo propriamente social: o “efeito” Nietzsche não está restrito somente à filosofia, mas sim à nossa cultura. Devemos, pois, colocar a questão em outros termos: “o que se passa sobre o corpo de uma sociedade? É sempre um fluxo, e uma pessoa é sempre o corte de um fluxo. Uma pessoa é o ponto de partida para a produção de um fluxo, o ponto final de recepção de um fluxo de qualquer tipo; ou, melhor dizendo, uma interceptação de diversos fluxos”.³⁵ Mas no que isto implica e, por conseguinte, por que a posição de Nietzsche é especial neste sentido? Para explicar o que são fluxos e cortes, o exemplo que nos parece mais adequado é o seguinte:

Se uma pessoa tem cabelo, este cabelo pode se movimentar por diversas instâncias: o corte de cabelo de uma jovem garota não é o mesmo que o de uma mulher casada ou de uma viúva: há todo um código de corte de cabelo. Uma pessoa, enquanto possuidora de um corte de cabelo, se apresenta como uma interceptora em relação a fluxos de cabelo que são eles próprios codificados de acordo com códigos bem distintos: código viúva, código casada etc. Em último grau, este é o problema essencial de codificação e de territorialização, que está sempre codificando fluxos, como maneira de operação fundamental: marcando as pessoas (porque as pessoas estão, por excelência, situadas nos pontos de interceptação dos fluxos).³⁶

Ora, a importância de Nietzsche enquanto uma pessoa “contracultural” deve envolver uma forma de descodificação que permita aos fluxos continuarem escorrendo sobre um corpo pleno, seja ele o nosso, o social, o da terra ou o do próprio pensamento. “No nível daquilo que escreve e do que pensa, Nietzsche persegue uma tentativa de descodificação, não no sentido de uma descodificação relativa que consistiria em decifrar os códigos antigos, presentes ou futuros, mas de uma descodificação absoluta – fazer passar algo que não seja codificável,

³³ *Lógica do sentido*, p. 164. Esta é a passagem mais comumente de Deleuze. Por tudo o que fora dito, a atividade do pensar, que obviamente se dá também através do corpo, parece ser indissociável de um risco que assumimos, quando efetivamente devimos aquilo *em que* nos perdemos. “Não se pode sabê-lo de antemão, é preciso arriscar permanecendo o mais tempo possível nesta fissura”: não se pode prever as consequências do pensamento. De outro lado, a filosofia de nada serve se ela não nos torna grandes viventes, e foram palavras como essas, no percurso em que se encontravam, que despertaram um sentimento intenso e que nos levaram a creditá-las como as mais “verdadeiras”, as mais interessantes, as mais extraordinárias.

³⁴ “O pensamento nômade”. Trad. Milton Nascimento. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 320.

³⁵ Aula sobre *O anti-Édipo e Mil Platôs* ministrada na Universidade de Vincennes em 16/11/1971. Disponível em: www.webdeleuze.com.

³⁶ Aula sobre *O anti-Édipo e Mil Platôs* ministrada na Universidade de Vincennes em 16/11/1971. Disponível em: www.webdeleuze.com.

embaralhar todos os códigos”.³⁷ Tal empreendimento, no caso específico da linguagem, não necessariamente envolve utilizar palavras ou termos esquisitos. Por vezes, é preciso, sim, inventá-los para dar conta de uma nova noção que está surgindo. Mas, mais do que isso, trata-se de forçar a própria linguagem a ponto de torná-la irrecognoscível, assim como o pensamento deve ser forçado a ponto de destituí-lo de imagens.

Precisamente, quais as características de um aforismo nietzschiano? É certo que as palavras podem ser encontradas no texto: elas de fato *estão ali*, limitadas pelo espaço de uma página, servindo a algum propósito. A linguagem de Nietzsche, porém, constitui uma relação essencial e imediata com o *fora*. Tomemos como exemplo: “há um quadro. Um aforismo também é enquadrado. Mas a partir de que momento se torna belo o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. Como no filme de Godard, pinta-se o quadro *com a parede*”.³⁸ As palavras de um aforismo transbordam o enquadramento: uma leitura sistemática de Nietzsche – e certamente de Deleuze também – seria a ruína de seu esforço, pois há pouco ou nada a se interpretar, mas muito a se experimentar. O plano de pensamento em Nietzsche não se dá, pois, em um campo de batalha localizável na história que o ordena, muito embora a história certamente tenha lhe provido com acontecimentos necessários para pensar. Algumas passagens nietzschianas poderiam ser evocadas para alimentar sentimentos históricos doentes, como o fascismo e a misoginia, não obstante Nietzsche ele mesmo tenha nos convidado a buscar uma “grande saúde” para a vida.³⁹ Mas acima de tudo e positivamente, talvez esta seja uma forma de atestar que as batalhas do pensamento extrapolam o limite dos livros, isto é, podem possuir um traço *político* mais forte do que se imagina, na medida em que ampliam nossa capacidade de afetar e ser afetado e não buscam restaurar a interioridade de um sujeito, mas, ao contrário, lançá-lo

³⁷ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 321.

³⁸ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 323.

³⁹ Para combater a hipótese de um suposto fascismo em Nietzsche, bastaria evocar a passagem de *Assim falou Zaratustra*, p. 124 onde a personagem nietzschiana deixa muito clara sua posição em relação a qualquer forma de Estado: “tal como tu [a Igreja], o Estado é um cão hipócrita. Tal como tu, ele gosta de falar com fumaça e gritos – de modo a fazer crer, como tu, que fala de dentro da barriga. Pois ele faz questão de ser o mais importante animal da terra, o Estado; e as pessoas acreditam nisso”; quanto à misoginia, as passagens são inumeráveis: *A gaia ciência*, livro I, §43 e §68: na primeira seção, Nietzsche repreende os romanos que não concediam vinho às mulheres, temendo o “espírito orgiástico e dionisíaco que vez por outra assolava as mulheres do Sul”. Na segunda seção, o jovem deixa de seguir um velho sábio que dizia que a natureza das mulheres é a docilidade e não a vontade. Lembramos também de seu elogio à Carmen de Bizet, uma mulher que através de seu fatalismo e cinismo, consegue retraduzir o amor em natureza. Ou então o comentário do próprio Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, p. 17: “não há misoginia nietzschiana: Ariana é o primeiro segredo de Nietzsche, a primeira potência feminina, a Anima, a noiva inseparável da afirmação dionisíaca”.

para uma zona de indiscernibilidade, tal como é um aforismo, “que não quer dizer nada, não significa nada, não tem significante como não tem significado”.⁴⁰

Como segunda característica, o aforismo tem uma relação com o intensivo. “Desta maneira, não há problema de interpretação em Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele *faz passar alguma coisa*, uma corrente de energia”.⁴¹ Um aforismo está sempre à espera de uma nova força que lhe dará sentido, assim como o signo desencadeador do pensamento que espera ser encontrado intensivamente. A relação com intensivo garante que o pensamento não será substituído por uma representação, uma mera atribuição de significados. À pergunta “será que estou pensando?”, devemos responder da maneira mais simples: “sim, fui intensificado, e a sensação foi tão intensa que nem meus órgãos foram capazes de reconhecer o que sinto”. Posto isso, seria ainda viável falar em nome próprio? Nietzsche necessitava de um? Que dizer de todas as suas personagens que não designam os sujeitos da história, mas zonas de intensidades, conceitos em potência? É muito provável que Nietzsche não estivesse falando de si quando se referia a ele próprio, mas de outra personagem que, justamente ao nele se inscrever, o arrancava do solo estável onde o pensamento não seria possível. “Um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem”.⁴² Eis porque Nietzsche se atribui todos os nomes da história:

há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividos em um corpo pleno. A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara, máscara de um operador.⁴³

Não à toa o único método possível em Nietzsche é a dramatização: filósofo das máscaras, que não representa um conceito, mas dramatiza o problema.

Pensa-se no espaço cênico, no vazio deste espaço, na maneira como ele é preenchido, determinado por signos e máscaras através dos quais o ator desempenha um papel que desempenha outros papéis (...). Em Nietzsche, o que se tem é um teatro da descrença, do movimento como *Physis*, é já um teatro da crueldade. O humor e a ironia são aí inultrapassáveis, operando no fundo da natureza.⁴⁴

⁴⁰ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 323.

