

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

ALTAIR DE SOUZA CARNEIRO

DELEUZE & GUATTARI: UMA ÉTICA DOS DEVIRES

TOLEDO

2013

ALTAIR DE SOUZA CARNEIRO

DELEUZE & GUATTARI: UMA ÉTICA DOS DEVIRES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO

2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

C289d Carneiro, Altair de Souza
Deleuze & Guattari : uma ética dos devires / Altair de Souza
Carneiro. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
115 f.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Ética 2. Filosofia francesa 3. Devir (Conceito filosófico) 4.
Diferença (Filosofia) 5. Política 6. Deleuze, Gilles, 1925-1995 7.
Guattari, Félix, 1930-1992 I. Heuser, Ester Maira Dreher, Orient.
II. T.

CDD 20. ed. 194

ALTAIR DE SOUZA CARNEIRO

DELEUZE & GUATTARI: UMA ÉTICA DOS DEVIRES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser - Orientadora
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Rosalvo Schütz - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luciano Bedin da Costa - Membro
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Toledo, 24 de julho de 2013.



1

“Na linha ou bloco do devir que une a vespa e a orquídea produz-se como que uma desterritorialização, da vespa enquanto ela se torna uma peça liberada do aparelho de reprodução da orquídea, mas também da orquídea enquanto ela se torna objeto de um orgasmo da própria vespa liberada de sua reprodução” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 88).



Incríveis flores exibem o devir proveniente de núpcias contra natureza entre reinos vegetal e animal, entre orquídeas e símias moléculas que se unem e provocam a desterritorialização entre os reinos.

¹Imagem disponível: em http://scienceblogs.com.br/marcoevolutivo/2009/11/17/david_attenborough_bowerbird_c/. Acesso em 02 de agosto de 2012.

² Imagem Disponível em: <https://www.facebook.com/IFeakingLoveScience>. Acesso em 03 de março de 2013. Há duas espécies mostradas, *Dracula Simia*, a que se parece com faces de macacos, encontrada em florestas do Sudeste do Equador em elevações de 1000 a 2000 metros. E a que se assemelha a pequenos macacos dançantes, encontrada na Europa, no Mediterrâneo, na Rússia, na Ásia Menor e no Irã.

À Danielle Barreto,
Lucas Barreto,
Heloisa Barreto Carneiro,
por cada um ser parte incondicional de minha vida.

AGRADECIMENTOS

- ❖ À Capes, pelo apoio financeiro através do “Projeto *Escreleituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida” - Observatório da Educação.
- ❖ À minha orientadora, professora Ester Heuser, por poder sempre contar com o seu entusiasmo contagiante, com a sua alegria e palavra amiga de reconhecimento e incentivo a cada momento; pelo seu rigor que violentaram meus pensamentos nos caminhos desta escrita inventiva; por todo seu empenho, sabedoria, compreensão e, acima de tudo, exigência. Gostaria de ratificar a sua competência, participação com discussões, correções, revisões conceituais, sugestões que fizeram com que esta produção se tornasse um meio e não um fim em si mesmo, meio este de reinvenção de outras possibilidades de vida. Agradeço pelo apoio, pela disponibilidade manifestada e confiança depositada, tudo isso contribuiu decisivamente para que este trabalho tenha chegado a bom termo. E ainda, por me apresentar Deleuze e Guattari, por me orientar nestes caminhos tão alegres de sua escrita potencializada pela força enigmática de Sandra Corazza. E ainda, por me ensinar os caminhos de uma escrita intensiva e inventiva pelos caminhos da Filosofia da Diferença sempre potencializado pelos afetos e perceptos em via de

um devir-outro. Por fim, agradeço por não me deixar desistir deste processo de vir a ser...

- ❖ À minha esposa, Danielle Jardim Barreto, pela dedicação e incentivo em momentos de desânimo, no decorrer destes quase três anos de estudos, árduos estudos, pelas leituras e indicações de incoerência conceitual.
- ❖ À minha filha Heloisa, fonte de luz e inspiração para concretizar esta etapa de estudo, e ao Lucas Barreto, filho agregado que aprendi a gostar como filho.
- ❖ À UNIOESTE, pela oportunidade de conclusão desta etapa de estudo.
- ❖ Aos professores Luciano Bedin da Costa, Rosalvo Schütz, Wilson Antonio Frezzatti Jr, e Gláucia M^a. Figueiredo da Silva, pelas orientações e inúmeras contribuições na qualificação, além das diversas discussões filosóficas que tive o prazer de participar.
- ❖ Aos professores da UNIOESTE, em particular aos do Programa de Pós-graduação em Filosofia.
- ❖ Aos professores do Núcleo Regional da Educação de Umuarama, pelo incentivo e colaboração nesta etapa da produção textual.
- ❖ A todos os colegas do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE pelo apoio e companheirismo nestes anos.

- ❖ Aos velhos e novos amigos, que, de alguma forma, apoiaram-me nas diversas fases de minha vida.
- ❖ À Maria Damke, por nos auxiliar com nossas dúvidas burocráticas, por aturar nossas idas e vindas da secretaria de pós-graduação.
- ❖ Aos meus pais já falecidos, *In memoriam*, agradeço pela vida, pela educação que me deram, a qual me fez responsável e não me deixou abandonar os estudos mesmo quando eles deixaram de estar entre nós aqui na Terra há mais de 20 anos.
- ❖ Por fim, àquelas pessoas que passaram pela minha vida como anjos e que, embora não estejam mais presentes sabem da importância que tiveram na minha jornada até aqui.

RESUMO

Esta dissertação investiga a ética dos devires presente nas obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Em um primeiro momento aborda a Filosofia Prática criada pelos referidos filósofos; destaca o privilégio que é dado ao movimento ao invés do repouso, à variação contínua em detrimento da forma determinada e da estrutura, aos vazamentos que sempre estão em vias de dissolver a organização e a estabilidade das estruturas enrijecidas, ao indefinido sobre o já acabado, à primazia do informal e ilimitado sobre o equilíbrio das formas e a medida dos limites; também aborda os pares conceituais nomadismo e sedentarismo, desterritorialização e território, molecular e molar. A fim de mostrar que esta ética dos devires está diretamente relacionada com uma política da existência, a segunda parte da pesquisa recorre aos procedimentos artísticos teatral de Carmelo Bene e literário de Franz Kafka, os quais funcionam como ferramentas para a criação do conceito de “menor”, o qual é imprescindível para a invenção do conceito de devir, uma vez que todo devir é menor. Por fim, no terceiro capítulo, é apresentada uma tipologia dos devires que afirma a imanência da existência; tipologia produzida sem pretensão de universalidade, porque não se trata de uma representação para todos, nem com ambição essencialista, pois não afirma que estes tipos sejam uma essência para todos, menos ainda que sejam os únicos componentes de uma tipologia dos devires; os tipos escolhidos tiveram como critério a maior insistência na obra dos filósofos, e são eles que, na perspectiva desta pesquisa, possibilitam a efetivação de uma ética dos devires, quais sejam: devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-revolucionário e devir-imperceptível. A pesquisa foi produzida no âmbito do Projeto *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida* do Observatório da Educação/CAPES/INEP-2010 – realizado concomitantemente na UFRGS, na UNIOESTE, na UFPel e na UFMT –, o qual tem como referencial teórico a Filosofia da Diferença e ocupa-se de fazer do pensamento o próprio caminho de sua produção; através de percursos desconhecidos e abertos traça desvios e opera rupturas com o já sabido e legitimado como verdades instituídas; pensamento este que opera orientado por uma política e uma ética dos devires, em que a criação é imprescindível para rebater os fenômenos de imitação e de padronização produzindo modos de vida inauditos.

Palavras-chave: devir; ética; política; experimentação; Deleuze e Guattari.

CARNEIRO, Altair de Souza. DELEUZE & GUATTARI: UMA ÉTICA DOS DEVIRES (Une Ethique Des Devenirs). Dissertation de Master 2 en Philosophie - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013

Résumé

Cette dissertation recherche l'éthique des devenirs présente dans les œuvres de Gilles Deleuze et Félix Guattari. D'abord, elle aborde la Philosophie Pratique créée par les philosophes cités ci-dessus; souligne le privilège donné au mouvement plutôt qu'au repos, à la variation continue au détriment de la forme déterminée et de la structure, aux videments qui sont toujours en voie de dissoudre l'organisation et la stabilité des structures endurcies, à l'indéfini sur ce qui a déjà fini, à la primauté de l'informel et de l'illimité sur l'équilibre des formes et la mesure des limites; elle aborde aussi les paires conceptuelles nomadisme et sédentarisation, déterritorialisation et territoire, moléculaire et molaire. Pour montrer que cette éthique des devenirs se rapporte directement à une politique de l'existence, la deuxième partie de la recherche recourt aux procédés artistiques théâtral de Carmelo Bene et littéraire de Franz Kafka; telles créations fonctionnent comme des outils pour la création du concept de "mineur", ce qui est indispensable à l'invention du concept de devenir, d'une fois que tout devenir est mineur. Finalement, au troisième chapitre, on présente une typologie des devenirs qui affirme l'immanence de l'existence; typologie produite sans prétention d'universalité car il ne s'agit pas d'une représentation pour tous, ni avec de l'ambition essentialiste, car elle n'affirme pas que ces types soient une essence pour tous, moins encore qu'ils soient les uniques composants d'une typologie des devenirs; les types choisis ont eu, en tant que critère, la plus grande insistance dans l'œuvre des philosophes, et ce sont bien eux qui, dans la perspective de cette recherche, rendent possible l'accomplissement d'une éthique des devenirs, quels qu'ils soient: devenir-femme, devenir-enfant, devenir-animal, devenir-révolutionnaire et devenir-imperceptible. La recherche a été produite dans le cadre du Projet *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida* de l'Observatoire de l'Education/CAPES/INEP-2010 – réalisé conjointement à l'UFRGS, à l'UNIOESTE, à l'UFPEl et à l'UFMT –, qui a comme référentiel théorique la Philosophie de la Différence et s'occupe de faire de la pensée le chemin même de sa production; à travers des parcours inconnus et ouverts trace des détours et opère des ruptures avec le déjà su et légitimé comme des vérités instituées; pensée qui opère orientée par une politique et une éthique des devenirs, où la création est indispensable pour rebattre les phénomènes d'imitation et de standardisation en produisant des manières de vie inouïes.

