



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.61413>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

Explicando a máquina territorial primitiva: Deleuze e Guattari encontram os sistemas de parentesco*

Explaining the primitive territorial machine: Deleuze and Guattari meet the kinship systems

Carlos Fernando Carrer  

Doutor pelo PPGF da UNIFESP. Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: carlos.cunha03@gmail.com

Resumo: O intuito deste artigo é explicitar o modo de funcionamento daquilo que, em *O anti-Édipo* (1972), o filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Félix Guattari chamam de “máquina territorial primitiva”, privilegiando, para tanto, a recepção crítica dos autores em relação às ideias defendidas pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Veremos que os autores tentam marcar sua distância em relação a Lévi-Strauss argumentando que 1) a máquina territorial primitiva opera mais em função da dívida do que da troca e 2) que este funcionamento pressupõe um caráter essencialmente móvel das posições reservadas a cada personagem do parentesco.

Palavras-chave: máquina territorial primitiva; sistemas de parentesco; dívida; posições móveis

Abstract: The aim of this article is to explain how what philosopher Gilles Deleuze and psychoanalyst Félix Guattari call the “primitive territorial machine” works in *The Anti-Oedipus* (1972), favouring the authors’ critical reception of the ideas defended by anthropologist Claude Lévi-Strauss in *The Elementary Structures of Kinship* (1949). We will see that the authors try to distance themselves from Lévi-Strauss by arguing that 1) the primitive territorial machine operates more according to debt than exchange and 2) that this operation presupposes an essentially mobile nature of the positions reserved for each kinship character.

Key-Words: primitive territorial machine; kinship systems; debt; mobile positions

* Revisado e complementado, este artigo constitui parte da tese de doutorado intitulada “Do fim do ser humano ao humanismo yanomami” (2022), orientada pelo prof. Sandro Kobol Fornazari em conjunto com o Grupo de Pesquisa em Filosofia da Diferença (GPDF) e defendida junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). A pesquisa contou com o apoio financeiro da Capes.

Em uma de suas aulas ministradas na Universidade de Saint-Denis-Vincennes pouco antes da publicação de *O anti-Édipo* (1972), Deleuze afirma que aquilo que se passa sobre um corpo social são sempre fluxos, de modo que uma pessoa é sempre um ponto de produção ou de recepção de um fluxo. Para explicar essa ideia, Deleuze recorre a um exemplo bastante simples: diferentes pessoas possuem diferentes tipos de cabelo. Assim, os cabelos de uma jovem não são os mesmos de uma mulher casada, assim como esses não são os mesmos de uma viúva. “Se uma pessoa possui cabelos”, afirma Deleuze, “ela se apresenta tipicamente como interceptadora de fluxos de cabelo que a atravessam seguindo códigos bastante diversos: código da viúva, código da jovem, código da mulher casada etc.”¹. Do mesmo modo, se uma pessoa não possui cabelos, ela se associa a diversos outros tipos de código: o código das pessoas mais idosas, ou das pessoas que tiveram leucemia, dos skinheads, enfim. A ideia fundamental que se retém é esta: todo corpo social é atravessado por fluxos, seja por um fluxo de cabelo, de modo que as pessoas nada mais são do que interceptadoras desses fluxos, sujeitos que de algum modo os encarnam sendo marcados por determinados tipos de código. Todo código é uma marcação, e toda sociedade pressupõe um sistema de corte-fluxo para poder funcionar.

Nesse sentido, Deleuze irá argumentar que nada pode ser mais ameaçador para uma sociedade do que um fluxo que corre sem marcação, um fluxo que escapa a um regime de códigos. Por exemplo, no contexto da colonização durante o século XVI, a inserção de fluxos de dinheiro representou uma grande ameaça para as sociedades ameríndias, pois, uma vez introduzidos, desestabilizaram o sistema por onde passavam fluxos econômicos de natureza diversa, tais como os fluxos de prestígio, os fluxos matrimoniais etc.² Se quisermos um exemplo mais recente, o xamã e líder político Davi Kopenawa considera que a introdução de bebidas alcoólicas no circuito econômico dos yanomami teve efeitos absolutamente nefastos, encurtando o pensamento das pessoas e afastando-as das tradições de seu povo³. De qualquer modo, “em todas as sociedades”, afirma Deleuze, “o problema sempre foi o de codificar os fluxos e de recodificar aqueles que tendiam a escapar”⁴.