⁴¹ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 324.

⁴² “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*, p. 15.

⁴³ “Pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 325. Ainda sobre este trecho, destacamos a função de um operador: fazer as máquinas funcionarem, os fluxos fluírem.

⁴⁴ *Différence et répétition*, p. 19.

Logo, a terceira característica de um aforismo é sua relação com o humor. “Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche”.⁴⁵ O pensamento estaria de alguma maneira associado à alegria? Em primeiro lugar, devemos notar que, para o ideal de conhecimento em Nietzsche, os afetos – dentre eles o humor e a ironia, certamente – não são um fator de distorção para o conhecimento, mas ao contrário, a multiplicidade dos afetos *é que o torna possível*:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’; guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos, todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?⁴⁶

Em uma carta datada de 31 de julho de 1881, Nietzsche declarou sua admiração por Espinosa, filósofo ao qual devemos atribuir grande parte dos estudos sobre os afetos e a psicologia das afecções no geral. Diz Nietzsche: “Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um *precursor* e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que agora eu ansiasse por ele foi uma ‘ação do instinto’. Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* (...)”.⁴⁷ Qual seria, portanto, o ponto de intersecção dos dois? Quando fazem passar intensidades? Vemos, mais claramente, que a questão dos afetos é absolutamente central para Espinosa no que toca não só ao conhecimento, mas à potência de vida:

Os maiores males pareciam provir de que toda a felicidade ou a infelicidade consiste numa só coisa, a saber, a qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor. Com efeito, nunca nascem brigas pelo que não se ama, nem haverá tristeza se perece, nem inveja se é possuído por outro, nem temor nem ódio, e para dizer em uma só palavra, nenhuma comoção da alma; coisas que acontecem no amor do que pode perecer, como tudo isso de que acabamos de falar. Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar bastante e procurar com todas as forças.⁴⁸

⁴⁵ “Pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 325.

⁴⁶ *Genealogia da moral*, p. 109. Notamos que, durante sua conclusão, Nietzsche utiliza aspas para designar os termos mais suspeitos de sua filosofia, tais como “conhecimento”, “conceito” e “objetividade”. Ao final do trecho, utiliza a palavra “intelecto” que, sob certas circunstâncias, também poderia levantar certa desconfiança. No entanto, Nietzsche provavelmente quis preservar o termo de inspiração espinosista, como veremos nos parágrafos a seguir.

⁴⁷ “Carta sobre Espinosa”. Trad. Homero Santiago. In: *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº XVI, p. 137, 2007.

⁴⁸ ESPINOSA, B. *Tratado da correção do intelecto*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 44.

A correção do intelecto, segundo Espinosa, consiste em procurar saber o que de fato nós amamos ou, em outras palavras, a que corresponde nosso desejo. Este amor, que nasce em virtude da natureza desse objeto, alimenta a alma com uma poderosa alegria. É verdade que Nietzsche viria a criticar Espinosa em diversos momentos, em especial no que toca à natureza dos afetos que, segundo o filósofo alemão, não se distingue da natureza do conhecimento, ao contrário daquilo que sua leitura revelou sobre Espinosa. Mas o cruzamento entre ambos se dá exatamente neste ponto: quanto maior a capacidade de afetar e ser afetado, maior é a potência de um corpo. Sobretudo, trata-se de realçar a correspondência essencial entre o conhecimento e a alegria: *conhecer é alegrar-se*. Vemos que o conhecimento é tomado em um sentido totalmente diverso daquele que meramente reconheceria o objeto. O conhecimento, neste caso, está associado a um sentimento de alegria que preenche o espírito. O que dizer, no entanto, daqueles que não causam alegria, mas, ao contrário, repugnância a Nietzsche? – A dialética de Sócrates? O cristianismo? “O velho Kant e sua tábua de categorias?” O pessimismo de Schopenhauer? Toda a dialética moderna e, no limiar de suas obras, a música de Richard Wagner?

Compreenderemos melhor se pensarmos nas dificuldades existentes para fazer de tudo o objeto de uma afirmação. São necessários aí o esforço e o gênio do pluralismo, o poder das metamorfoses, a laceração dionisíaca. A angústia e a repulsa surgem em Nietzsche sempre neste ponto: será tudo passível de tornar-se objeto de afirmação, isto é, de alegria? Para cada coisa será preciso encontrar os meios particulares pelos quais ela é afirmada, pelos quais deixa de ser negativa.⁴⁹

Em primeiro lugar, a multiplicidade é o próprio ser da afirmação: a repartição de intensidades de um aforismo e a maneira como ele pode e *necessita* ser apropriado pelas mais diversas forças devolvem à filosofia seu caráter essencialmente pluralista. Em segundo, as objeções de Nietzsche afirmam mesmo aquilo que é trágico, pois é preciso livrá-lo de toda a pretensão moralizante que acarretaria a má consciência, a resignação, a ascensão, o arrebatamento. É neste sentido que, em Nietzsche, trágico = alegre.⁵⁰ “Acontece com frequência a Nietzsche encontrar-se diante de algo que considera repugnante, ignóbil, de causar vômito. E isto o faz o rir, ele faria mais ainda se fosse possível. Ele diz: mais um esforço, ainda não está nojento o bastante, ou, então, é formidável como isso é nojento, é uma maravilha, uma obra prima, uma flor venenosa, enfim, o ‘homem começa a tornar-se interessante’”.⁵¹ Ora, o que seria do pensamento se ele não se medisse incessantemente com a

⁴⁹ Nietzsche e a filosofia, p. 14.

⁵⁰ Nietzsche e a filosofia, p. 14.

⁵¹ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 326.

alegria? O pensamento que se alegra ao afirmar todo o acaso, todo o lance de dados, único, fatal, mesmo que a jogada não tenha sido a esperada, por vezes até nos causando sofrimento:

Pois há duas espécies de sofrimentos e sofredores. ‘Aqueles que sofrem de superabundância de vida’ fazem do sofrimento uma afirmação, assim como fazem da embriaguez uma atividade; na laceração de Dionísio eles reconhecem a forma extrema da afirmação, sem possibilidade de subtração, de exceção ou de escolha. ‘Aqueles que sofrem, ao contrário, de empobrecimento de vida’, fazem da embriaguez uma convulsão ou um torpor; fazem do sofrimento um meio de acusar a vida, de contradizê-la e também um meio de justificar a vida, de resolver a contradição.⁵²

Há ainda um último aspecto concernente aos aforismos e ao pensamento em Nietzsche. Quando ele se propõe, especialmente na segunda dissertação d’*A genealogia da moral*, a investigar como as comunidades primitivas deram lugar a outras formas de soberania, dois fenômenos correlatos, porém distintos, se configuram: de um lado, sobre as bases da comunidade rural primitiva, o déspota constrói sua máquina imperial junto de uma burocracia, uma administração que servirá para codificar os fluxos. De outro lado, as comunidades rurais periféricas “entram noutra espécie de aventura, numa outra espécie de unidade desta vez nômade, numa máquina de guerra nômade, e se descodificam em vez de deixarem se sobrecodificar”.⁵³ Em que sentido isso se relaciona com o aforismo e, mais, com o discurso filosófico de uma maneira geral? É que “o ‘significante’ é verdadeiramente o último avatar filosófico do déspota”,⁵⁴ e Nietzsche, através do aforismo, foi quem iniciou a pesquisa de novos meios de expressão filosófica, destituindo a linguagem de uma máquina burocrática para acoplá-la a uma máquina móvel, produtora de fluxos. O nômade, no entanto, não se confunde com o migrante, aquele que estabelece pontos certos de chegada e saída. Antes, o nômade é aquele que se põe a nomadizar para permanecer no mesmo lugar *do próprio* movimento, isto é, ele faz dos caminhos que percorre seu lugar “fixo”. “Eis talvez o que é mais profundo em Nietzsche, a medida de sua ruptura com a filosofia, tal como ela aparece no aforismo: ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento uma potência nômade”.