Mots clés: devenir; éthique; politique; expérimentation; Deleuze et Guattari.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Advertência: uma entrada pelo meio, ou, o que pode uma escrita?.....	21
Um & Outro.	26
A FILOSOFIA PRÁTICA DE D&G.....	33
Desterritorialização & Territorialização	35
Nomadismo & Sedentarismo	40
Molecular & Molar	45
PROCEDIMENTOS ARTÍSTICOS PARA A PRODUÇÃO DE NOVAS POTENCIALIDADES: O DE VIR-MENOR EM ATO.....	52
Deleuze & Carmelo Bene: um teatro de menos.....	52
D&G & Kafka: uma literatura menor	63
TIPOLOGIA DOS DEVIRES.....	77
Afetos & Perceptos: uma experimentação em devir-mulher	81
Resistência & Criação: uma experimentação em devir-criança.....	89
Matilha & Simbiose: uma experimentação em devir-animal	92
Política & Resistência: uma experimentação em devir-revolucionário.....	96
Silêncio & Movimento: uma experimentação em devir-imperceptível.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Com a criação de uma Filosofia da Diferença, Gilles Deleuze e Félix Guattari possibilitaram uma nova forma de criar, entender, compreender e estudar filosofia. O século XX foi marcado por esta revolução no pensamento e a criação de uma maneira audaciosa que (re) definiu a função da filosofia – criar conceitos. Foram vários os conceitos criados pelos autores em suas diversas obras, uns a partir da não-filosofia e outros reinventados a partir da própria História da Filosofia, tais como: rizoma, agenciamento, imanência, desterritorialização, reterritorialização, territorialização, nomadismo e sedentarismo, menor e maior, linhas de fuga, molar e molecular, devir, entre outros.

Estes conceitos atravessam nossa problemática de pesquisa, a qual investiga as condições de criação conceitual para a elaboração de uma ética dos devires, de uma ética do vivido e do vivível, de uma ética da imanência, que possibilita fazer do pensamento uma problematização e uma experimentação, pensamento este que tem lugar privilegiado na filosofia de Deleuze e Guattari. Compreendemos que o pensamento, a vida, a existência e a cultura tornaram-se temas constantes em suas obras, que, ao lado da criação conceitual, suas produções foram dedicadas também a criticar um sistema filosófico enrijecido, molar, fechado por princípios impositivos e totalitários, o qual costumamos chamar de História da Filosofia; uma filosofia inventada que ganha estatuto de uma Filosofia da Multiplicidade³. Pensá-la, no entanto, pressupõe compreender a

³ Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes.(...) Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem mudar de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras. (...) A unidade sempre opera no seio de uma dimensão vazia suplementar àquela do sistema considerado (sobrecodificação). Mas acontece, justamente, que um rizoma, ou multiplicidade, não se deixa sobrecodificar, nem jamais dispõe de dimensão suplementar ao número de suas linhas, quer dizer, à multiplicidade de números ligados a estas linhas. Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se-á então de um *plano de consistência* das multiplicidades, se bem que este "plano" seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha

articulação com uma “filosofia da diferença”, a qual Deleuze passou a produzir em obras como *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, já no final da década de 1960. Filosofia marcada por uma tomada de posição contra a filosofia hegemônica no Ocidente. A partir do conceito de diferença, Deleuze nega a representação, recusa a lógica do pensamento referida às identidades e à transcendência absoluta e coloca como ponto central do pensamento o díspar, a diferença, daí uma filosofia da multiplicidade, cujas bases rompem com a filosofia do sujeito, da consciência e da transcendência e propõe-se a lidar com a criação de conceitos que respondem a problemas imanentes.

Com esta proposta inventiva, o pensamento torna-se fluxo e põe em questão a filosofia clássica tradicional – que o toma como um elemento inato a todos os homens e que, para pensar, depende da boa vontade do pensador e da harmonia das faculdades – e, conseqüentemente, cria ferramentas contra qualquer ideal permanente e imutável, pelas quais as intensidades dos afetos e a multiplicidade fazem emergir a invenção de possibilidades outras de pensamento e existência. Deleuze e Guattari se propuseram a pensar uma filosofia criativa da imanência, que visa produzir agenciamentos com as artes e as ciências a fim de resistir a qualquer forma de pensamento dogmático e molarizado. Na mesma medida que esta filosofia considera o pensamento um fluxo, também supõe a necessidade de um corte de fluxo, o qual é provocado por um elemento externo a ele, com um encontro com algo que dê a pensar. Para Deleuze e Guattari, o pensamento é uma faculdade que necessita ser forçada, ser coagida por algo exterior que demanda ser pensado; assim, o pensamento só existe se houver algo que o faça pensar, algo até então impensável que provoque uma “guerra”, um combate contra garantias e certezas, possibilitando a criação do novo. Diante da questão “O que é pensar?”, Heuser esclarece que, para Deleuze:

o pensar enquanto criação, diverso da mera reconhecimento, não é algo inato nem adquirido, não depende de um voluntário exercício para desenvolvê-lo; em vez disso, trata-se de algo a ser engendrado no pensamento, nessa faculdade que, por si mesma, habita apenas o mundo das formas feitas, fixadas em sujeitos e objetos constituídos, mundo este que está pronto para ser reconhecido e identificado (2010, p. 30).

abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. O plano de consistência (grade) é o fora de todas as multiplicidades (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 15-16).

O pensamento é, então, uma faculdade que, para ser efetivamente ativa, carece entrar em luta com as forças que estão fora do sujeito, no caos. Assim, são as forças externas que possibilitam pensar o impensável no pensamento. Só há pensamento ativo mediante uma provocação advinda de fora. Assim, a produção do pensar exige uma visita em outros territórios não pensados, tal como afirma Deleuze:

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 1998, p. 230-231).

A imagem do pensamento, na perspectiva de Deleuze, pressupõe uma relação entre as forças externas que fazem o pensamento sair de seu estado de imobilidade, provocando encontros. Encontros esses que têm no signo o seu principal objeto, o qual atravessa o pensamento e propicia a criação. O signo, por sua vez, é o elemento de um encontro que violenta e tira o pensamento de suas possibilidades apenas abstratas, de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade; cria os liames com uma experimentação para puxar, extrair, detonar, ativar algo nele, criar necessidade de pensar outras possibilidades e produzir pensamentos. Um encontro é uma conjunção; é achar, capturar, roubar. Assim, os signos são aquilo que nos forçam a pensar, eles estão na própria gênese do ato de pensar.

Trata-se de um pensar que rompe com a tradição filosófica que se lança ao acaso e provoca uma diferença que opera como um rizoma; uma diferença que vai além dos conceitos findados, prontos, molares; indo, sim, na direção de criar um pensamento novo. Ou seja, a condição do pensar está no âmbito das sensações, dos afetos, dos perceptos dos signos que forçam, com toda violência, o pensamento, “é uma violência vivida por nosso corpo em sua forma atual, pois nos desestabiliza e nos coloca a exigência de criarmos um novo corpo, em nossa existência, em nosso modo de sentir, de pensar, de agir etc., que venha encarnar este estado inédito que se fez em nós” (ROLNIK, 1993, p. 2). Para que pensemos, portanto, é necessário que sejamos atormentados e confrontados por alguma coisa de fora, que este algo seja capaz de tirar nossa tranquilidade de tal forma que nos

violente e nos force a encontrarmos um sentido, uma causa para tal incômodo. Como diz Deleuze, para pensar é preciso “sentir o efeito violento de um signo, e que o pensamento seja como que forçado a procurar o sentido do signo” (DELEUZE, 2003, p. 22). Pensar é garantir ao pensamento a possibilidade de criar conceitos quando se dá sentidos aos signos, pois pensar é sempre decodificar, é elucidar, é entender, é alargar e traduzir signos, na medida em que o pensamento se constitui em uma potência criadora. Assim, a “criação, como gênese do ato de pensar, sempre se seguirá dos signos” (Idem, p. 91).

Quando pensamos, interpretamos os signos, damos sentido a eles, forçamos nosso pensamento a sair da imobilidade, fazendo-nos criar a partir do signo pensado. Para Deleuze, o papel da filosofia não é imitar, nem reproduzir conceitos dados, mas criar conceitos a partir dos conceitos existentes, já criados pelos filósofos que nos antecederam. Quando pensamos, interpretamos o já pensado e, a partir dos problemas que são os nossos, criamos conceitos para respondê-los, ao fazê-lo estamos no âmbito dos devires, pois, como afirmam Deleuze e Guattari, “todo o pensamento é um devir” (1997, p. 50). Devir e pensar se implicam na medida em que ambos supõem a necessidade da saída de nossas faculdades para fora da forma harmoniosa e costumeira do senso comum, de elevar cada uma delas ao mais alto grau de potência que possam alcançar e que seja efetivada a desterritorialização do próprio pensamento, pois o devir acontece por expansão, por contágio. Deste modo, devir não é, ele acontece. Fazer do pensamento possibilidades de novas existências, de novas criações é operar, no pensamento, o próprio devir. Pensar é criação e criar algo novo, é devir. Toda criação, portanto é uma questão de devir.