Tal problema será amplamente explorado em *O anti-Édipo*, obra na qual Deleuze e Guattari distinguem três grandes tipos de sociedade: 1) selvagem, também denominada primitiva; 2) bárbara, também denominada despótica; 3) civilizada, também denominada capitalista⁵. Cada uma possui uma maneira específica de processar os fluxos que a atravessam. A propósito das duas últimas, limitar-nos-emos a afirmar que a sociedade bárbara funciona através de uma sobre-codificação dos fluxos, isto é, todos os fluxos que a atravessam — sejam eles de natureza monetária, matrimonial, comportamental etc. — necessitam de uma marcação ulterior imposta pelo déspota. O déspota é investido de poderes divinos e possui a “palavra final” sobre como as pessoas emitem e interceptam fluxos. Nesse sentido, ele se confunde com o próprio Estado. O

¹ DELEUZE, Gilles. “Curso St. Denis-Vincennes (*O anti-Édipo* e *Mil Platôs*)” [online]. Paris, 1971. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/>. Último acesso em 11/06/2024.

² DELEUZE, G. Op. cit.

³ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

⁴ DELEUZE, G. Op. cit.

⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010, cap. III.

modelo empregado por Deleuze e Guattari para ilustrar a sociedade despótica é o de uma pirâmide que tem o déspota no cume, como um “grande olho paranoico” que se serve de seu aparelho burocrático – as laterais da pirâmide – para controlar os aldeões trabalhadores que compõem a base⁶. Os códigos sociais continuam a existir, mas são chamados a uma última marcação – uma sobrecodificação – por parte do déspota (Estado).

O terceiro tipo de sociedade, ao contrário, nasce da conjunção de dois fluxos descodificados: 1) um fluxo de trabalhadores “sem código”, já que expropriados de suas terras e antigos afazeres, não tendo outra coisa a vender senão sua mão de obra; 2) um fluxo de dinheiro que, circulando “livremente”, sem a marca do déspota, pode comprar a mão de obra agora disponível. Sem este encontro de fluxos descodificados, a sociedade civilizada capitalista não poderia ter começado a funcionar. E se o problema de toda sociedade consiste em codificar os fluxos, marcar aquilo que a atravessa, seria mesmo necessário interrogar em que medida o capitalismo significa a falência de todas as formas de sociedade que o antecedem, na medida em que este procede não por uma codificação, mas por uma descodificação ou, o que seria o mesmo, uma destruição generalizada de códigos⁷.

Também não se pode enxergar na tríade selvagem-bárbaro-civilizado os termos de uma sequência histórica, como se houvesse uma linha evolutiva que levasse os selvagens a se tornarem bárbaros e estes, por sua vez, a se tornarem civilizados. Mais do que uma sucessão de modos de organização social, o que se tem, ao menos do ponto de vista de Deleuze e Guattari, é uma “história universal das contingências”⁸ que admite uma série de cruzamentos entre os modos sociais da produção. Selvagem, bárbaro e civilizado correspondem a modos sob os quais as sociedades produzem – daí seu estatuto de máquinas – e podem coexistir, mas sendo necessário distinguir, para cada caso, algo em torno de que a produção originalmente se organiza. Sendo assim, as questões que nos interessam podem ser enunciadas da seguinte maneira: em torno de que a máquina territorial primitiva se organiza? Sob quais condições ela funciona?

De maneira bastante original, Deleuze e Guattari afirmam que o modo de produção selvagem está condicionado pela terra. Esta terra, argumentam os autores, não se limita a ser um objeto composto de múltiplas partes repartidas de acordo com o trabalho que se exerceria nelas. Do ponto de vista selvagem, a terra é uma entidade única e indivisível, um “corpo pleno” que se assenta sobre a produção, aparecendo como seu “pressuposto natural ou divino”, expressão que Deleuze e Guattari retiram de Marx⁹. A terra seria como um polo de onde toda a existência selvagem parece emanar. Um motor da produção, portanto, mas um motor que permanece sempre no mesmo lugar, imóvel, enquanto “elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo”¹⁰. A terra aparece, pois, como um elemento externo à sociedade, mas

⁶ Ibidem, p. 280.

⁷ Uma investigação mais minuciosa em torno deste problema pode ser encontrada em ao menos dois autores: GUERÓN, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política. Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: Nau, 2020, cap. III; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris, PUF, 2013, cap. V.