3.3 A contribuição etnológica nos estudos sobre o nomadismo

Dentre todos os textos de Deleuze, o que melhor discute a questão do nomadismo é, sem dúvida, o “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, escrito em conjunto com Guattari. Poderíamos desde já ressaltar a semelhança fonética com a *Monadologia* de Leibniz,

⁵² Nietzsche e a filosofia, p. 13.

⁵³ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 327.

⁵⁴ “O pensamento nômade”. In: *A ilha deserta e outros textos*, p. 327.

algo que provavelmente não foi colocado de maneira inteiramente acidental.⁵⁵ Isto porque, em primeiro lugar, este platô segue um estilo mais “clássico”, com axiomas e proposições formalizadas, tal como na tradição racionalista, embora o teor do conteúdo seja diversificado o suficiente para não podermos classificá-lo como um texto de filosofia, ao menos como mandaria o costume. Em segundo, e talvez mais importante, é um platô barroco por excelência, todo redobrado, e cujos termos supostamente opostos – máquina de guerra x Estado, nômade x sedentário, liso x estriado – se intersectam em pontos descontínuos e de maneira oblíqua, onde as supostas dicotomias são dissolvidas em fluídos de coexistência. “Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de filosofia como há muito se faz. ‘Ah! O velho estilo...’”.⁵⁶

O primeiro axioma do texto diz que “a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado”.⁵⁷ A partir daí, Deleuze e Guattari irão buscar comprovar esta premissa recorrendo às mais diversas áreas de conhecimento, algumas delas pouquíssimo usuais, tal como na teoria dos jogos de tabuleiro. “O xadrez é um jogo de Estado, ou de corte; o imperador da China o praticava”.⁵⁸ No xadrez, todas as peças têm um valor e movimentos preestabelecidos: o peão sempre caminha em frente e sempre captura na diagonal, as torres sempre se movimentam e capturam nas verticais e horizontais etc. As peças do go,⁵⁹ ao contrário, não têm propriedades intrínsecas e capturam as peças do adversário quando são colocadas em relação uma com as outras, quando, conjuntamente, conseguem cercar as peças do adversário. Ao contrário do xadrez, as peças de go não ocupam as casas, mas as intersecções do tabuleiro. Uma peça de go – que bem poderia ser um botão, um feijão, uma tampinha –, quando colocada de maneira estratégica no tabuleiro, pode aniquilar sincronicamente todo um conjunto de peças adversárias, enquanto que, no xadrez, uma peça só pode fazê-lo depois de vários movimentos. “No go, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, mas torna-se

⁵⁵ O trecho que sugere esta aproximação se encontra em ALLIEZ, Éric. “Sobre o bergsonismo de Deleuze”. In: _____(org.). *Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 262. Embora Alliez não aponte claramente a intenção de Deleuze e Guattari ao usarem palavras parecidas, os termos foram colocados próximos demais para que a semelhança passasse despercebida.

⁵⁶ *Différence et répétition*, p. 4.

⁵⁷ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs (vol. 5)*, p. 11.

⁵⁸ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs (vol. 5)*, p. 13. Todos os platôs vêm acompanhados de uma data. O *tratado de nomadologia* vem junto de 1227, ano de falecimento de Genghis Khan, guerreiro mongol que desafiou a soberania chinesa.

⁵⁹ Outro jogo de tabuleiro de origem chinesa.

perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada. Pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia”.⁶⁰

Deleuze e Guattari reconhecem que a comparação entre a máquina de guerra e o Estado segundo uma teoria dos jogos é limitada. Não obstante, torna-se mais fácil de compreender o problema da coexistência quando imaginamos dois tipos de tabuleiro, cada um deles correspondendo a uma transparência bem distinta da outra, mas que, ao se superporem, são retroprojetadas de maneira que se tornam uma só em um campo virtual. Se a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado, ela só o é de uma maneira *imane*nte, de uma maneira que, mesmo podendo estar “integrada” ao aparelho de Estado, ela não lhe pertence por natureza. Em outras palavras, a máquina de guerra não é originalmente uma invenção estatal, mas um polo nômade que de alguma forma participa do mundo sedentário.

A partir da análise das mitologias indo-europeias iniciada por Georges Dumézil, Deleuze e Guattari apontam que os mitos de criação do Estado têm uma estrutura comum. A soberania política possui duas cabeças, cada uma delas correspondendo a um deus: “o Imperador terrível e mágico, operando por captura, laços, nós e redes, e o sacerdote jurista, procedendo por tratados, pactos, contratos (conforme os pares Varuna-Mitra, Odhin-Tyr, Wotan-Tiwaz, Urano-Zeus, Rômulo-Numa...)”.⁶¹ Os deuses guerreiros tanto não participam da soberania quanto a ela se opõem: eles cumprem seu papel desfazendo os liames mágicos e traindo os pactos jurídicos. Vimos que o Estado por si só não possui uma máquina de guerra, o que não quer dizer que ele tenha maneiras de se apropriar dela: “O imperador mágico inspira os guerreiros, ata-os sem combate: *condiciona* a máquina de guerra. O rei jurista organiza a guerra, inventa-lhe um direito, subordina-a a fins políticos: fazendo da máquina de guerra uma instituição militar, ele a *apropria* ao aparelho de Estado”.⁶² Tal é o problema que leva Deleuze e Guattari a formularem a primeira questão do *Tratado*: existe algum meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado?

⁶⁰ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 14.

⁶¹ “O aparelho de captura”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 111.

⁶² “O aparelho de captura”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 111. Acrescentamos a este trecho uma passagem de “Micropolítica e segmentaridade”, onde Deleuze e Guattari discutem sobre as consequências de quando uma máquina de guerra é apropriada pelo Estado. In: *Mil platôs* (vol. 3), pp. 112-113: “O totalitarismo é conservador por excelência. No fascismo, entretanto, trata-se de uma máquina de guerra. E quando o fascismo constrói para si um Estado totalitário não é mais no sentido de uma tomada de poder por um exército de Estado, mas, ao contrário, no sentido da apropriação do Estado por uma máquina de guerra. Uma estranha observação de Virílio nos dá a pista: no fascismo, o Estado é muito menos totalitário do que *suicidário*. Existe, no fascismo, um niilismo realizado. É que, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por colmatar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras”.

A exterioridade da máquina de guerra é confirmada desta vez pela etnologia, em uma proposição que homenageia o etnólogo Pierre Clastres, falecido três anos antes da publicação de *Mil Platôs*. O que nos interessa em Clastres, em um primeiro momento, é analisar de que forma se dão as relações culturais no tocante aos conceitos deleuzianos trabalhados anteriormente. Em um texto intitulado “Do etnocídio”, Clastres explica que este termo surgiu muito em função do trabalho etnográfico realizado nas Américas, onde, desde o descobrimento em 1492, verdadeiras máquinas de destruição das populações indígenas passaram a funcionar. Os etnólogos viram-se forçados a criar este conceito para dar conta de um tipo de extermínio que não operava no âmbito físico e racial, caso em que permaneceria sendo um genocídio (termo jurídico surgido no período pós-guerra), mas no campo cultural e espiritual.

[O etnocídio] tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas é sobretudo a má diferença. Essas duas atitudes distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se é possível dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si (...). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descubra-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença.⁶³

Vemos que, para Clastres, o Estado é menos o resultado de avanços civilizatórios que a perpetuação ou preservação de órgãos de poder. Aliás, as consequências das forças produtivas em desenvolvimento, no que se inclui o empreendimento de grandes obras, a produção de excedentes etc. são possíveis *quando do* surgimento do Estado: não se pode explicá-lo a partir do que ele supõe. De que maneira, então, o Estado teria surgido? A verdade é que, para Clastres, sua aparição permanece um mistério: “as sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque nelas o Estado é impossível. E, entretanto, todos os povos civilizados foram primeiramente selvagens: o que fez com que o estado deixasse de ser impossível? Por que os povos deixaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiu o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? *De onde provém o poder político?* Mistério, talvez provisório, da origem”.⁶⁴ A hipótese mais provável, segundo o comentário de Deleuze e Guattari, parece ser que o

⁶³ *Arqueologia da violência*, pp. 79-84

⁶⁴ CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify Portátil, 2013, pp. 217-218.