Nesta pesquisa, pretendemos pensar uma ética dos devires, a qual possibilita abrir o humano a devires não-humanos que implicam na produção de novos modos de individuação. Em nossa compreensão, tratar de uma ética dos devires pressupõe abordar uma Filosofia prática que implica destacar o privilégio que é dado ao movimento ao invés do repouso, à variação contínua em detrimento da forma determinada e da estrutura, aos vazamentos que sempre estão em vias de dissolver a organização e a estabilidade das estruturas enrijecidas, ao indefinido sobre o já acabado, primazia do informal e ilimitado sobre o equilíbrio das formas e a medida dos limites, o nomadismo ao sedentarismo, a desterritorialização ao território, as molecularidades às molaridades. Tal

privilégio se justifica porque, as organizações, as estruturas e as constantes de qualquer tipo, sejam elas políticas e sociais, cósmicas e físicas, são meras ilusões, névoas que nos impedem de perceber que a força da criação, em todas as esferas, é exclusivamente o movimento. A partir desta compreensão, a teoria da ação política e ética não escapa da primazia das intensidades móveis, moleculares e não codificadas, ainda que de tais ações resultem na produção de molaridades e códigos.

Assim, a filosofia prática de Deleuze e Guattari está determinada como uma micropolítica que resulta inseparável de um nomadismo radical. A pesquisa não abordará todas as duplas articulações expostas pelos filósofos nas obras por eles produzidas, somente aquelas que importam para explorarmos o conceito de devir, impulsionador de uma ética dos devires, quais sejam: desterritorialização e territorialização, molecular e molar, nomadismo e sedentarismo – isto no primeiro capítulo. Tratar de dupla articulação pressupõe entender a relação matéria, forma e substância dos processos de estratificação dos planos de expressão e de conteúdos. Em relação à dupla articulação, Deleuze e Guattari vão se referir ao modo como as formas e as substâncias incidem sobre o plano de consistência, vejamos: “A primeira articulação escolheria ou colheria nos fluxos-partículas instáveis, unidades moleculares⁴ ou quase moleculares metaestáveis (*substâncias*) às quais imporia uma ordem estatística de ligações e sucessões (*formas*)” (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 71). A primeira articulação é denominada de plano de conteúdo, com sua forma e substância correspondentes. Por outro lado, “a segunda articulação instauraria estruturas estáveis, compactas e funcionais (*formas*) e constituiria os compostos molares onde essas estruturas se atualizam ao mesmo tempo (*substâncias*)” (Ibidem). Deleuze e Guattari nos advertem que é preciso entender o caráter duplo destas articulações, pois para eles, “não há uma articulação de conteúdo e uma articulação de expressão sem que a articulação de conteúdo seja dupla por sua própria conta e, ao mesmo tempo, constitua uma expressão relativa no conteúdo” (Idem, p. 76).

Nossa intenção, ao produzir esta pesquisa, é de que as partes que a compõem funcionem como platôs, ou seja, são textos que se constituem de zonas de intensidade contínua; são vetores que os atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização. Sem início e nem fim, mas o meio, porque é no meio que está a maior velocidade, é no entre que o devir acontece, que o

⁴ Se a dupla articulação coincide às vezes com molecular e molar e às vezes não, é porque o conteúdo e a expressão ora se dividem assim, ora de outro modo. Entre o conteúdo e a expressão nunca há correspondência ou conformidade, mas apenas isomorfismo com pressuposição recíproca. Entre o conteúdo e a expressão *a distinção é sempre real*, por diversas razões, mas não se pode dizer que os termos preexistam à dupla articulação (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 56)

rizoma se efetiva. “*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 36). Desta forma, podemos dizer que são textos independentes que compõem esta pesquisa, mas que possuem uma linha que atravessa todas as duplas, porém, acreditamos que cada um pode ser lido, entendido e compreendido separadamente.

Destarte, começamos pelo movimento de dupla articulação entre desterritorialização e territorialização que parte do princípio de que a Terra tem uma implícita relação com o território, o qual se efetiva neste próprio movimento que é sempre duplo, isto é, há um movimento de desterritorialização que é o movimento do território para a Terra; e um movimento de reterritorialização, que é o movimento da Terra em direção ao território. Esta desterritorialização e reterritorialização da Terra apresenta um movimento relativo porque sua constituição pode fixar-se em um novo território nos planos psicológico, histórico, físicos e políticos, entre outros, pois, é na Terra que estes planos são efetivados; nela as relações são concretizadas, a vida se prolifera, a história se realiza. Este espaço que denominamos Terra é um espaço de criação do próprio corpo, seja animal ou humano. Nosso segundo duplo, agencia-se na articulação entre nômade e sedentário, com a qual será possível perceber que o nômade é aquele que transita em um espaço aberto, liso, que busca sempre a mobilidade, a passagem, ou seja, é aquele que produz rizoma. Os nômades não são da história, mas recaem nela. Podemos afirmar que são da geografia, pois estão sempre a procura de um novo espaço para se reterritorializar. Os nômades têm apenas devires na medida em que estão sempre criando algo novo. A ideia de nomadismo, desenvolvida por Deleuze e Guattari, terá consequências em suas compreensões acerca do pensamento e da constituição do Estado, bem como no modo pelo qual os filósofos se orientam na História da Filosofia. Apresentaremos, posteriormente, o duplo molecular e molar, que pressupõe perceber que a flexibilidade e a dureza são funções concomitantes que não se separam, que cortam, atravessam, tanto as sociedades primitivas como as modernas. Sendo assim, a segmentaridade flexível e primitiva, nomeada molecular, convive com a segmentaridade dura e moderna, denominada molar. Molar e molecular são dois modos de recortar a realidade, são planos indissociáveis que, apesar de terem seus modos próprios de funcionamento, atravessam-se o tempo todo. Eles correspondem a duas formas de individuação, duas espécies de multiplicidades, duas políticas. Estão subordinadas a um ponto

de referência que lhes dá sentido e implicam dispositivos de poder diversos que sobrecodificam os agenciamentos em grandes conjuntos, identidades, individualidades, sujeitos e objetos. Compreendemos ser indispensável apresentar estes duplos, uma vez que são condições para que o conceito de devir seja compreendido.

No segundo capítulo de nossa pesquisa trataremos de uma política da existência, ou seja, uma ética da vida, das políticas de vida e da produção de ferramentas para o pensamento. Este empreendimento será realizado a partir da análise de criações artísticas que Deleuze e Guattari recorrem, especificamente o teatro de Carmelo Bene e a literatura de Franz Kafka. Tais criações artísticas funcionam como ferramentas que possibilitam a nossos filósofos criarem o conceito de menor, o qual é imprescindível para a criação do conceito de devir, uma vez que qualquer devir é sempre menor. No teatro de Carmelo Bene, Deleuze percebe a experimentação do devir-menor através da transformação/variação de elementos maiores do teatro tradicional, representantes do poder, em elementos menores que dão a ver potências que até então passavam despercebidas numa perspectiva maior. Nesta invenção, Bene dá visibilidade a personagens de menor expressão, como mulheres e crianças. A obra de Bene é marcada pela variação contínua dos seus personagens tanto na língua quanto nos gestos: “ele detesta qualquer princípio de constância ou de eternidade, de permanência do texto” (DELEUZE, 2010, p. 31). O minoritário se efetiva como elemento de variação que substitui a representação dos conflitos, ele se desvia do modelo, do padrão para criar novos modos de sentir e de pensar. A função do teatro em Bene é a de construir figuras que efetivem uma consciência minoritária, a qual remete à potência do devir, ao processo de escapar de toda forma enrijecida de poder e de dominação. Já em *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari trazem à tona a mais forte expressão do tema “menor”, o qual é construído a partir do conceito de literatura menor, obra literária de uma minoria, de um povo que falta, de uma raça inferior, de um povo bastardo. Este é o caso da comunidade Checa judaica a que Kafka pertencia. Uma minoria que se constituiu entre o povo superior, aquele do poder, de uma língua e literatura maiores. Em Praga, no início do Século XX, esta comunidade era obrigada a escrever na língua alemã e dentro de uma tradição literária construída sobre os grandes mitos do cristianismo. Deleuze e Guattari, “situam-se resolutamente no campo da experimentação e se erguem contra a literatura que permanece nos limites estreitos dos cânones consagrados pela tradição, opondo a ela a força criativa de uma literatura dita menor” (DOSSE, 2010, p. 203). Para eles, Kafka faz da literatura um caso coletivo e menor que funciona como uma comunidade para a sua própria língua estrangeira.

Por outro lado, apontando a dimensão clínica da escrita de Kafka, eles afirmarão que o escritor, na medida em que apresenta variados modos de existência, não só humanos, faz da literatura um problema de saúde, um “delírio saudável”. Para Deleuze e Guattari, a escrita kafkiana é inseparável do devir e tem mais a ver com o acaso e o caos do que com a necessidade e a ordem. A partir da obra *Kafka: por uma literatura menor*, o devir em Deleuze e Guattari ganha uma conotação com forte relevância ética e política e seu movimento é revolucionário, porque se torna abertura do ser para modalidades inéditas de existência, para além das formas jurídicas do pensamento. O devir tem o estatuto da diferença, que potencializa a criação de coisas novas, ou novas existências, o devir é involutivo e para Deleuze e Guattari a “involução é criadora” (Idem, p. 19), a involução opera os fluxos que visam a desterritorialização do homem. Em suma, o conceito de devir, na perspectiva de Deleuze e Guattari, comporta uma política e uma ética; uma política da existência onde a criação é fundamental para rebater os fenômenos de imitação e de padronização produzindo modos de vida inauditos.