⁸ DELEUZE, G. GUATTARI, F. Op. cit., p. 185.

⁹ MARX (2011, p. 389) *apud* DELEUZE, G. GUATTARI, F. Op. cit., p. 22.

¹⁰ Ibidem, p. 187.

através do qual as peças que compõem a máquina social primitiva se transformam em verdadeiros agentes sociais, na medida em que estes, acatando determinados papéis que lhes serão atribuídos, passam a funcionar em função desse mesmo corpo pleno que é o da terra.

Assim, se não podemos reduzir a terra a um princípio de residência ou a uma repartição geográfica, é justamente porque ela não tem como função dividir um território, mas um povo. É claro que as residências e as repartições desempenham um

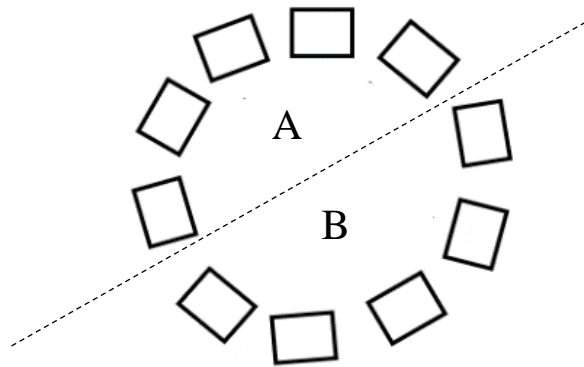


Figura 1: modelo de organização territorial-parental dos Bororo

papel importante, sobretudo quando se pensa do ponto de vista selvagem. Por exemplo, em *Tristes trópicos* (1955), o antropólogo Claude Lévi-Strauss mostra que os indígenas Bororo, habitantes do centro-oeste brasileiro, tendem a organizar suas residências em formato de círculo¹¹. Este formato permite, entre outras coisas, uma divisão em metades que reflete a organização ideal de seus sistemas de parentesco, como no esquema lévi-straussiano que apresentamos simplificado abaixo:

Trata-se do caso mais simples da divisão: um homem (ou uma mulher) residente da metade A só pode contrair matrimônio com uma mulher (ou um homem) residente da metade B. A forma circular não é um acidente. Ela serve para assinalar o local de onde se deve idealmente retirar um cônjuge. De modo que, fiando-nos ao testemunho de Lévi-Strauss, os primeiros missionários que chegaram na região dos Bororo descobriram que o modo mais seguro de convertê-los consistia em substituir a organização em círculo pela organização em fileiras paralelas. “Privados da planta que fornece um argumento ao seu saber”, escreve Lévi-Strauss, “os indígenas perdem rapidamente o sentido das tradições”¹². Eis o que poderíamos chamar de um fluxo sem marcação que atravessa os Bororo destruindo seu antigo código residencial.

De qualquer modo, se se deve traçar uma linha divisória para explicar o sistema matrimonial dos Bororo ou de qualquer outro povo selvagem, é importante realçar,

¹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 206.

¹² *Ibidem*.

voltando a Deleuze e Guattari, que se trata de uma linha divisória dos *habitantes* do território, não do território em si. Do ponto de vista selvagem, a terra permanece sendo uma unidade indivisível, uma superfície nua que não possui muros e repartições. É por esse motivo que, segundo Deleuze e Guattari, a sociedade selvagem é a única máquina territorial em sentido estrito. “E o funcionamento de uma tal máquina”, acrescentam os autores, “consiste no seguinte: *declinar aliança e filiação*, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado”¹³.

Incorporando uma ideia-chave do etnólogo Pierre Clastres¹⁴, Deleuze e Guattari argumentam que a sociedade primitiva é de algum modo capaz de antever a formação do Estado, como se sua presença pudesse ser de algum modo pressentida. E, se como vimos, o Estado se confunde com o próprio déspota, podemos então concluir que a maior ameaça que a sociedade selvagem presente é a aparição de um líder que se destaca do restante do corpo social, tornando-se uma entidade que exerce poder sobre as demais: alguém que manda por oposição a quem obedece. Nesse sentido, um dos mecanismos utilizados para evitar a aparição do Estado seria justamente a declinação da aliança e da filiação, quer dizer, a aplicação de uma regra que, analogamente à declinação das palavras, dará a cada um dos membros de um grupo, seja o grupo Bororo que vimos acima, a sua função na estrutura de parentesco. Mas de que modo isso acontece?