“Estado surge de uma só vez, sob uma forma imperial, e não remete a fatores progressivos. Seu surgimento num determinado lugar é como um golpe de gênio, o nascimento de Atena”.⁶⁵ Mas isso traz um problema: as sociedades primitivas, as sociedades sem Estado, *dispõem* dos mecanismos que impedem seu surgimento. Como explicar esta passagem? Clastres não estaria sujeito à mesma armadilha evolucionista que contestava? Neste sentido, a hipótese de Deleuze e Guattari nos parece mais convincente: “é preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios”.⁶⁶ De certo modo, o Estado sempre esteve presente como uma possibilidade imanente das sociedades primitivas, ora atualizando-se quando da divisão entre dominantes e dominados, ora sendo conjurado pela máquina guerreira dos primitivos.⁶⁷

Mas de que maneira funciona esta máquina? Em seu argumento, Clastres irá contestar basicamente três visões concernentes à causa da guerra entre os bandos primitivos: 1) naturalista, 2) economista e 3) relativa à troca. Para a primeira, Clastres questiona 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 duas motivações diferentes para cada uma das ações que não se relacionam. No segundo caso, parte-se da prerrogativa de que as sociedades primitivas são sociedades de miséria e, dada a escassez, as tribos guerreiam entre si para competir pelos os bens. Mas a divisão do trabalho e os modos de produção doméstica, assinala Clastres, permitem às sociedades primitivas, pelo contrário, serem “sociedades de lazer” e que não produzem mais do que o necessário, inibindo a motivação guerreira para fins economistas. Por fim, o etnólogo contesta a teoria levi-straussiana de que as guerras são frutos de trocas mal sucedidas. Ora, se a lei universal entre os primitivos proíbe o incesto, as alianças ou a vocação guerreira irão se medir de acordo com a aptidão das tribos em forjar ou não relações matrimoniais através da troca de mulheres. Neste caso, a “guerra não possui por si mesma nenhuma positividade, ela exprime não o ser social da sociedade primitiva, mas a não-realização desse ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência mesma da sociedade primitiva”.⁶⁸ Mas ao

⁶⁵ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 21.

⁶⁶ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 22.

⁶⁷ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: *Arqueologia da violência*, p. 336: “Com isso, a dicotomia exaustiva e mutuamente exclusiva entre dois macrotipos de sociedade (‘com’ e ‘sem’ Estado) se diversifica e complexifica. As linhas coexistem, se entrelaçam e se transformam umas nas outras”.

⁶⁸ *Arqueologia da violência*, p. 230.

concebermos a sociedade primitiva como um grupo local, que funciona segundo uma lógica própria, que reconhece e se diferencia da do Outro, a possibilidade da guerra se inscreve universalmente no ser social primitivo, independentemente do fracasso ou sucesso das relações de troca. Para Clastres, resta dizer:

A guerra é seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira. A dispersão dos grupos locais, traço mais imediatamente perceptível da sociedade primitiva, não é, portanto, a causa da guerra, mas seu efeito, sua finalidade específica. Qual a função da guerra primitiva? Assegurar a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos (...). Portanto, a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo.⁶⁹

A guerra vem a ser o principal mecanismo utilizado para manter a indivisão e a totalidade da sociedade primitiva, uma guerra que não cessa de ser travada contra o aparecimento do Estado. Mas, deste modo, a sociedade não correria o risco de deixar crescer um grupo social – os guerreiros, no caso – com maior prestígio que os outros? O interesse de um grupo minoritário não poderia se sobrepor ao da sociedade inteira? Os guerreiros primitivos gozam de privilégios em relação aos outros membros do bando: título, nome, penteado e pintura especiais etc., além do apelo erótico. Mas, ao mesmo tempo, eles devem se mostrar dignos de tais privilégios o tempo todo, o que confere uma atuação propriamente maquínica neste sentido: “a glória conquistada jamais se basta a si mesma, ela exige incessantemente ser provada, e toda a façanha realizada requer em seguida uma outra”.⁷⁰ A consequência desta lógica é evidente: querendo se provar cada vez mais competente, realizando expedições cada vez mais ousadas, o guerreiro primitivo é fatalmente um “ser-para-a-morte”,⁷¹ aquele que, apesar de todos os prestígios recebidos em vida, necessariamente irá morrer para assegurar a não hierarquização da sociedade. Cabe também notar que mesmos os chefes não guerreiros não detêm qualquer poder de coerção. Caso contrário, a tribo passará a ignorá-lo.⁷²

Depois de se referirem à etnologia, Deleuze e Guattari irão afirmar que a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado é confirmada pela epistemologia, que deixa pressentir a existência e a perpetuação de uma “ciência menor” ou nômade. Tal ciência se define de acordo com quatro características: 1) ela tem interesse pelos fluxos, 2) faz do

⁶⁹ *Arqueologia da violência*, pp. 250-257.

⁷⁰ *Arqueologia da violência*, p. 274.

⁷¹ *Arqueologia da violência*, p. 282.

⁷² Um relato emblemático aparece em LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*, p. 284, onde o antropólogo narra uma história na qual o chefe de uma tribo Nambiquara finge saber ler o está escrito em um bloco de notas da companhia. “Os que se desvincularam de seu chefe depois que ele experimentou jogar a cartada da civilização (em seguida à minha visita, foi abandonado pela maioria dos seus)...”.

dever o seu parâmetro (um paradoxo), 3) funciona segundo uma lógica turbilhonar e 4) possui um modelo mais problemático que teorematizado.⁷³ Não se sabe até que ponto a etnologia pode ser considerada uma ciência menor, mesmo porque uma definição categórica como essa é inútil para o plano de pensamento em Deleuze. Sobretudo, tendo em vista as coexistências e o possível enrijecimento/flexibilização de uma mesma linha – como na relação entre Estado e máquina de guerra –, a resposta mais correta seria dizer que *qualquer* ciência pode ser atravessada tanto por modelos régios quanto por modelos guerreiros. Em outras palavras, qualquer ciência está sujeita a devir-menor. Neste caso, resta somente percorrer os modos de funcionamento da etnologia de maneira a verificar as eventuais intensidades que fazem passar com as ciências nômades.

Em *A noção de estrutura em etnologia*, Lévi-Strauss dá um primeiro indício de que os problemas estruturalistas não estão subordinados à etnologia, mas à epistemologia. Isso porque, segundo ele, é preciso distinguir as relações sociais (realidades empíricas observáveis) das estruturas sociais (os modelos derivados dessas relações), sendo essas últimas o objeto possível de uma análise propriamente epistemológica. Na verdade, trata-se de dois processos correlatos: de um lado, no nível de observação, os fatos devem ser descritos sem permitir que um teorema previamente dado lhes altere a natureza; de outro, no nível de experimentação, compreender de que maneira se dá a passagem da realidade observável para o modelo e, com mais forte razão, como o modelo (a estrutura) reage às transformações observáveis.⁷⁴

Tais transformações, segundo Lévi-Strauss, podem ser conscientes ou inconscientes. Em que medida isso interessa para o etnólogo? Há privilégio de uma sobre a outra? Ao estudar determinada sociedade, o etnólogo poderá se deparar com transformações que passam despercebidas pelos indivíduos que a compõem, constituindo um terreno mais favorável para a pesquisa na medida em que eles não dispõem de um meio para justificar seus modos de vida. A “atribuição de sentido”, digamos, fica a cargo somente do etnólogo. De outro lado, as sociedades podem apresentar modelos já construídos pela cultura considerada, algo que servirá como uma primeira via de acesso à estrutura. Complementariamente, mesmo que tais modelos sejam “imprecisos” segundo a observação dos fatos, tanto mais material para o estudo do etnólogo: por que o são? A etnologia, portanto, deve se reportar a estas duas instâncias: inconsciente, compreendido como o campo virtual dos problemas, e consciente,

⁷³ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In *Mil Platôs* (vol. 5), pp. 24-25.

⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 8.

como os casos de solução concreta, mas que não podem deixar de se corresponder com as virtualidades (eis, novamente, a estrutura deleuziana).