Por fim, no terceiro capítulo, apresentamos uma tipologia dos devires concebida como a exposição de tipos criativos de modos singulares de viver, de pensar e de mover-se que transitam nas obras de Deleuze e Guattari. Esta tipologia dos devires, que não se quer exaustiva, tem o sentido ético daquilo que Deleuze define em *Espinosa: filosofia prática*, a saber: a Ética é “uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, que relaciona qualquer existência a valores transcendentais. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética inverte o sistema do julgamento” (2002, p. 29). A tipologia dos devires é produzida sem pretensão de universalidade porque não se trata de uma representação para todos, nem com pretensão essencialista, pois não afirma que estes tipos sejam uma essência para todos, menos ainda que sejam os únicos componentes de uma tipologia dos devires. Ao contrário, por não aspirar universalidade nem essencialidade, os tipos apresentados são regionais, perspectivistas e não totalizantes, logo, não são os mesmos para todos. Os tipos escolhidos tiveram como critério a maior insistência na obra dos filósofos, são eles que, em nossa perspectiva, possibilitam a efetivação de uma ética dos devires a qual nos propusemos evidenciar nesta pesquisa, quais sejam: devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-revolucionário e devir-imperceptível.

Antes ainda de adentrarmos nos capítulos referidos desta pesquisa, no entanto, é preciso fazermos uma advertência acerca do meio em que ela foi produzida; bem como, ao final desta parte introdutória, sopesamos salutar experimentarmos a produção de uma escrita aproximada da

literatura a fim de apresentarmos a experiência de criação filosófica feita a dois por Deleuze e Guattari, uma vez que a consideramos a própria condição de possibilidade para a criação de uma ética dos devires.

Advertência: uma entrada pelo meio, ou, o que pode uma escrita?



Todos estes verbos indicam ação e operação em movimentos de vir a ser, ser de outros modos em existência. Modos provocados pela experiência de um mestrado no qual me tornei um escritor. Como afirma Sandra Corazza, para o escritor, escrever é dar passagem à vibração dos sentidos e daquilo que é pensado, do modo de viver e de olhar, de experimentar o mundo, ou seja,

“ter olhos na ponta dos dedos, para tocar a vida com a vida” (2011a, p. 25). Para este ato de “dissertar uma pesquisa” e, por ela e nela tornar-se outro pela leitura e escrita, faz-se necessária uma advertência, um esclarecimento, um momento para expressar algo considerado por nós criação e reinvenção de si: complexificação da vida proliferada em meio a esta pesquisa de mestrado; vida que se expressou em criação, em movimentos contínuos que nos colocaram a cada momento em estado nascente, em um percurso inventado e experimentado, possibilitando-nos a recriação da própria vida através da escrita e da leitura, ou podemos dizer da *escreitura*⁵ afetiva e afetuosa. Para os leitores desta produção talvez se imponha a questão: o que é isto, *escreituras*?

Trata-se de uma noção complexa, um conceito que deu origem a um Projeto de Pesquisa, Ensino e Extensão, por meio do qual e em meio ao qual esta dissertação se produziu. Este neologismo criado por Corazza (2008) traz em si um inseparável duplo, a escrita e a leitura; nele, vemos uma força que possibilita reinvenções de si e de outros modos de se relacionar com o que foi produzido pelo pensamento em meio à vida e por nós herdado. Neologismo que nos possibilitou pensar a multiplicidade, pois a potência que carrega está no próprio processo de sua infindável constituição, um construir-se no meio, em movimentos contínuos de pensamento conceitual, afectivo e perceptivo. Corazza encontrou no pensamento da Filosofia da Diferença de Nietzsche, Foucault, Barthes, Deleuze e Guattari a inspiração para a criação deste conceito, desta noção híbrida que é a *escreitura*; além deles, Valéry e Flaubert foram referências importantes. Interessa-nos apresentar não uma genealogia desta noção⁶, mas os sentidos que ela carrega, os quais passaram a ser capitais para nossa relação com a leitura e a escrita. Para ações como estas, feitas a partir da noção de *escreitura*, ambas se tornam indissociáveis na medida em que o texto ganha uma multiplicidade de perspectivas diferentes entre si, em lugar das habituais cópias sempre idênticas ao modelo e a elas mesmas. Deste modo, para usar uma expressão de alta importância para Deleuze e para o Projeto *Escreituras*, texto, leitor e escritor tornam-se “simulacros”, uma vez que estão sempre diferindo de si e do modelo. A noção de *escreitura* também opera sobre a linguagem, a escava, a faz seguir por outra língua: a da fruição, do gosto, dos ensinamentos e dos problemas da arte, da filosofia e da ciência que funcionam como matéria para uma espécie de didática a “Didática

⁵ Conceito motriz do Projeto de Pesquisa, Ensino e Extensão *Escreituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*, vinculado ao Observatório da Educação/CAPES/INEP, rizomaticamente articulado e intensificado nas seguintes universidades públicas brasileiras: UFRGS (sede do Projeto), UFMT, UFPEL e UNIOESTE (núcleos do Projeto).

⁶ Heuser fez este exercício em uma mesa temática apresentada no IV Congresso Iberoamericano de Filosofia – Filosofia em Diálogo, ocorrido no Chile, em novembro de 2012; na oportunidade apresentou o texto *Construccionismo de uma crítica genealógica de escreituras*, o qual será publicado no Caderno 7 da “Coleção *Escreituras*”.

da Transcrição” (CORAZZA, 2011, p.64ss). Esta didática considera que a vida mesma, seus produtos criativos devem ser traduzidos, a saber: os perceptos e afectos criados nas Artes, as funções criadas na Ciência e os conceitos criados na Filosofia (DELEUZE E GUATTARI, 1992). A Didática da Transcrição do *Escrileituras* privilegia e honra os elementos extraídos de obras já realizadas, criadas por outros autores, em diferentes planos, tempos, espaços, línguas. Essas obras são as condições necessárias para a própria execução do Projeto, assim como o seu campo privilegiado de experimentação, necessário para as suas próprias criações. Com tais elementos de partida, o *Escrileituras* constitui um campo de variações múltiplas e disjunções inclusivas, que “compõe linhas de vida e devires reais, promove fugas ativas e desterritorializações artistadora” (CORAZZA, 2011, p.53).

Eminentemente heterogêneo, o *Escrileituras* maquina suas composições contra a homogeneidade, atribuindo primado à fluidez criadora, em detrimento das normas formais. Embora suscetível a regimes de ações estáveis – assim como acontece em um mestrado em Filosofia – o *Escrileituras* toma qualquer obra como produção sempre aberta, distante do equilíbrio e do apaziguamento e, ainda quando estabiliza suas ações, rizomatiza-se, a fim de ingressar em novos regimes de instabilidade (Ibidem). As experimentações que se articulam nos núcleos do *Escrileituras*, espalhados como rizoma pelo Brasil, na e pela escrita e leitura produzem gestos vivos e inventivos, a partir dos quais podemos afirmar que é o próprio devir acontecendo, uma vez que o *Escrileituras* é uma obra aberta em fluxo contínuo, em que o devir artista pede passagem e a criação acontece na e pela Educação.

Podemos, assim, afirmar que a dissertação que ora se desenha entre as multiplicidades deleuzoguattarianas tem o seu meio em um Projeto gestado em colo molecularizado que se propõe a problematizar uma educação dita maior, isto é, molar e segmentada, por outras vias, por linhas moleculares, por devires e *escrileituras*. O *Escrileituras* ocupa-se de pensar o pensamento no próprio caminho de sua produção; através de percursos desconhecidos traça desvios e opera rupturas com o já sabido e legitimado no pensamento. Para nós, o *Escrileituras* tem a potência de provocar a produção de devires a cada um que dele participa, de (re)inventar outras formas de estar no mundo e de criar. Esta força do *Escrileituras* possibilitou-nos experimentar com Deleuze e Guattari uma ética dos devires. Desta maneira, podemos dizer que nossa pesquisa foi gestada na potência deste projeto, o qual modificou nossa própria relação com a leitura e a escrita, pois, como afirma Dalarosa,

a ideia da escrita como um processo de *escrileitura*, remetido a uma escrita-pela-leitura ou uma leitura-pela-escrita, propõe um texto aberto às interferências do leitor e, portanto escrevível ou traduzível de variadas formas.

Trata-se do texto produtivo, do texto que ganha existência na medida em que o seu leitor é um produtor-tradutor de significações, de sensações, de sentidos, de conceitos, de vida (2011, p.15).

Em suma, os atravessamentos conceituais que perpassaram nossa pesquisa, bem como o modo que a própria escrita foi sendo inventada, tiveram o seu pavio de pólvora no Projeto *Escrileituras*. O ato de (des)naturalizar o pensamento, via *Escrileituras*, possibilitou-nos encontros diversos. Tais encontros produziram como efeito uma desestabilização do acordo entre as faculdades, que destrói a forma do senso comum: “Discórdia das faculdades, cadeia de força e pavio de pólvora, em que cada uma enfrenta seu limite e só recebe da outra (ou só comunica à outra) uma violência que a coloca em face de seu elemento próprio, como de seu disparate ou de seu incomparável” (DELEUZE, 2009a, p. 205). Projeto-acontecimento que funcionou como um fio condutor do pensamento, direcionador da leitura e da escrita para aquilo que estimula e fortalece a vida, o pensamento e a criatividade, o qual potencializa um devir-escritor de forma intensiva e coloca em operação movimentos contínuos de variação de uma pesquisa.