Tentaremos dar uma resposta a esse problema destacando uma das teses centrais de *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Nesse texto, Lévi-Strauss mostra que pais e irmãos devem ceder suas filhas e suas irmãs para o matrimônio. No modelo mais simples, como o dos Bororo, isso vale para as duas metades, *A* e *B*. Assim, um pai ou irmão do grupo *A* deverá ceder sua filha ou sua irmã a um homem da metade *B*, colocando o grupo *A* na posição de credor e o grupo *B* na posição de devedor, para o grupo *A*, de uma filha ou de uma irmã, quer dizer, de uma esposa. O mesmo se diria de um homem do grupo *B*, já que sua filha ou irmã deverá ser concedida em matrimônio a um homem do grupo *A*. A cada casamento, portanto, é como se cada metade recebesse um sinal (+) ou (-) conforme o casamento tenha resultado numa perda ou numa aquisição¹⁵.

Esse sinal, no entanto, não é invertido apenas quando se passa de uma metade a outra. Afinal, pensando em apenas uma das metades, esse sinal será diferente quer se considere uma irmã ou um irmão, na medida em que esse irmão será necessariamente recebedor (+) de uma esposa e sua irmã será necessariamente cedida a outra família, representando uma perda (-) para a metade da qual é originária. Além disso, como mostra Lévi-Strauss, pensando ainda em apenas uma das metades, o sinal também se inverte quando se passa de uma geração a outra, conforme a mãe, na geração anterior,

¹³ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 196, grifo dos autores. Reproduzimos a nota do tradutor Luiz Orlandi que acompanha este trecho: “mantive ‘declinar’ para traduzir *décliner* com a intenção de grifar, como significado desse verbo, a ideia de ‘enunciar em todos os casos de...’, como quando se diz enunciar todos os casos de um substantivo etc.”. Acrescentamos que, conforme o dicionário Le Robert, este verbo é utilizado também em contextos comerciais, quando se procura dar diferentes formas a um produto. Por exemplo, *décliner un tissu en plusieurs couleurs*, isto é, dar a (declinar) um tecido (em) cores variadas.

¹⁴ CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª edição. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 170.

tenha sido fruto de uma aquisição — caso em que deverá repor a outra metade com uma filha ou uma neta — ou de uma concessão — caso em que seus filhos ou netos terão direito a receber uma esposa da outra metade. Traçando a árvore genealógica das duas metades, teríamos o seguinte esquema:

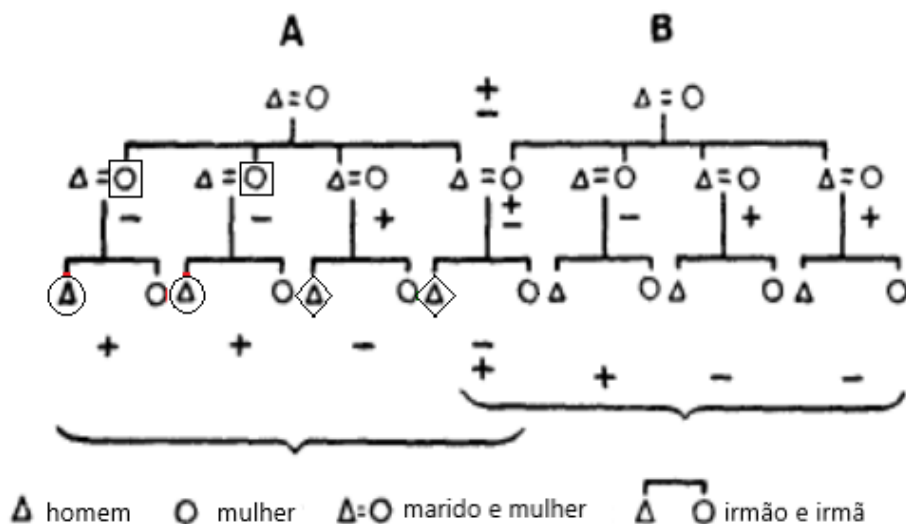


Figura 2: diagrama genealógico das duas metades. Em *As estruturas elementares do parentesco*, p. 171

Na realidade, segundo Lévi-Strauss, esse é o modelo que expressa idealmente os sistemas em que a cônjuge ideal é designada pelo mesmo nome de uma prima cruzada, isto é, uma prima que é filha do irmão da mãe ou da irmã do pai. Dois primos masculinos (circulados no diagrama) que se encontram em posição credora (+) em relação ao grupo do pai não poderão trocar suas irmãs, pois suas mães (contornadas com quadrados no diagrama) foram concedidas em casamento a homens do lado B. Do mesmo modo, não poderão trocar irmãs dois primos masculinos (contornados com losangos no diagrama) que se encontram em posição devedora (-) em relação ao grupo das mães, já que estas vieram do outro grupo ao qual deverão repor com uma filha ou irmã.