Durkheim e Mauss souberam compreender que as representações conscientes dos indígenas merecem sempre mais atenção que as teorias saídas – igualmente como representações conscientes – da sociedade do observador. Mesmo inadequadas, as primeiras oferecem melhor via de acesso às categorias (inconscientes) do pensamento indígena, na medida em que lhe são estruturalmente ligadas. Sem subestimar a importância e o caráter inovador deste encaminhamento, deve-se no entanto reconhecer que Durkheim e Mauss não o levaram adiante quanto seria de desejar. Pois as representações conscientes dos indígenas, por mais interessantes que sejam pela razão que acaba de ser indicada, *podem ficar objetivamente tão distante quanto as outras da realidade inconsciente*.⁷⁵

Ainda conforme Lévi-Strauss, disto se segue que, para definir as constantes de determinado fenômeno, são necessários dois modelos distintos: um mecânico, que opera no nível dos próprios fenômenos (sejam eles conscientes ou inconscientes), e um estatístico, que opera em escalas mais gerais. Entre os primitivos, por exemplo, o matrimônio se dá de acordo com uma lógica muito menos abrangente: proibição do incesto, troca, estabelecimento de graus de parentesco. Um modelo para este caso não precisa extrapolar os limites do próprio fenômeno “casamento”; é um modelo mecânico. Por outro lado, o casamento nas sociedades civilizadas envolvem outras variáveis que não fazem parte do mesmo domínio que o casamento em si: “tamanho dos grupos primários e secundários dos quais decorrem os cônjuges possíveis; fluidez social, quantidade de informação etc. Para chegar a determinar as constantes do nosso sistema matrimonial (o que ainda não foi tentado), dever-se-ia, pois, definir médias e limiares: o modelo apropriado seria de natureza estatística”.⁷⁶

Mas tais modelos não são necessariamente excludentes: ora, o “mesmo” fenômeno (casamento) pôde ser abordado segundo pontos de vista que permitiriam 1) compreender diferentes formas de casamento, 2) compreender sociedades que praticam formas de casamento diferentes e 3) outros fenômenos sociais acoplados o casamento: por exemplo, com qual *frequência* se casa? A quais outros fenômenos se deve esta frequência? “O progresso científico não consiste, portanto, somente na descoberta de constantes características para cada nível, mas também no isolamento de níveis ainda não assinalados, onde o estudo de fenômenos dados conserva um valor estratégico”.⁷⁷

Qual a função da etnologia neste cenário? Em primeiro lugar, segundo Lévi-Strauss, “a etnografia e a história começam por se distinguir da etnologia e da sociologia na medida em que as duas primeiras se baseiam na coleta e organização de documentos, enquanto que as

⁷⁵ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 10, grifo nosso.

⁷⁶ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 11.

⁷⁷ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 12.

duas outras estudam antes o modelos construídos a partir, e por meio, desses documentos”.⁷⁸ A etnologia apresenta como primeira característica um fator mais experimental, pois não se restringe à realidade empírica observável: cabe a ela formular os modelos que compreendam *os problemas advindos* desta realidade. Com mais forte razão, “a etnografia e a etnologia correspondem respectivamente a duas etapas de uma mesma pesquisa que conduz, no fim de contas, a modelos mecânicos, enquanto que a história (e as outras disciplinas geralmente classificadas como suas ‘auxiliares’) conduz a modelos estatísticos”.⁷⁹ Finalmente, a etnologia apresenta como segunda característica uma perspectiva *temporal* mecânica, isto é, não cumulativa e reversível: ela não comporta uma orientação cronológica determinada, se serve, ao mesmo tempo, de um macroespaço-tempo e um microespaço-tempo, “pois estruturas do mesmo tipo podem ser recorrentes a níveis muito diferentes do tempo e do espaço, e nada pode impedir que um modelo estatístico se revele mais útil para construir um modelo análogo, aplicável à história geral das civilizações, que outro diretamente inspirado em fatos tomados a este único domínio”.⁸⁰ Lévi-Strauss atribui à etnologia o estudo dos povos sem história justamente por este motivo: os modelos etnológicos aderem aos excessos possíveis e necessários da história somente por meio de uma dissociação ou de anacronismo. Encontramos aqui outra teoria possível para os jogos nômades: “estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos no xadrez, que têm sempre à sua disposição várias progressões, mas nunca no mesmo sentido”.⁸¹

Mas etnologia também não estaria sujeita a ser apropriada pela forma-Estado, isto é, pela forma que se compromete com princípios de identidade e interiorização? Certamente que sim. Durante um longo período, inclusive, a etnologia atuou com a convicção de que a civilização europeia era absolutamente superior a qualquer outro tipo de sociedade, e aos poucos, somente a partir de meados do século XX, tal sentimento foi sendo substituído por um relativismo cultural que, abdicando da afirmação imperialista de uma *hierarquia* dos valores, passou a admitir a coexistência das *diferenças* culturais.⁸² Não obstante, tal coexistência ainda tende a ser enxergada com olhos suspeitos: não é raro deparar-se com discursos partidários da ideia de que, para ser índio, é preciso morar na floresta e usar cocar e

⁷⁸ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 12.

⁷⁹ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 12.

⁸⁰ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 18.

⁸¹ *Raça e história*, p. 62.

⁸² *Arqueologia da violência*, p. 137.

penas; ou então que, para ser quilombola, é necessário ser negro e viver escondido dos senhores – a escravidão, como valor moral e como regime prático, ainda não acabou.

Tal questão, no entanto, não se restringe somente ao domínio epistemológico da etnologia, mas alcança problemas que ela própria investiga. Sabe-se, por exemplo, que muitas formas de conhecimento inauguradas pelos primitivos são apropriadas e reescritas em linguagem tecnocientífica, de maneira a obter patentes e inseri-las no mercado de capital.⁸³ De outro lado, muitos conhecimentos hoje exercidos pelos primitivos não foram gestados no interior da própria sociedade. No Vale do Ribeira, por exemplo, muitos quilombolas sabem dirigir, usar computadores e acessar a internet. Além disso, entre as principais dificuldades por eles elencadas se encontra o acesso à comunicação. Para povos que vivem sob a ameaça constante de desapropriação, são necessários meios que facilitem uma articulação política: de que outra maneira seria possível mobilizar um contingente maior para suas reivindicações, trazer mais pessoas para sua causa? Ou então estar inteirado sobre as situações territoriais? Não é raro cruzar com quilombolas que trabalham nas prefeituras das cidades vizinhas ou que frequentam colégios da rede estadual; há, inclusive, aqueles que ingressaram no estudo superior de Direito e de Engenharia Ambiental. O que dizer do comércio da banana orgânica, que só pode funcionar sob os registros de um aparelho burocrático? Ora, não se pode dizer que os quilombolas estão alheios aos conhecimentos institucionais e às tecnologias “avançadas”: são estas ferramentas, aliás, que conseguem assegurar sua existência enquanto sociedade dispersa e centrífuga.

Estamos diante de duas concepções da ciência, formalmente diferentes; e, ontologicamente, diante de um só e mesmo campo de interação onde uma ciência régia não para de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não para de fazer fugir os conteúdos de uma ciência régia.⁸⁴

A questão é saber até onde vão os limites de cada um desses processos. Ao pensarmos em etnologia, talvez não seja possível a ela acompanhar os movimentos desta velocidade

⁸³ Cf. SANTOS, Laymert Garcia dos. “Saber tradicional x saber científico”. In: *Povos indígenas no Brasil – 2001 a 2005*. São Paulo: ISA, 2006, p. 89: “atendo-se com atenção ao que dizem os juristas e os defensores da propriedade intelectual, é possível verificar que eles nunca afirmaram que os conhecimentos tradicionais podem ser processados pelo regime de propriedade intelectual *do modo como existem*. Para que o fosse, teriam não só que ser traduzidos na linguagem tecno-científica, como também apresentar as características de uma inovação tecno-científica, como é o software de computadores ou o código de genoma humano. Em suma, para se tornarem conhecimentos reconhecíveis pela propriedade intelectual, os conhecimentos tradicionais têm de deixar de ser tradicionais. No entanto, ninguém está interessado em transformar realmente os conhecimentos tradicionais em tecno-científicos. O que, evidentemente, não significa que se queira deixá-los em paz nas comunidades. O que se quer é acessar as propriedades das plantas, animais etc. através do conhecimento tradicional para produzir pequenas alterações que serão escritas em linguagem tecno-científica, e obter então uma patente baseada nessas pequenas modificações, afetando, entretanto, aquilo que o conhecimento tradicional descobriu”.