Experimentações “escrileituras”, pode-se dizer, atravessam nossa tentativa de pôr em evidência uma ética dos devires, uma ética da imanência, do vivível e do vivido presente na filosofia de Deleuze e Guattari. Evidenciá-la foi também um modo de “escrileiturar-se”, de ensaiar um estilo de escrita, de tentar criar por dentro da própria criação, de fazer da escrita um processo de movimento variante, de cortes, de fluxos, de rupturas e de devir, pois quando experimentamos estamos em condição potencial de aprendizagem, estamos em devir. O processo de “escrileiturar” consiste em uma produção/criação que ganha existência, quando o leitor passa a ser um agente de produção de sentidos, de conceitos, de vidas, dando menor importância aos significados carregados pelos textos e maior atenção aos afectos que serão produzidos, para experimentar as sensações inspiradoras de seu ato de “escrileiturar”. Pois, o projeto *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida* prima por uma,

escrita que acontece nas aberturas experimentais, o conceito de experimentação aqui utilizado, ultrapassa a ideia ilusionista de uma etapa metodológica previsível e garantida ao acesso ou à comprovação do conhecimento. Uma proposta de escrita por dentro do próprio texto, no qual o “dentro” comunica-se com o “fora” da escrita e, na mesma superfície, passa a

conversar com quem o escreve: objetos que se produzem e ganham vida no exercício da linguagem, e que passam a dialogar e a produzir encontros de autorias inesperadas. O “escriteiro” é também considerado texto, pretexto, personagem e escritor que experimenta a superfície movediça do vivido. Ele compõe autoria com o que encontra ou com quem quer que seja que o encontre (Projeto Nº 91/2010 - CAPES/INEP - Programa Observatório da Educação).

Compreendemos que nossa dissertação comunga com o Projeto *Escriteiras* justamente porque a ética proposta por Deleuze e Guattari é uma ética da vida, da imanência e da reinvenção de vidas. Pensar a variação no ato instituído do ler-escrever é possibilitar percorrer caminhos desconhecidos e traçar outros modos de existência nos interstícios da educação formal, das relações sociais e pedagógicas enrijecidas pelas políticas molares e legitimadas. Outras pesquisas, impulsionadas pela noção de escriteira, vêm se fazendo também fora do âmbito do referido Projeto, exemplo disso é a Tese de Doutorado de Karla Valvesse, produzida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), a qual vem corroborar com nossa percepção dos efeitos desta noção sobre a criação:

Trata-se de produzir, de criar, sabendo que todo real é cria. É cria-ção de homens no mundo, uma coisa inventada e reinventada em práticas e ditos. Trata-se de lançar qual flecha-corazza o que compomos, e nos lançar no que compomos: construir procedimentos para fazer transformação, procedimentos que se querem potentes para criar acontecimentos, mínimos acontecimentos, que façam agitos moleculares, daqueles que derrubam as grandes edificações de concreto ou simplesmente correm, minimais, insinuando outros possíveis; compor e dispor rachaduras que se insinuem nas formas em permanente tensão potencializando seu encontro com as forças, engendrando o novo (VALVIESSE, 2013, p. 22).

Para nós, passar pelas experimentações de leitura-escrita da filosofia deleuzoguattariana, bem como pelos textos teatrais e literários que esta nos lançou a fim de produzir a presente dissertação, implicou na vivência de experiências de estranhamento e problematização daquilo que até então consistia para nós a própria produção filosófica e possibilitou-nos a produção de outras maneiras de ver, ler, escrever, ensinar, aprender filosofia e a agir no mundo, daí podermos afirmar que outra perspectiva frente à existência se fez. Isto, evidentemente, não poderia ter acontecido

isoladamente, sem vizinhanças, sem matilhas, sem agenciamentos, e sem encontros, daí a relevância do Projeto *Escreleituras*. Em meio ao *Escreleituras* passamos a perceber que os escritos de um filósofo são atravessados por seu modo de vida, impulsionados pelos problemas de seu tempo, por aquilo que ele seleciona como o mais importante para provocar o seu pensamento e chegar a pensar, mas, especialmente, percebemos que para escrever é preciso criar um *ethos* constituído de hábitos que não espantem os devires (DELEUZE, 2001a; DELEUZE E PARNET, 1998). Por essa razão, consideramos importante ensaiarmos uma espécie de biografia que expressasse o *ethos* comum criado por Deleuze e Guattari o qual, em boa medida, parece-nos ter influenciado a produção de uma ética dos devires.

Um & Outro.

Sr. D.

Sr. G.

D&G.

Um.

Sr. D.: professor na Universidade de Lyon, preparava e ensaiava suas aulas intensamente até o ponto em que estava impregnado do assunto do qual, com sua voz singular, falaria aos estudantes. Em início de 69, quando a antiga tuberculose refratária aos antibióticos voltava, Sr. D. defendeu a tese de doutorado *Diferença e repetição*. Isto depois de escrever muitos livros, alguns de história da filosofia – Hume, Nietzsche, Bergson, Kant, Spinoza – outros de literatura – Proust, Masoch –, quando já era mais conhecido no meio filosófico do que três quartos da banca, a qual reconheceu a “qualidade excepcional do trabalho realizado”. Sr. D. foi um dos raros professores daquela universidade a declarar publicamente seu apoio à contestação estudantil iniciada em 68, bem como a

participar das assembleias gerais e das manifestações dos estudantes lyoneses – o único professor do departamento de filosofia a presenciar o movimento. Depois da defesa, Sr. D. ficou afastado por um ano dos trabalhos de docência, em convalescença, pois fora submetido a uma delicada cirurgia em que teve um dos pulmões retirados – o que o levou a sofrer de insuficiência respiratória crônica até a morte. Debilidade vital e afastamento obrigatório da efervescência intelectual e política pós maio de 68. Momento em que esteve à beira de um outro precipício, o alcoolismo: “Oferece-se o corpo em sacrifício. Por quê? Porque há algo forte demais, que não se poderia suportar sem o álcool. A questão não é suportar o álcool, é, talvez, o que se acredita ver, sentir, pensar, e isso faz com que, para poder suportar, para poder controlar o que se acredita ver, sentir, pensar, se precise de uma ajuda: álcool” (Cf. DELEUZE, 2001a [P de *Professor*; B de *Beber*]; 1992; DOSSE, 2010; GIL, 2002).

&

Outro.

Sr. G.: militante revolucionário desde seus 15 anos, quando participou da criação da rede de Albergues da Juventude, militou no Partido Comunista Francês (PCF) e logo passou a criar redes de infiltração no interior do partido, a fim de minar as formas de aparelhamento burocrático. Ao lado de uma incrível vocação para formar bandos, muito cedo Sr. G. foi tomado pela necessidade de escrever, adotando a prática do diário no qual registrou os efeitos que Sartre causava. No diário, registrou que *O Ser e o nada* determinou um motivo existencial para sua vida: a busca desenfreada da felicidade imediata na intensidade do momento. Em suas palavras “é preciso dar ao mundo a imagem da felicidade, por mais simples que seja esse rosto, mais desprovido de qualquer esperança” (DOSSE, 2010, p. 34). Felicidade que Sr. G. encontrou no coletivo por meio da multiplicação de grupos não sectários de estudantes, operários, mulheres, loucos. No início dos anos 50, com seus 20 e poucos anos, Sr. G. era visto como um prestigiado especialista em teses lacanianas (não perdia um seminário de Lacan e, por anos,

semanalmente, deitou em seu divã), já havia abandonado o curso de farmácia, entrado na filosofia da Sorbonne e tinha uma prática junto ao mundo da loucura com suas atividades na clínica de La Borde⁷.

Ali, a revolução e a reflexão deveriam ser permanentes; a loucura não era percebida como uma mera doença. Na clínica ela estava ligada à aventura intelectual. Considerava-se, por princípio, que há verdade no discurso do louco e que o próprio delírio é produtivo. Para Sr. G., tido como a “alma da clínica”, os caminhos da renovação da militância política passavam por La Borde, onde ele convocava seu bando a se investir nas atividades coletivas. Já, em 55, em um devir-filósofo, Sr. G. criou a noção de máquina que viria a ser um dos temas favoritos da dupla D&G. Junto às atividades na clínica, Sr. G. mantinha os movimentos de militância política de esquerda e, em 65, viveu sua primeira experiência de escrita a dois, com François Fourquet, um dissidente do PCF: escreveram as *9 teses da Oposição de Esquerda*. Ali, Sr. G. já era conhecido por escrever de modo ilegível e falar cristalinamente. Segundo o companheiro, ele “escreve mal, em um jargão horroroso, ilegível (...) Já quando fala, é cristalino”