Em compensação, do ponto de vista de um primo masculino (circulado), a filha do irmão de sua mãe representa uma troca possível, na medida em que esta, sendo filha de uma mulher que veio de fora, deverá ser em algum momento concedida. E concedida, idealmente, para o grupo que já abriu mão de uma mulher na geração anterior (a mãe do primo circulado) e terá de abrir novamente caso esse primo tenha uma irmã ou uma prima paralela. É por isso que se, em certos grupos, a esposa é designada pelo mesmo nome de uma prima cruzada, a irmã é designada pelo mesmo nome de uma prima paralela.

Em última análise, esse raciocínio de Lévi-Strauss expressa algo muito simples: “o casamento entre primos cruzados exprime o fato de que, em matéria de casamento, é preciso sempre dar e receber, mas que só se pode receber de quem tem obrigação de dar, e que é preciso dar a quem tem o direito de receber”¹⁶. Essa ideia é fundamental, porque

¹⁶ Ibidem, p. 171.

é a ela que todos os sistemas matrimoniais tendem a conduzir. E se o sistema matrimonial for, como acreditava Lévi-Strauss, um sistema de símbolos, ele deve necessariamente expressar um princípio que rege a sociedade como um todo. Assim, quer a organização matrimonial de determinada sociedade seja elementar ou complexa, prescritiva ou preferencial, endogâmica ou exogâmica etc., seu princípio reside numa lei de reciprocidade, numa lei que assegura um regime de troca entre diferentes linhagens, sejam elas numerosas ou reduzidas a um par.

A tese de Lévi-Strauss será insistentemente questionada por Deleuze e Guattari. Em primeiro lugar, a enunciação dos casos de parentesco – sua declinação – não pode ser vista como mera expressão de uma estrutura lógica, mas constitui, na palavra dos autores, “uma prática, uma *práxis*, um procedimento e até uma estratégia”. Quer dizer, ela possui um caráter mais material do que simbólico. “Trata-se menos do exercício de uma combinatória lógica destinada a reger um jogo de trocas, como queria Lévi-Strauss, do que da instauração de um sistema físico que se exprimirá naturalmente em termos de dívida”¹⁷. Em Deleuze e Guattari, se há uma regra que dita, em geral, o regime de funcionamento da sociedade, essa regra se encontraria mais do lado da dívida do que propriamente da circulação.

Antes da circulação e das trocas, e para que elas possam ou não acontecer, é necessário que haja uma memória da dívida. A dívida aparece, pois, como uma espécie de dobradiça que abrirá ou fechará a porta a determinados fluxos. Por exemplo, no caso que retiramos de Lévi-Strauss, os fluxos ++ (círculo com círculo) e -- (losango com losango), que representam o casamento entre primos paralelos, ficam retidos, enquanto os fluxos +- (círculo com losango) e -+ (losango com círculo), que representam o casamento entre primos cruzados, avançam. É nesse sentido que funciona o sistema corte-fluxo da máquina territorial primitiva. É através dele, isto é, da instauração de um sistema em que a dívida se transmite sempre de modo finito, que os selvagens podem impedir a acumulação irrestrita de prestígio, esposas, enfim, signos que dariam a um único indivíduo, geralmente um homem, poder para exercer sobre os demais. Inclui-se a declinação do parentesco entre os mecanismos utilizados pelos selvagens para impedir a aparição de um Estado, na medida em que o sentido da dívida vai sempre de lado a lado (\leftrightarrow), e não de baixo a cima (\uparrow), como na pirâmide do déspota.