⁸⁴ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil Platôs* (vol. 5), p. 34.

infinita, sobretudo considerando que todas as culturas estão em constante processo de transformação. Tampouco o empreendimento etnológico poderá ser reduzido a uma mera análise comparativa: como bem o mostra Lévi-Strauss, a construção de modelos, sejam eles mecânicos ou estatísticos, irá depender em última instância do estudo aprofundado sobre *um* caso e do recorte que se faz dos fatos a ele correspondente.⁸⁵ A verdade é que a etnologia social é uma ciência jovem, e parece natural que ela venha a constituir-se, no mais das vezes, tomando de empréstimo métodos e modelos das ciências mais avançadas. “É um pouco como se a física cósmica fosse chamada a se construir por meio das observações de astrônomos babilônios”.⁸⁶ Os objetos da etnologia – papéis sociais e indivíduos integrados a uma sociedade – representam um número grande demais para serem adaptados conforme as leis da mecânica clássica; representam, contudo, um número ainda pequeno para que os princípios da termodinâmica lhe sejam aplicáveis.⁸⁷ Neste sentido, a etnologia tem uma enorme estepe à sua disposição. Talvez aqui se encontre uma saída para a crítica de Nietzsche à ciência e às três formas do indiferenciado (identidade lógica, igualdade matemática e equilíbrio físico): contrariando a afirmação *mecanicista* do eterno retorno, que supõe que as diferenças são iguais no estado final/inicial, e a negação *termodinâmica* do eterno retorno, que supõe que as diferenças apenas se compensam no estado final/inicial,⁸⁸ a etnologia se encontra em uma posição intermediária entre os dois polos, estratégica para restituir a potência do devir:

Já não se trata exatamente de extrair constantes a partir de variáveis, porém de colocar as próprias variáveis em estado de variação contínua. Se há ainda equações, são adequações, inequações, equações diferenciais irredutíveis à forma algébrica, e inseparáveis por sua vez de uma intuição sensível da variação. Captam ou determinam singularidades da matéria em vez de constituir uma forma geral. Operam individuações por acontecimentos ou hecceidades, e não por "objeto" como composto de matéria e de forma; as essências vagas não são senão hecceidades.⁸⁹

Hecceidades, individuações sem sujeito. Reencontramos-nos com uma das condições mais elementares para a prática do pensamento segundo Deleuze. Depois de recorrer à etnologia e à epistemologia, a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado será confirmada desta vez pela noologia, que seria como o estudo da forma-Estado (a imagem dogmática e sua historicidade, neste novo contexto) dilatada no pensamento. No *Tratado*, serão as concepções do pensamento enquanto caminho para atingir a verdade – o *imperium* do pensar verdadeiro, operando por captura mágica e tendo o *mythos* como fundamento – e também como produtor de consensos – uma república de espíritos livres que

⁸⁵ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 15.

⁸⁶ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 43.

⁸⁷ *A noção de estrutura em etnologia*, p. 43.

⁸⁸ *Nietzsche a filosofia*, pp. 37-38.

⁸⁹ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil platôs (vol. 5)*, pp. 36-37.

tem o *logos* como fundamento, ou seja, o exercício compartilhado do discurso e da razão – que constituem os dois polos da soberania do aparelho de Estado. As teses de *Diferença e repetição* são, pois, retomadas em outro plano, no qual uma novidade nos é apresentada: essas duas camadas complementares fazem do Estado um *estrato*.⁹⁰

Mas o que isso quer dizer? Em outro platô denominado “Como criar para si um corpo sem órgãos”, Deleuze e Guattari apresentam os três grandes estratos que nos amarram mais diretamente, todos estando de alguma forma associados às relações de interioridade e centralização estabelecidas pela forma-Estado: o organismo, a significância e a subjetivação. Como combatê-los? Como mobilizar máquinas de guerra neste sentido? Para o primeiro caso, é preciso destituir o corpo das organizações sedimentadas às quais estamos habituados: a noção artaudiana do corpo sem órgãos exerce um peso decisivo aqui. As experimentações (nunca as interpretações!) devem ser tomadas como fluxos a tal ponto intensivos que os órgãos não seriam suficientes para senti-los. No segundo caso, deve-se minar toda a forma de interpretação que venha interromper a passagem desses fluxos: como nos aforismos de Nietzsche que são destituídos de significantes e significados e falam por meio de rajadas. No terceiro caso, é preciso desfixar o sujeito de suas representações já enraizadas em uma realidade dominante. A percepção não deve se dar, pois, na relação entre um sujeito e seu objeto, mas nos movimentos desta própria relação: entre, no meio, intermezzo. “A estepe cresce pelo meio, ela está entre as grandes florestas e os grandes impérios. A estepe, a grama e os nômades são a mesma coisa”.⁹¹

É nesse sentido que se pode entender quando, no *Tratado de nomadologia*, em oposição à forma da interioridade produzida pelo modelo de duas cabeças do Estado, Deleuze e Guattari se referem a um pensamento do fora, à necessidade de “colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora”.⁹² Mais que isso, afirmam que isso seria “fazer do pensamento uma máquina de guerra”, que “todo pensamento é já uma tribo, o contrário de um Estado”, que se trata da “força que destrói a imagem e toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro”. Para esse pensamento do fora não há método possível. Ele não é um *mythos*, tampouco um *logos*, mas sim um *pathos*, isto é, uma paixão, uma forte emoção, uma perturbação das sensações.

Todo pensamento é uma tribo... tal afirmação poderia causar sérios problemas quando colocada em um trabalho que se propôs a analisar um grupo primitivo específico, no caso os

⁹⁰ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil platôs* (vol. 5), p. 12.

⁹¹ *Diálogos*, p. 41.

⁹² *Diálogos*, p. 46.

quilombolas do Vale do Ribeira. Basta pouco para cair em uma tentação categórica, expressa sob a forma “os quilombos são máquinas de guerra”. Mais do isso, cabe notar que, antes de ser uma invenção dos primitivos, a máquina de guerra é uma invenção dos nômades, conforme atesta o segundo axioma do *Tratado*. Isso, contudo, não quer dizer que os primitivos não possam entreter alguma espécie de relação com ela. Como coloca Viveiros de Castro, “(Em *Mil Platôs*), a sociedade primitiva de Clastres, que corresponde aos ‘Selvagens’ do *Anti-Édipo*, deixa de ser a inventora da ‘máquina de guerra’ e assim de ser definida por ela; ela apenas lançaria mão da máquina como forma de exterioridade, a fim de conjurar as tendências de sobrecodificação que estão sempre prestes a investir os códigos e territorialidades primitivas”.⁹³ Portanto, as relações que uma máquina de guerra estabelece não são de *coextensividade*, mas de *cointensividade*.

Com isso, ao invés de nos determos sobre os três aspectos que fazem da máquina de guerra uma invenção dos nômades – espacial-geográfico, aritmético ou algébrico e afetivo – faremos um salto ornamental para a última proposição do *Tratado* que diz: “a guerra não tem necessariamente por objeto a batalha e, sobretudo, a máquina de guerra não tem necessariamente por objeto a guerra, ainda que a batalha e a guerra possam dela decorrer (sob certas condições)”. Compreendemos a máquina de guerra enquanto uma máquina abstrata: não que ela não seja concreta, mas ela pode assumir diversas formas. Na verdade, toda espécie de funcionamento depende de uma máquina abstrata, pois ninguém pode ser autor de suas próprias desterritorializações – o grande privilégio dos nômades é justamente esse, sempre se desterritorializar sobre a própria desterritorialização. É por meio das máquinas abstratas que as singularidades livres, as partículas submoleculares, as intensidades puras, as individuações sem sujeito podem se recombinar de *n* maneiras, e “neste sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa, propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso (...). Uma máquina de guerra pode ser revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira”.⁹⁴

A máquina de guerra, portanto, não têm valores pré-determinados, mas toma uma forma concreta apenas na medida em que estabelece relações com a exterioridade, com o fora. E o fora não quer necessariamente dizer com o fora extensivo 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

⁹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: *Arqueologia da violência*, p. 336.

⁹⁴ “Entrevista sobre *Mil platôs*”. In: *Conversações*, pp. 47-48.