⁷ A Clínica de La Borde, instituição privada, localizada a 200 quilômetros ao sul de Paris e distante 5 quilômetros da cidade mais próxima, foi instalada em 1953 num castelo circundado por um bosque. Os cem pacientes (*pensionnaires*) que a clínica atendia residiam no próprio castelo. Como salienta Jean Oury, diretor clínico da instituição e iniciador dos trabalhos lá implantados, o esquizofrênico não está em parte alguma: “Todo o nosso trabalho consiste em fazer com que ele possa estar um pouco, em algum lugar”. O contato de Sr. G. com a psicanálise se deu em 1953, quando começava a trabalhar na clínica La Borde e passou a assistir aos seminários bimestrais de Lacan. Durante o período 1962 a 1969, Sr. G. foi analisado por Lacan e ingressou como membro analista da escola de Lacan, chamada Escola Freudiana de Paris. É importante destacar que, à época em que Sr. G. passou a estudar a psicanálise, esta ainda não era bem recebida na França. Foi apenas a partir dos anos 60, por intermédio das interpretações lacanianas, em especial a aproximação da psicanálise freudiana da corrente estruturalista de Saussure e da antropologia estruturalista, que a psicanálise venceu a hostilidade entre os intelectuais franceses. La Borde era um hospital aberto, formado pelo castelo e dois prédios que serviam de enfermaria, além de inúmeros edifícios pequenos, destinados às atividades dos pacientes. Todas essas instalações estavam situadas numa paisagem com bosques e um lago. O funcionamento da clínica era de responsabilidade coletiva dos pacientes e dos que lá trabalhavam: médicos, psicanalistas, monitores, estagiários e funcionários. As tarefas que mantinham o hospital em operação, como limpeza, cozinha, telefone, recepção, transportes e outras, eram divididas entre todas as pessoas. Isto porque a clínica estava organizada em 3 princípios evidentemente marxistas: 1) centralismo democrático que assegura a preeminência do grupo gestor; 2) precariedade dos estatutos: toda pessoa deve ser capaz de passar do trabalho intelectual ao trabalho manual e vice versa (papéis e estereótipos são rompidos, os doentes são considerados passageiros e o corpo médico é o elemento estável, enraizado e crônico; médicos e enfermeiros trabalham sem jaleco e não se distinguem dos doentes); 3) organização comunitária com a coletivização das responsabilidades, das tarefas e dos salários (orientado pelo princípio de polivalência das tarefas, Sr. G. gostava de deslocar as pessoas, de pôr em ato o que, posteriormente, D&G proporião: “embaralhar os códigos” – organizava a grade de tarefas para que médicos trabalhassem na área administrativa e os psicólogos ele punha a lavar louça (Cf. GOLBERG, 1991; DOSSE, 2010).

(Idem, p. 78). Sr. G., com seu ativismo desenfreado, fazia grupos e os desfazia para constituir outros. Seus amigos buscavam um meio de acalmá-lo, a fim de que fosse capaz de realizar aquilo de que tinha vontade, mas não fazia: escrever.

&

Um & Outro: duas galáxias distintas. Um amigo em comum: o Dr. Jean-Pierre Muyard, que trabalhava na La Borde e não suportava mais a hiperatividade do Sr. G. – a qual nem mesmo a *Ritalina* segurava. Apresentá-lo ao Sr. D. foi o estratagema encontrado, a fim de que ele canalizasse sua força para a escrita. Foi justamente ela, a escrita, o motor dessa amizade que durou até 1992, quando se deu o desaparecimento de Sr. G.. Durante todo esse tempo, trataram-se mutuamente de senhor, mantendo uma curiosa distância manifesta – o que justifica, para além de nossa escolha de tom kafkiano, apresentarmos os autores da maneira que o fizemos. Desde os primeiros encontros, pessoais ou por cartas, “uma operação alquímica funcionou” (Idem, p. 15) e um amor nasceu. Nas palavras do Sr. D. essa operação é assim manifesta: “a maneira como nós nos entendemos, completamos, despersonalizamos um no outro, singularizamo-nos um através do outro, em suma, nos amamos (DELEUZE, 1992, p. 16); na perspectiva do Sr. G., que em uma missiva da primavera de 69 também testemunhou a amizade nascente: “Caro amigo, nem tenho palavras para lhe dizer o quanto fiquei tocado com a atenção que o senhor teve a gentileza de dedicar aos diversos artigos que lhe enviei (...) Encontrá-lo quando isso for possível para o senhor constitui para mim um acontecimento já presente retroativamente a partir de várias origens” (DOSSE, 2010, p. 15). Por fim, na narrativa do amigo em comum, Dr. Muyard, a respeito de um dos encontros entre aqueles Srs., encontro que ele chama de “cena primitiva”: “Félix e Deleuze criam, intensamente. Deleuze toma notas, ajusta, critica, remete à história da filosofia as produções de Félix. Em suma, as coisas funcionam” (Ibidem). O que se passava nesta “cena primitiva” testemunhada por Muyard era o debate do conteúdo daquilo que, três anos depois, em 1972, viria a ser a obra *O Anti-Édipo*, escrita a quatro mãos,

principalmente por via epistolar (cf. DELEUZE, 1992, p. 24). Obra que produziu um agenciamento entre os Srs. D. e G., doravante, nesta escritura, D&G.

D&G criaram um com o outro um *ethos*, um modo de vida, que passava, necessariamente, pela escrita. A respeito disso, Guattari afirmou que o encontro com Deleuze foi a maneira de juntar os quatro modos de vida “um pouco dilacerados” que ele vivia na agitação e pluralidade de lugares e discursos; quais sejam, a Via Comunista e depois a oposição de esquerda, a clínica La Borde, a formação lacaniana e sua paixão pelos esquizos (Idem, p. 25). Avesso às discussões em grupo, Deleuze submeteu Guattari à ascese solitária, a fim de que seus problemas de escrita fossem superados. Diariamente, enviava a Deleuze suas ideias, as quais eram polidas, arranjadas e aprimoradas, tendo em vista a versão final. Deleuze costumava dizer que “Félix era o descobridor de diamantes e que ele era o trabalhador” (Idem, p. 17). Por seu lado, na criação deste *ethos* comum, desta arte de viver a dois pela escrita, Deleuze afirma que “viveu um segundo período que não teria nunca começado e conseguido sem Félix” (Cf. ESCOBAR, 1991, p.9); foi quando pôde realizar aquilo que anunciara no prólogo de *Diferença e repetição* (1988, p. 18-19):

Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz: “Ah! O velho estilo...” A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir, hoje, relacionada à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A este respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo.

O Anti-Édipo é, pois, este duplo anunciado, produzido a partir de uma prática de escrita em dupla, entre D&G, na qual um impelia o outro a uma fronteira. Foi a primeira experimentação de uma nova estilística que seria ampliada posteriormente em outras obras. Em tal experimentação,

percebe-se o funcionamento de uma máquina de escrita produtora de multiplicidade movida pela força do E:

O E não é nem um nem o outro, é sempre entre os dois, é a fronteira; sempre há uma fronteira, uma linha de fuga ou de fluxo, mas que não se vê, porque ela é o menos perceptível. E, no entanto, é sobre essa linha de fuga que as coisas se passam, os devires se fazem, as revoluções se esboçam. ‘As pessoas fortes não são as que ocupam um campo ou outro, é a fronteira que é potente’ (DELEUZE, 1992, p. 61).

Do *Anti-Édipo* importa para nós, nesta dissertação, ressaltar o elemento ético⁸ criado a partir deste *ethos* comum inventado na fronteira do pensamento. Elemento posto em relevo por Foucault no prefácio da tradução americana da obra de D&G, que ele classificou como “arte de viver contrária a todas as formas de fascismo”:

Eu diria que o *Anti-Édipo* (que seus autores me perdoem) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França depois de muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não é limitado a um “leitorado” particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos. Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales, se poderia dizer que o *Anti-Édipo é uma Introdução à vida não-fascista* (FOUCAULT, 1977, p. 5-6).

⁸ Importante destacarmos a relação que Deleuze costuma fazer entre ética e etologia, especialmente quando pensa com Spinoza: “a Ética é uma *etologia*, que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado” (2002, p.33). Ou, em uma variação desta relação entre ética e etologia: “A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo) variações e transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na Natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela [...]. Enfim, a etologia estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes” (Idem, p. 130-131).

Os procedimentos para a criação deste estilo de vida e modo de pensamento expressos na escrita produzida entre-dois, referido por Foucault, criou uma “ética etológica” que também pode ser nomeada de uma “ética dos devires”. Ética dos devires na medida em que “abriria o humano a devires não-humanos que implicariam novos modos de individuação” (PELLEJERO, 2010, p. 139). Tal ética, contudo, não se restringe ao âmbito do privado, à moralidade subjetiva, mas, pelo contrário, mantém-se ao lado da esfera do político. Pensar a ética e, em necessária relação, a política, com D&G, não é possível senão vinculada à literatura, a uma determinada leitura que ambos fazem dela. Trata-se, na sequência, de ocuparmo-nos da Filosofia prática de D&G.

A FILOSOFIA PRÁTICA DE D&G

Abordar a Filosofia prática de D&G implica destacar o privilégio que é dado ao movimento ao invés do repouso, à variação contínua em detrimento da forma determinada e da estrutura, à linha de fuga que sempre está em vias de se dissolver a organização e a estabilidade das linhas molares, ao indefinido sobre o já acabado, primazia do informal e ilimitado sobre o equilíbrio das formas e a medida dos limites, o nomadismo ao sedentarismo, a desterritorialização ao território, as molecularidades às molaridades. Tal privilégio se justifica porque, para D&G, as organizações, as estruturas e as constantes, de qualquer tipo, sejam elas políticas e sociais, cósmicas e físicas, são meras ilusões, névoas que nos impedem de perceber que a força da criação, em todas as esferas, é exclusivamente o movimento. Neste sentido, a teoria da ação política e ética não escapa da primazia das intensidades móveis, moleculares e não codificadas, ainda que de tais ações resultem molaridades e códigos. Seguimos a letra de Philippe Mengue, quando afirma que a filosofia prática de D&G está determinada “como uma micropolítica que resulta inseparável de um nomadismo radical” (MENGUE, 1994, p. 71). Micropolítica e nomadismo que estão diretamente ligados à ética dos devires de D&G.