Se, para Deleuze e Guattari, o fundamental não é fazer circular, mas lembrar-se da dívida, resta saber como essa dívida é primeiramente inscrita na memória. Apoiando-se, sobretudo, nas teses da segunda dissertação de *Genealogia da moral* (1887)¹⁸, Deleuze e Guattari dirão que a inscrição da dívida na memória é um processo profundamente violento, que consiste em marcar – ou codificar – os próprios corpos, puni-los desde que se cause um prejuízo. “Pois é bem aí”, argumentam Deleuze e Guattari, “que Nietzsche descobre a terrível equação da dívida: prejuízo causado = dor a suportar”. Como pode a dor ser uma forma de pagamento? “É preciso invocar um olho que tire prazer disto (sem que isto tenha algo a ver com a vingança): é o que Nietzsche chama de

¹⁷ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 209.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

olho avaliador, ou olho dos deuses amantes dos espetáculos cruéis, ‘já que o castigo tem ar de festa!’”¹⁹.

Teremos uma dimensão mais concreta dessa ideia recorrendo ao pequeno filme etnográfico *Circuncisão* (1949), do diretor francês Jean Rouch, que mostra jovens garotos Hombori, habitantes do Mali, passando pelo rito de circuncisão peniana. Até o momento da operação, os garotos não possuem sexo. Somente através dela eles se tornarão “homens”, ou seja, deixarão de fazer parte de uma humanidade neutra para pertencer a uma humanidade diferenciada, marcada por um sexo. Rouch mostra bem que se trata de um rito público. Todas as pessoas são mobilizadas: elas se aglomeram no entorno dos futuros circuncisados e dos cirurgiões. Os garotos ficam sentados, aguardando o momento. Na hora do corte, alguns parecem gritar. Outros parecem conter o grito, mas a expressão de dor é inconfundível²⁰.

Mas, justamente, por qual prejuízo os jovens Hombori estão pagando? Poderíamos especular que, sendo neutros em relação ao sexo, eles de certa forma estariam obstruindo as circulações do sistema matrimonial. Deixando de contrair matrimônio, eles colocariam em risco o sistema de troca, algo que, do ponto de vista lévi-straussiano, seria colocar em risco o próprio princípio que rege a articulação social. Mas, aproximando-nos de Deleuze e Guattari, poderíamos afirmar que os jovens Hombori estão em débito com a terra. Anteriormente à circuncisão, é como se eles ainda não tivessem se inscrito sobre ela, estivessem “em falta” com ela. Tal tese encontra amparo, por exemplo, nos estudos do pensador senegalês Cheikh Anta Diop, que mostra que a prática da circuncisão peniana, comum entre todas as populações africanas pré-coloniais, serve para inscrever o jovem no corpo da terra, dar-lhe literalmente uma localidade em função dela: “a pessoa é, de acordo com uma expressão Wolof, um *mbok lel*, ou seja um membro do mesmo ‘local’”²¹.

Além disso, será necessário notar que o rito Hombori de fato se assemelha a uma festa: multidões, conversas, pessoas sorrindo, como se a cerimônia nada fosse sem os olhos para olhar. Não há dúvida de que os olhos retiram algum prazer daquilo que veem. Isso porque a memória encarnada da dívida, celebrada à vista de todos, não é somente aquela de que se deve (ou devia), mas também a de que, agora, se está em condições de exigir. A equação da dívida não possui a forma única dano causado = dor sofrida. Ela se prolonga, possui uma outra face, de onde “o olho avaliador” apreende a equação dor sofrida = compensação ou prazer. Os olhos se deliciam com o espetáculo precisamente porque toda a dor sofrida não é só um pagamento por aquilo que se devia, mas também o crédito para uma dádiva futura, o momento que os jovens Hombori se colocam na posição de quem pode exigir.

Concretamente, Anta Diop mostra que o rito possui uma série de compensações: os jovens podem agora participar das caçadas ou engajar-se num combate. Eles também podem participar dos cânticos, “que são a mais pura variedade da poesia folclórica da

¹⁹ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., 253.

²⁰ CIRCUNCISÃO. Direção: Jean Rouch. Produzido e distribuído pelo Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em parceria com o Secrétariat d’État à la Coopération. Paris: 1949.

²¹ ANTA DIOP, Cheikh. *Precolonial black Africa*. Trad. Harold Salemson. Westport: Lawrence Hill & Co., 1987, p. 191.