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. “Do ponto de vista do Estado, a originalidade do homem de guerra, sua excentricidade, aparece sob uma forma necessariamente negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado...”.⁹⁵ Mas é precisamente neste ponto que devemos nos encorajar, “prontos a nos perder a nós mesmos e a nos expor ao ridículo de um colossal fracasso”.⁹⁶ Nos perder a nós mesmos... reencontramos aqui uma das premissas essenciais para o exercício do pensamento em Deleuze: tal façanha só é possível quando nos colocamos em relação direta com a exterioridade, quando buscamos alianças com as forças que transbordam aquelas já estabelecidas em nosso interior. E ainda que isto nos leve a um fracasso, a um erro, tanto mais importa o que se pode fazer *a partir dele*. Devir-louco, devir-estúpido, devir-disforme... são estes os sentimentos que devem nos dar o primeiro impulso em direção a uma verdadeira crítica. Balançar a ordem instituída, por mais que nos passemos por um desventurado. Tais infortúnios são também as consequências para aquele que vaga sem rumo pelo deserto: alucinar, tomar miragens como algo verdadeiro. Este é o preço que tais excêntricos devem pagar quando são chamados a pensar: que não façam dele um motivo de negação e tristeza, mas de afirmação e de júbilo. Sob o calor escaldante e a fome insaciada, ninguém conhece o pecado, não há senso de culpa e a sabedoria perde a serventia, restando apenas, nas palavras sempre otimistas de Nietzsche, cogitar tolices.⁹⁷

⁹⁵ “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil platôs* (vol. 5), p. 15.

⁹⁶ “Manifesto por um teatro abortado”. In: ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. Trad. J. Guinsburg, Sílvia Fernandes, Regina Correa Rocha e Sérgio Sálvia Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 38.

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 67.

Conclusão

É muito difícil escrever sobre um filósofo cuja maior pretensão fora passar imperceptível. Sabemos que a importância de um autor não se deve medir por suas histórias particulares, mas, de maneira radicalmente contrária, pela sua capacidade em se tornar impessoal. Poderíamos, então, de um lado, apontar a fragilidade de um argumento que tomará como base um texto surpreendentemente pessoal de Deleuze: “ao leitor que pensasse: ‘esta nota é idiota e imodesta’, eu responderia: ‘você não sabe quanto ela é realmente modesta e mesmo humilde’. A palavra de ordem é: devir imperceptível, produzir rizoma e não criar raiz”.¹ De outro lado, é curioso que, ao falar brevemente de seus próprios livros, Deleuze tenha utilizado um termo tão enfático quanto “palavra de ordem”, visto que ele mesmo direcionou críticas agudas aos princípios da comunicação. Passamos por isso rapidamente no primeiro capítulo: a comunicação tende a se apoderar da palavra “conceito” com uma finalidade inteiramente diversa da filosofia, qual seja, produzir consensos com base em valores já estabelecidos, veicular informações, prejudicar aquilo devemos ou não saber. Em que sentido, portanto, Deleuze utiliza um termo tão suspeito de sua filosofia? O que quer dizer este “devir imperceptível” e por que recorremos a ele neste momento de conclusão?

Em um breve comentário à obra de Deleuze, Frédéric Vandenberghe escreve: “isto parece obscuro, mas, bastante estranhamente, é lendo mais rápido do que lento que os textos deleuzianos começam lentamente a fazer sentido”.² Cremos que isto também se aplica em certa medida a esta dissertação. Trabalhamos com temas demasiado dispersos para permitir uma leitura francamente linear, aproximando textos considerados menores de outros consagrados e tentando fazê-los repercutir. Esta talvez seja a grande conquista e a grande fragilidade deste trabalho: muitos termos aqui enunciados talvez não tenham recebido o tratamento que mereciam. Ao mesmo tempo, eles parecem falar por si só, como se estivessem direcionados não a especialistas, mas, ao contrário, a leigos. No limite, nosso trabalho buscou apresentar o plano de pensamento em Deleuze a partir de duas grandes frentes: 1) reportando-nos aos desdobramentos da noção de multiplicidade e, por conseguinte, ao peso que ele exerce no domínio epistemológico da etnologia e 2) reportando-nos diretamente a uma sociedade primitiva que, por sua vez, se conecta ao pensamento nômade enquanto expressão

¹ DELEUZE, G. “Nota à edição italiana de *Lógica do sentido*”. In: *Deux régimes de fous: textes et entretiens, 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003, pp. 58-60.

² VANDENBERGHE, F. “Jamais fomos humanos”. Liinc em Revista, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro, p. 214-234

de uma “opressão” que ela já sofre, pois se define como devir-minoritário do próprio pensamento.

Para o primeiro caso, buscamos analisar de que maneira a multiplicidade está voltada tanto para um estatuto conceitual quanto para o problema ao qual ele corresponde. Vimos que esta noção se associa a diversos outros conceitos importantes em Deleuze, como Ideia, estrutura e simulacro, e que todos eles são compostos por elementos atuais e virtuais que animam uma dinâmica paradoxal. Neste cenário, com a ajuda de outros autores, principalmente Foucault, Lévi-Strauss e Clastres, apresentamos a etnologia enquanto uma ciência que procura sempre se reportar às virtualidades de um campo problemático, que atribui um sentido aos sistemas simbólicos sem, contudo, instaurar paradigmas e interpretações definitivas. A leitura de Deleuze e Guattari sobre a etnologia dialoga diretamente com os critérios que definem uma estrutura: a interpretação etnológica sequer é possível porque não há material etnográfico – casa vazia, ocupante sem casa –, mas somente usos e funções. O material etnográfico não serve de critério para analisar o funcionamento de uma cultura, mas, antes, a própria natureza de uma função/relação cultural serve de critério para desocupar a casa etnológica. Em nosso último movimento, buscamos mostrar de que forma a etnologia contribui para o estudo do nomadismo em Deleuze, primeiro explorando a noção de guerra primitiva em Clastres (cujo ponto culminante é o conceito de máquina de guerra), e depois sinalizando que tal ciência se encontra em uma posição intermediária entre a mecânica e a termodinâmica, adquirindo uma condição privilegiada no que toca, principalmente, à leitura deleuziana sobre Nietzsche, outro autor assaz utilizado ao longo da pesquisa.

Para o segundo caso, por meio da narrativa sobre os quilombolas, tentamos mostrar que o pensamento menor não é de forma alguma o pensamento reduzido, mas o uso que uma minoria faz da própria atividade do pensar. Minoria essa que, como vimos, não se mede pela quantidade, mas pelo fato de estar ou não adequada a um modelo vigente. Buscamos mostrar que ser quilombola não é uma questão de identidade, mas uma questão fundamentalmente política. Nesta narrativa, tentamos trazer não exatamente uma história particular, mas uma espécie de “valor coletivo” segundo o qual o pensamento se constitui. Buscamos, sobretudo, falar em uma língua com a qual estamos pouco acostumados. Tal processo é inseparável de um gaguejar, mas de um gaguejar que se pretendia alegre, que não visasse às normas formais. Não podíamos, contudo, perder de vista as referências que guiaram nosso trabalho: mais do que corroborar nossos enunciados, as citações do segundo capítulo almejaram criar pequenas

rajadas de intensidade, como uma corrente de energia que passa entre a vida no Vale do Ribeira e a filosofia deleuziana. Se há uma “grande” conclusão a ser extraída dessa experiência, ela consiste no fato de que os quilombolas não procuram reter a atenção sobre si, operam mais em silêncio do que em barulho. O que não quer dizer que suas vidas devam passar invisíveis ou despercebidas. Trata-se de algo mais sutil: passar *imperceptível*, segundo o qual um movimento é rápido demais para ser apreensível ou lento demais para vislumbrar uma trajetória fixa. O imperceptível é a enésima potência do devir, o caráter comum da maior velocidade e da maior lentidão, sempre em fuga.