Ao afirmarmos que D&G concebem que a ordem, a estrutura, a molaridade e a segmentaridade são meras ilusões, não significa dizer que elas não têm existência. A ilusão está em acreditarmos que elas são primeiras, ou seja, em crermos que primeiro há a ordem, a essência, a molaridade, o território, para só depois delas decorrer a desordem, o devir, a molecularidade, a desterritorialização. Nossos filósofos, sutilmente, mostram-nos a primazia da desorganização, da instabilidade, da variação, dos fluxos e do devir já no terceiro platô da obra *Mil Platôs* (1995, p.53ss) *10.000 A.C. – A geologia da moral (Quem a terra pensa que é?)*. Depois de desenvolverem os conceitos de rizoma e de multiplicidade e colocá-los a funcionar contra a psicanálise (nos dois primeiros platôs), D&G embaralham os códigos da Filosofia, das Artes e das Ciências e, em uma velocidade alucinante, apresentam-nos um fio condutor geológico para toda a obra, brindando-nos com um esquema de todos os conceitos constitutivos da teoria das multiplicidades e afirmam sua

imanência e a fidelidade a Terra. Ela, no princípio, era a Desterritorializada, a Molécula gigante, um imenso corpo sem organização, um Corpo sem Órgãos, a Terra era atravessada por:

matérias instáveis não-formadas, fluxos [que iam] em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias (...) ao mesmo tempo, produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação (Idem, p. 53-54).

Ora, o que é esse processo de estratificação senão a formação de matérias, de estratos, de sedimentação, de fixação de singularidades e aprisionamento das intensidades que antes corriam livres? Um processo de constituição de territórios, de formas – vegetais, minerais, animais –, de estratos – energéticos, físico-químicos, geológicos –, de molaridades⁹ que, contudo, não impediam a

⁹ Em aula de 31 de agosto de 2011, da disciplina “Tópicos especiais de Ética e Filosofia Política II”, a professora Ester Heuser, orientadora desta pesquisa, a fim de tornar mais compreensível a dupla de conceitos molar e molecular, referida no platô estudado na ocasião, a saber, *1874 - Três novelas ou “O que se passou?”*, apresentou em uma “nota de aula” o que segue: “O entrelaçamento dos três tipos de linhas [de fuga, molecular e molar] compõe duas políticas: a macropolítica (política molar) e a micropolítica (molecular), no entanto, cada uma trabalha na outra, assim como as linhas trabalham umas sobre as outras... A denominação dos dois tipos de política foi criada por Guattari, em suas palavras: ‘Quando eu era jovem, fiz o curso de farmácia até a metade. Foi certamente isso que me deixou esta mania de usar expressões como ‘molar’ e ‘molecular’’. Assim como a Física quântica admite que a matéria é, ao mesmo tempo, corpuscular e ondulatória, também na política, *‘as lutas sociais são, ao mesmo tempo, molares e moleculares...’* (GUATTARI; ROLNIK. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 127 [os itálicos são do autor]). Para conseguirmos atribuir sentido a essas noções, talvez ajude um breve histórico das relações entre molar e molecular nas ciências: ‘O termo *molar* (do latim *moles*, que significa ‘grande massa’) foi inicialmente introduzido na química pelo químico alemão August Wilhelm Hofmann, por volta de 1865. O termo foi introduzido para indicar uma grande massa macroscópica, contrariando assim a palavra ‘molecular’ (palavra também derivada de *moles*, pela adição do sufixo ‘-cula’, significando ‘pequeno’ ou ‘diminuto’). O uso mais restrito do termo molar, significando não somente uma amostra macroscópica, mas preferivelmente uma massa em gramas que reflete a massa de todas as moléculas contidas, bem como o uso da terminologia ‘mol’, é geralmente atribuído ao físico-químico alemão Wilhelm Ostwald. Como uma nota linguística, é interessante saber que o termo ‘mol’ também foi utilizado pelos romanos para se referir às pesadas pedras usadas para construir barragens marítimas e de moinhos. A posterior conexão linguística com o ato de moer também ocorre em outros casos, como em ‘dentes molares’ (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Mol>)’. Em visita ao Brasil, durante o ano de 1982, Félix Guattari encontrou-se com vários grupos de movimentos sociais organizados e teve uma sensação expressa assim: «Sim, eu acredito que existe um povo múltiplo, um povo de mutantes, um povo de potencialidades que aparece e desaparece, que se encarna nos feitos sociais, em feitos literários, em feitos musicais. É comum que me acusem de ser exagerado, bestial, estupidamente otimista, de não ver a miséria dos povos. Posso vê-la, porém... não sei, talvez seja delirante, porém penso que estamos em um período de produtividade, de proliferação, de criação, de revoluções absolutamente fabulosas do ponto de vista da emergência de um povo. É a revolução molecular: não é uma consigna, um programa, é algo que sinto, que vivo, em alguns encontros, em algumas instituições, nos afetos e também através de algumas reflexões. Em seus debates empregou esforço para conceitualizar as noções de molar e molecular em uma micropolítica (Ver excertos de *Micropolítica: cartografias do desejo*, p. 127-135).

Terra de fugir, de se molecularizar e desestratificar, de se descodificar e desterritorializar. Deste platô queremos destacar o duplo movimento que constantemente orienta o complexo pensamento de D&G, seja ele prático ou especulativo, uma vez que “nesta filosofia nada é simples nem maniqueísta, nunca é uma questão de ‘nós’ contra ‘eles’, ou dos ‘bons’ contra os ‘maus’” (HEUSER, 2011, p. 118). Não apresentaremos, contudo, todas as duplas articulações expostas pelos filósofos no referido platô, somente aquelas que importam para explorarmos a ética dos devires, quais sejam: desterritorialização e territorialização, molecular e molar, nomadismo e sedentarismo.

Desterritorialização & Territorialização

Para pensar o movimento de dupla articulação entre desterritorialização e territorialização, faz-se necessário partir do princípio de que a terra tem uma implícita relação com o território¹⁰, o qual se efetiva neste próprio movimento que é sempre duplo, isto é, há um movimento de desterritorialização que é o movimento do território para a terra; e um movimento de reterritorialização, que é o movimento da terra ao território. Neste duplo movimento, no qual o território se desterritorializa na terra e a terra se reterritorializa no território, encontra-se uma zona de “indiscernibilidade entre ambos, [na qual] há uma igualdade” (Idem, p. 113-114). Pois, como já afirmamos, para D&G, todo território pressupõe uma desterritorialização prévia da terra.

Esta desterritorialização e reterritorialização da terra apresenta um movimento relativo porque sua constituição pode fixar-se em um novo território, nos planos psicológico, histórico, físicos e políticos, entre outros, pois é na terra que estes planos são efetivados; neles as relações são concretizadas, a vida se prolifera, a história se realiza. Para D&G, este espaço que denominamos terra é um espaço de criação do próprio corpo, seja animal ou humano, pois

¹⁰ A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo, tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI E ROLNIK, 1986, p. 323).

O corpo não é questão de objetos parciais, mas de velocidades diferenciais. Esses movimentos são movimentos de desterritorialização. São eles que "dão" ao corpo um organismo, animal ou humano. Por exemplo, a mão apreensora implica uma desterritorialização *relativa* não apenas da pata anterior, mas da mão locomotora. Ela mesma possui um correlato, que é o objeto de uso ou ferramenta: o bastão como galho desterritorializado. O seio da mulher em postura vertical indica uma desterritorialização da glândula mamária animal; a boca da criança, dotada de lábios por arregaçamento da mucosa para o exterior, marca uma desterritorialização da goela ou da boca animal. E lábios-seios, cada um serve de correlato ao outro (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 34).

A fim de que possamos perceber o funcionamento deste movimento, eis um exemplo a respeito da constituição da cabeça e do rosto humanos:

A cabeça humana implica uma desterritorialização em relação ao animal, ao mesmo tempo em que tem por correlato a organização de um mundo como meio ele mesmo desterritorializado (a estepe é o primeiro "mundo" em oposição ao meio florestal). Mas o rosto representa, por sua vez, uma desterritorialização muito mais intensa, mesmo que mais lenta. Poder-se-ia dizer que é uma desterritorialização *absoluta*: deixa de ser relativa, porque faz sair a cabeça do estrato de organismo — humano não menos que animal —, para conectá-la a outros estratos como os de significância ou de subjetivação (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 34).

A nova desterritorialização sempre nos proporcionará novas reterritorializações, em que a vida desabrocha, em que o indivíduo encontra novas formas de estar no mundo. Assim, este movimento duplo de reterritorialização e de desterritorialização torna-se importante ferramenta para compreendermos as ações e as práticas dos homens, principalmente no âmbito da filosofia prática, que possibilita a libertação dos desejos¹¹, da arte e da criação de novas existências. Desejo como possibilidade de encontrar outras coisas e sempre novas.

¹¹ A palavra desejo pode designar uma série de sentidos na concepção de Deleuze e Guattari. Esses autores partem do pressuposto que a realidade é pura produção, composta por singularidades e sustentada pelo desejo, sendo assim, desejo aqui é produtor de realidades, processo de produção de universos psicossociais, o próprio movimento de produção destes universos. O desejo cria a possibilidade de produção, criação, invenção de modos e formas vitais. A realidade é produção desejante e o desejo é a força motriz que impulsiona a máquina subjetiva, ou seja, que impulsiona o ser humano a produzir, a imergir num devir criador e impulsiona a subjetividade em múltiplas direções. Tudo o que existe é assim produzido. Seus fluxos e intensidades desejantes funcionam como dispositivos e deixam acontecer os processos de subjetivação, desarranjando e rearranjando as subjetividades em suas cristalizações e criando o novo na medida das

Podemos compreender que o desejo sempre busca constituir um território, porque o desejo sempre pressupõe um agenciamento, algo que sempre motiva a estar de saída, de uma linha de escape e de fuga.