África Preta [*Black Africa*]”. Através desses cânticos, o jovem é disciplinado a fazer parte do “local”, algo que “dá os toques finais à sua educação, é seu rito de passagem à maturidade e sua entrada ‘na cidade’, no sentido que esse termo tinha na Antiguidade”²². Literalmente, a marcação dos corpos significa o ingresso na vida política, o momento em que o corpo passa a ser uma peça da produção social.

Com efeito, o caso trazido da obra de Anta Diop corrobora uma das ideias que será defendida ao longo de todo *O anti-Édipo*, qual seja, a de que a máquina territorial primitiva não é troquista, mas essencialmente inscritora. Esse é um dos pontos que marca a distância dos autores em relação a Lévi-Strauss. A originalidade do argumento deleuzo-guattariano, contudo, não reside somente aí. Para os autores, a marcação dos corpos seria apenas a expressão extensa da dívida. Ao lado dela, é necessário acrescentar uma segunda expressão, sua expressão intensa, quer dizer, o modo como ela se expressa no momento anterior àquele em que os fluxos passaram ou deixaram de fazê-lo. Algo que segundo, segundo Deleuze e Guattari, “torna o recurso ao mito indispensável”²³.

O mito que os autores evocam é o mesmo estudado pelo antropólogo Marcel Griaule em um artigo intitulado “Notas sobre o tio uterino no Sudão”, sobre o qual teremos de nos deter²⁴. Nesse belo texto, Griaule mostra que, para os Dogon, também habitantes do Mali, o ponto de partida da criação é um grão de painço. Esse grão prefigurava um mundo ilimitado: continha infinitos signos que deveriam se dispersar pelo espaço e se colocar sobre todos os seres, fazendo-os adquirir consciência de si mesmos. O interior desse grão foi cindido em duas placentas que deram origem aos mundos celeste e terrestre, cada qual contendo um par de gêmeos de dois sexos, um masculino e um feminino, denominados *Nommo*. Esses gêmeos são considerados emanções diretas de *Amma*, o criador.

Não obstante, antes que o tempo de formação das coisas se concluísse, um homem de uma das partes fuge tendo roubado um fragmento da placenta de onde veio. Totalmente só, esse homem pretendia construir um mundo ou, melhor, uma réplica do mundo que existia ainda em potência e que deveria, conforme imaginado, funcionar normalmente. Fez um esboço da terra com sua metade da placenta, mas percebeu que sua criação só estaria completa com a outra metade, aquela em que sua irmã gêmea estava contida. Ele tenta voltar ao grão originário, mas *Amma* o impede. Após fracassar, a personagem nunca mais abandona seu ciclo de incompletude, buscando em vão pelo seu par *Yasigui*, isto é, sua irmã gêmea que fora confiada por *Amma* ao outro casal *Nommo*. Assim, o homem fracassado toma a forma de um animal chamado *Yurugu* – uma raposa-pálida – e tudo que deriva dele possui uma forma imperfeita e desordenada, em função do desejo incestuoso que havia se pré-configurado no seu retorno ao grão de painço.

Para compensar os inconvenientes de *Yurugu*, o criador *Amma* envia para a terra o outro casal *Nommo* e a nova geração de quatro outros casais que eles conceberam, formando um esquema praticamente idêntico ao evocado acima (figura 2), exceto pelo

²² Ibidem, p. 192.

²³ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., p. 209.

²⁴ GRIAULE, Marcel. “Remarques sur l’oncle utérin au Soudan.” *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Nouvelle série, vol. 16, 1954.

fato de que o casal originário é formado, de acordo com a mitologia Dogon, pela união entre um irmão e uma irmã. A introdução da nova geração impõe ordem ao mundo, embora a desordem causada por *Yurugu* nunca tenha efetivamente desaparecido: a situação se manifesta num combate incansável entre a ordem e a desordem, *Nommo* e *Yurugu*, onde este último aparece como o elemento desvirtuado que deve ser insistentemente combatido e vencido²⁵.