Deleuze talvez represente para a filosofia algo que John Coltrane representou para a música: em primeiro lugar, a coragem de um negro tomado pelo seu devir que ousou pedir a atenção em plena metade do século XX. Em segundo, a musicalidade de Coltrane funciona menos por sincronia que por uma gagueira. Os músicos veem passar diante de si todo o potencial do instrumento – como o gago em relação à palavra – e a única coisa que conseguem fazer é balbuciar, pensar no adiante, tropeçando em pequenas fissuras, perdendo e recobrando as chaves tonais. Para descrever a relação entre Coltrane e um saxofone talvez fosse necessário inventar um novo verbo, tal como fez Guimarães Rosa ao escrever sobre Manuel Fulô (o homem) e Beija-Flor (a mula) que, juntos, centaurizavam gloriosamente. Não basta dizer “Coltrane toca sax”. É preciso dizer mais: Coltrane saxofoniza. Conservando a heterogeneidade, instrumento e instrumentista se tornam uma coisa só. É o centauro propriamente, uma criatura meio monstruosa. E com certeza uma das experiências mais prazerosas ao se ouvir jazz, em especial os bebopers, é notar como os climas musicais são criados, problematizados e resolvidos. No jazz, mais que em outros estilos, nenhum instrumento está inteiramente só. Todos pulsam em conjunto e harmonicamente, é claro, mas nunca em um único sentido, se interpelam, se entrecruzam. Sincronicamente, uma pequena nesga de nota cria possibilidades que vão desde a mais arredondada cadência à mais disparatada aceleração. Nesta combinação músico-instrumento-orquestra há um diálogo sem interlocutores possíveis, mas que nem por isso deixa de repetir (ou dizer) toda a história da música, toda a história social dos negros, toda a história de maneira geral.

Neste sentido, todos aqueles que anseiam por mudanças talvez tenham muito a aprender com os quilombolas e seu intercessor na filosofia: devir-negro para se encorajar; gaguejar ao invés de vociferar palavras de ordem; provocar abalos que não exatamente fazem a terra se mexer; abalos curtos, ruidosos, quase imperceptíveis, como na transição de atmosferas em uma música de Coltrane. Encontrar possibilidades nas frestas: pois é por meio

delas que a pressão irradia e derruba muros, mesmo aqueles que parecem intransponíveis. Penetrar brechas, no entanto, requer que nos coloquemos em situações pouco confortáveis, constrangedoras em muitos aspectos. Quem gostaria de se sentir espremido entre duas paredes? Poucos, é verdade. Mas é precisamente fazendo como poucos que algo original pode vir à tona: colocando-nos no meio de um problema maior do que conseguiríamos lidar, enfrentando zonas apertadas, com poucas saídas fáceis. Não basta dizer “é preciso criar!”, “produza rizoma!”, “devenha menor!”. Para tanto é necessário praticar, fazer de nossas intensidades algo real e que sirva à própria vida, ainda que nestes pequenos becos ela esteja sujeita a inescapáveis enxurradas.

Referências bibliográficas

Obras de Gilles Deleuze (em ordem cronológica de publicação no original)

Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. 2ª edição. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

Nietzsche e a filosofia. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

A filosofia crítica Kant. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Ed. 70, 2000.

Proust e os signos. 2ª edição. Trad. Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Nietzsche. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981.

Bergsonismo. 2ª edição. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

Différence et répétition. Paris: PUF, 1968.

Diferença e repetição. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

Lógica do sentido. 5ª edição. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Espinosa: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
Diálogos. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Escuta, 1998.

Foucault. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Conversações. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

L'Abécédaire 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.

A ilha deserta e outros textos (textos e entrevistas 1953-1974). (coord. David Lapoujade e Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Iluminuras, 2006.

Obras em conjunto com Félix Guattari

O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Kafka: por uma literatura menor. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

O que é a filosofia?. 3ª edição. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo, Ed. 34, 2010.

Demais obras

ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual.* Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: 34, 1996.

_____. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das Comunidades Quilombolas no Brasil. Segunda configuração espacial.* Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida.* Trad. J. Guinsburg, Sílvia Fernandes, Regina Correa Rocha e Sérgio Sálvia Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BASTIDES, Roger. *As Américas negras.* São Paulo: Difel/Edusp, 1974.

BECKETT, Samuel. *Murphy.* Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac & Naify, 2013

BELL, Jeffrey A. *Deleuze's Hume.* Edinburgh: University Press, 2009

CÁSSIA, Taynar de. "Movimento negro de base religiosa: a Irmandade do Rosário dos Pretos". Caderno CRH, Salvador, nº 34, p. 165-179, 2001.

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

_____. *Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify Portátil, 2013.

CORREIA, Adriano. "O Nietzsche de Heidegger". *Philosophos*, Goiânia, v.13, n. 2, jul./dez. 2008.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia.* 5ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CUNHA, Carlos Fernando Carrer da. *No fundo do Ribeira: o impacto da tecnociência sobre os quilombos do Vale do Ribeira.* 58 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Habilitação em

Jornalismo) – Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da correção do intelecto*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

FERREIRA, Filipe. “A esquizofrenia de *Diferença e repetição* à *Lógica do sentido*”. Revista Limiar, Guarulhos, vol. 2, nº 4, 2015.

FORNAZARI, Sandro Kobol. “A crítica deleuziana ao primado de identidade em Aristóteles e em Platão”. Trans/Formação, Marília, v. 34, n. 2, 2011. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1554/1345>

_____. (org.) *Deleuze Hoje*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

_____. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze*. 194 f. Tese (doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª edição. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 525

_____. “Theatrum philosophicum”. In: *Ditos e Escritos II*. Trad. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Abrahão de Oliveira Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. REIS, João José (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Ícone, 1988.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2ª edição revisada e ampliada. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009

INSTITUTO Socioambiental (ISA). “Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira”. São Paulo: ISA, 2013. Arquivo disponível em <<<http://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/publicacoes/inventario-cultural-de-quilombos-do-vale-do-ribeira>>> Acesso em dezembro de 2013.

INVENÇÕES Democráticas no Quilombo. Direção de David Calderoni. São Paulo: distribuído por TRATORE (CDs/DVDs), 2011. 36 min. Documentário realizado no bojo da pesquisa de pós-doutorado de David Calderoni, com o apoio do Nupsi e da Fapesp.

LEIBNIZ, Gottfried. *Discurso de metafísica*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Revista Etnográfica – Vol. 4, nº2, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983

_____. *Raça e História*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo”. Revista USP, 28, (1995-6). Arquivo disponível em< <http://www.usp.br/revistausp/28/04-kabe.pdf>> Acesso em Maio de 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

_____. “Carta sobre Espinosa”. Trad. Homero Santiago. In: Cadernos espinosanos, São Paulo, nº XVI, p. 137, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O caso Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

O'DWYER, Eliane. “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. in: _____. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

PLATÃO. *Fédon*. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Pré-socráticos. 3ª edição. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SANTOS, Milton. “Elogio da lentidão”. Folha de S. Paulo. São Paulo, 11 mar. 2001. Caderno Mais!

SANTOS, Laymert Garcia dos. “Saber tradicional x saber científico”. In: *Povos indígenas no Brasil – 2001 a 2005*. São Paulo: ISA, 2006.

SCHÖPKE, Regina. “Deleuze e o mundo dos simulacros”. Seminário dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. Arquivo disponível em <<http://arielenlinea.files.wordpress.com/2012/06/deleuze-e-o-mundo-dos-simulacros-regina-schc3b6pke-pc3a1g-43-47.pdf>> Acesso em Maio de 2014.

_____. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SILVA, Cléber Daniel Lambert da. *Deleuze e Bergson: tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica*. Tese (doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2013.

SERRES. Michel. “Novas tecnologias e sociedade pedagógica”. Entrevista concedida à revista *Interface*, vol.4, Nº 6, Botucatu, Fev. 2000.

SUCUPIRA, Fernanda. *Conceição das Crioulas: a luta dos quilombos pela terra*. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (habilitação em Jornalismo) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, 2005.

VANDENBERGHE, Frédéric. “Jamais fomos humanos”. Liinc em Revista, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/viewFile/376/239>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. 5ª edição. São Paulo: Cosaf & Naify, 2013.

_____. “O intempestivo, ainda”. In CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. (Posfácio). São Paulo: Cosaf & Naify, 2011.

_____. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany Ricardo (Org.). *Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo: ISA, 2006

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2004. Versão digitalizada disponibilizada pelo Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