Essa breve incursão sobre a mitologia Dogon lança uma luz particularmente interessante sobre a relação entre o irmão da mãe (o tio uterino) e seu sobrinho. Assim, quando criança, o menino Dogon encontra ternura e paciência inigualáveis em seu tio materno. Suas exigências são quase sempre satisfeitas pelo tio, mesmo quando o sobrinho lhe aborrece. Principalmente a partir da puberdade, esse aborrecimento passa a ser cada vez mais frequente, e se direciona, sobretudo, para a mulher de seu tio, isto é, sua tia por aliança. A relação vai se desgastando, como se o sobrinho estivesse sendo de algum modo subtraído da relação com o tio. Essa subtração, afirma Griaule, é causada pela cólera que o sobrinho sente por não ter havido casamento entre seu tio e sua mãe, isto é, entre irmão e irmã, tal como o casal *Nommo* da mitologia²⁶. É nesse sentido que o tio materno sente possuir uma dívida com seu sobrinho, sendo esse, também, o motivo pelo qual o sobrinho se sente no direito de 'roubar' todos os bens de seu tio, à exceção de um: sua esposa.

Na realidade, como mostra Griaule, todos os diálogos do sobrinho com a tia por aliança falam de uma suposta união entre eles. Essa união é frequentemente tida como ridícula e se expressa no tom jocoso com que o sobrinho se refere à tia e vice-versa. Todos os "roubos" do sobrinho, argumenta Griaule, só adquirem sua verdadeira significação se acontecem na presença do tio e se são acompanhados pelas ironias que seu sobrinho dirige à esposa, entre as quais a mais frequente é aquela em que a chama de "minha esposa!" e ela responde "meu marido!". "Tudo se passa como se o sobrinho substituísse simbolicamente o tio e como se o incesto só tivesse sido evitado pela união real dele, sobrinho, com uma esposa nascida dos trabalhos de sua tia"²⁷, quer dizer, uma prima cruzada pelo lado da mãe.

O sobrinho, portanto, se encontra no lugar do tio, o que quer dizer que ele, de certo modo, faz parte da mesma geração que sua mãe. Mais precisamente, é o irmão que nunca se uniu a ela, tal como a personagem mítica *Yurugu*. Como no trecho que Deleuze e Guattari destacam do texto de Griaule, "sendo da *mesma substância e geração que sua mãe*, assimila-se a um gêmeo masculino da sua genitora, e a regra mítica da união entre dois membros pareados [*appariés*] o propõe como esposo ideal"²⁸. *Yurugu* se identifica à mãe, é feito da mesma matéria que ela. Mas, sem deixar de ser filho, ele também se identifica ao tio, isto é, àquele que seria o esposo de sua mãe e seu pai ideal. Isso é essencial: onde Lévi-Strauss enxerga um regime de trocas entre sexos já repartidos entre homem e mulher, Deleuze e Guattari enxergam "um mundo de signos ambíguos, de divisões

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ DELEUZE, G; GUATTARI, F. Op. cit., 210, grifo dos autores.

inclusas e estados bissexuados. Sou o filho, mas também o irmão de minha mãe, o esposo de minha irmã e meu próprio pai”²⁹.

No coração do sistema de parentesco da máquina territorial primitiva, encontramos a afirmação de uma lógica que não permite encerrar os sujeitos em funções preexistentes. Não se pode falar *do pai, da mãe, do filho*, simplesmente porque pai, mãe, filho etc. designam entidades essencialmente móveis, onde todas circulam pelo território de todas. Antes de serem homens ou mulheres, masculinos ou femininos, os sujeitos que compõem o sistema de parentesco são como que um lugar de abrigo para personagens estrangeiras, figuras de certa forma alheias a seu local de origem. Mas, talvez, não possamos falar nem mesmo *da origem*. Isso porque, se há uma origem, como mostram tão bem o mito e a organização de parentesco dos Dogon, ela nada mais seria senão um estado pleno de variações, torções de um grão de painço onde se condensa toda a ambiguidade da matéria.

Referências Bibliográficas

- ANTA DIOP, Cheikh. *Precolonial black Africa*. Trad. Harold Salemon. Westport: Lawrence Hill & Co., 1987.
- CIRCUNCISÃO. Direção: Jean Rouch. Produzido e distribuído pelo Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em parceria com o Secrétariat d'État à la Coopération. Paris: 1949.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DELEUZE, Gilles. “Curso St. Denis-Vincennes (*O anti-Édipo e Mil Platôs*)” [online]. Paris, 1971. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/>. Último acesso em 25/09/2023.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- GRIAULE, Marcel. “Remarques sur l'oncle utérin au Soudan.” *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Nouvelle série, vol. 16, 1954.
- GUERÓN, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política. Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª edição. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

²⁹ Ibidem, p. 211.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza.

São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris, PUF, 2013.

Recebido / Received: 13/10/2023
Aprovado / Approved: 22/07/2024