D&G afirmam que a desterritorialização e a reterritorialização são processos indissociáveis. Se há um movimento de desterritorialização, teremos também um movimento de reterritorialização. Vejamos:

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE E GUATTARI 1996, p. 22).

Esse movimento concomitante de desterritorialização e reterritorialização é o que possibilita novos acontecimentos, atos de inovar-se, sair de sua terra porque é nela que os fluxos e as intensidades vão percorrer e se fixar, transformando-se em estratos. Esta desterritorialização poderá se efetivar na terra, como também no plano de imanência de um pensamento. Na filosofia de D&G, há um campo em que os movimentos de desterritorialização são enfatizados, o artístico, especialmente o literário:

possibilidades de cada corpo e na potencialização da vida. Dessa forma, também divergindo da concepção psicanalítica, o desejo não é uma falta, e sim uma criação de vida, o desejo não carece de nada. Outro aspecto importante do desejo é que nunca desejamos algo sozinho, desejar é uma produção maquínica, é construir um agenciamento, construir um conjunto, uma região, somos máquinas desejantes. Além disso, pode-se dizer que essas máquinas funcionam “falhadas”, pois não seguem uma lógica linear, repetitiva ou previsível (como na psicanálise): desejar é delirar! E o delírio não escolhe apenas elementos familiares, agencia elementos de uma infinita variedade de universos, produz múltiplas figuras da realidade - e não só da realidade subjetiva. Dessa forma, o desejo pode ser identificado como uma força afirmativa de invenção e de diferença que segue sempre em movimento, operando como uma potência criadora e quebrando as normas inflexíveis. "Nas máquinas desejantes tudo funciona ao mesmo tempo, nos hiatos e nas rupturas, nas panes e nas falhas, nas intermitências e nos curtos-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas partes em um todo." (GUATTARI, 1972). Na realidade, o desejo não é dado previamente nem é um movimento que iria de dentro para fora: ele nasce fora, de um encontro ou de um acoplamento. Explorador, experimentador, o desejo vai de efeito em efeito ou de afeto em afeto, mobilizando os seres e as coisas não para si mesmos, mas para as singularidades que eles emitem e que ele destaca. É um processo contínuo de produções simultâneas e imanentes com estados inéditos e estranhos, carregados de intensidades. Assim, pode-se dizer, também, que desejar é passar por devires. (Cháris Rocha e Natália Becker. Disponível em <http://www6.ufrgs.br/ep psico/subjetivacao/espaco/desejo.html>. Acesso em 14 de junho de 2012).

É falso ver nos romances de Beckett o fim do romance em geral, invocando seus buracos negros, a linha de desterritorialização dos personagens, os passeios esquizofrênicos de Molloy ou do Inominável, sua perda de nome, de memória ou de projeto. Quando o romance começa, por exemplo, com Chrétien de Troyes, começa pelo personagem essencial que o acompanhará em todo seu curso: o cavaleiro do romance cortês passa seu tempo esquecendo seu nome, o que faz, o que lhe dizem, não sabe para onde vai nem com quem fala, não para de traçar uma linha de desterritorialização absoluta, mas também de nela perder seu caminho, de se deter e de cair em buracos negros (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 36).

Apesar da ênfase no campo literário, uma vez que nele os movimentos de territorialização e de desterritorialização são mais evidentes, os autores mostram que eles acontecem onde há vida. Em todas as instâncias vivas, onde há movimento, o território torna-se o ponto de troca e de passagem para a desterritorialização. Podemos dizer que é a própria linha de fuga do território. Neste sentido afirmam D&G:

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro, que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio, o rosto e a paisagem (...) De dois elementos ou movimentos de desterritorialização, o mais rápido não é forçosamente o mais intenso ou o mais desterritorializado. A intensidade de desterritorialização não deve ser confundida com a velocidade de movimento ou de desenvolvimento (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 37).

Entendemos que a desterritorialização e a territorialização estão num âmbito de processos concomitantes que nos possibilitam melhor compreender as ações humanas em sua prática. E neste processo de vir a ser, é o próprio ato ético político do ser que se faz no entre das relações sociais. Nesta perspectiva, o território, para D&G, torna-se amplo, visto que o pensamento e o desejo é que possibilitam uma força criadora e produtiva, isto é, estar em devir. Nesta perspectiva,

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI E ROLNIK, 1986, p. 323).

A desterritorialização constitui-se no abandono dos territórios sedimentados, ou seja, é a própria linha de fuga operando. Por outro lado, a reterritorialização se constitui como um movimento de constituição de um novo território. Assim, o novo território abarca uma ampla extensão, pois diz respeito às relações econômicas, sociais, políticas e culturais, porque se une ao modo pelo qual os indivíduos vivem na terra, no espaço, e como se fixam nesta terra, criando outras possibilidades de vida. Não há, portanto, território sem um vetor de saída e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte, por isso, o território só vale em relação a um movimento através do qual se sai dele. Assim, se há um movimento de desterritorialização, incluiremos igualmente um movimento de reterritorialização. Estes movimentos se efetivam como novos agenciamentos no próprio corpo. E, nesta mesma perspectiva, D&G afirmam:

A desterritorialização do corpo implica uma reterritorialização no rosto; a descodificação do corpo implica uma sobrecodificação pelo rosto; o desmoronamento das coordenadas corporais ou dos meios implica uma constituição de paisagem (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 45).

O corpo é desterritorializado, em vias de ser reterritorializado de outro modo de estar no mundo. Assim, é necessária para que a descodificação aconteça, para que a fuga do que está fixado se efetive na terra, pois a terra é onde as intensidades, os afetos, os perceptos, os fluxos buscam uma saída, ou uma entrada, onde a desterritorialização acontece para se reterritorializar novamente de outro modo. E neste sentido nunca acontece apenas a desterritorialização, ela sempre se constitui com a reterritorialização em um movimento duplo que constitui numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante.

Nomadismo & Sedentarismo

Por nômade podemos entender um fluxo que pelo ato de mover-se sempre a uma nova terra. O nômade pode ser observado pelo viés de um movimento e de uma velocidade, como afirmam Deleuze e Parnet,

A velocidade absoluta é a velocidade dos nômades, até mesmo quando eles se deslocam lentamente. Os nômades estão sempre no meio. 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 (DELEUZE E PARNET, 1997, p. 36).

Assim, o nômade é aquele que procura um espaço, procura sempre a mobilidade, a passagem, ou seja, aquele que cria um rizoma¹². Nesta perspectiva, os nômades não são da história, mas recaem nela. Podemos afirmar que são da geografia, pois estão sempre a procura de um novo espaço para se reterritorializar. Os nômades têm apenas devires, pois estão sempre criando algo novo. A ideia de nomadismo, desenvolvida por Deleuze, terá consequências em suas compreensões acerca do pensamento e da constituição do Estado, bem como no modo pelo qual o filósofo se orienta na História da Filosofia:

¹² Em botânica, chama-se rizoma a um tipo de caule que algumas plantas verdes possuem, que cresce horizontalmente, muitas vezes subterrâneo, mas podendo também ter porções aéreas. O caule do lírio e da bananeira é totalmente subterrâneo, mas certos fetos desenvolvem rizomas parcialmente aéreos. Certos rizomas, como em várias espécies de capim (gramíneas), servem como órgãos de reprodução vegetativa ou assexuada, desenvolvendo raízes e caules aéreos nos seus nós. Noutros casos, o rizoma pode servir como órgão de reserva de energia, na forma de amido, tornando-se tuberoso, mas com uma estrutura diferente de um tubérculo. Segundo Deleuze e Guattari (2000), que utilizam este conceito em seus trabalhos de filosofia: um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança.

Os nômades inventaram toda uma organização numérica que será encontrada nos exércitos (dezenas, centenas etc.). Tal organização original implica relações com as mulheres, os vegetais, os animais, os metais, bem diferentes das que são codificadas em um Estado. Fazer do pensamento uma potência nômade não é, obrigatoriamente, mover-se, e sim abalar o modelo do aparelho de Estado, o ídolo ou a imagem que pesa sobre o pensamento, monstro agachado sobre ela. Dar ao pensamento uma velocidade absoluta, uma máquina de guerra, uma geografia, e todos esses devires ou caminhos que percorrem a estepe. Epicuro, Espinoza e Nietzsche, como pensadores nômades (DELEUZE E PARNET, 1997, p. 37).

O nômade resiste criando outras formas de sobrevivência em relação ao Estado e à História. Os nômades são como mapas intensivos que sempre desterritorializam de um território pelas linhas de fuga que criam. D&G têm da própria filosofia e de sua função uma perspectiva nômade, crítica e intempestiva. A ela não cabe legitimar o pensamento constituído e a ordem existente, por isso o primado das forças moleculares de desterritorialização inerentes ao nomadismo. É neste sentido que a ideia que aparecia nas obras solo de Deleuze (*Nietzsche e a filosofia* e *Lógica do sentido*) será reafirmada quando D&G produzem juntos: a filosofia, no seu sentido mais positivo, enquanto crítica é tomada como empresa de desmistificação. Assim, o papel da filosofia é desconstruir o que foi mistificado, sedimentado pela tradição e possibilitar a criação de diferentes formas de vida, a ela não cabe ser partícipe das potências estabelecidas, ainda que estas sejam libertadoras e afirmativas.

De um modo escolar, podemos afirmar que nômade é aquele que busca habitar um espaço aberto, um espaço vazio, ou seja, o nômade se efetiva no espaço liso. Já o sedentário é aquele que habita os espaços normatizados, ordenados, ou seja, os espaços estriados, fixos, sedimentados. Paradoxalmente, no entanto, o nômade não é forçosamente alguém que se movimenta. Sua viagem não é, necessariamente, extensiva. Ele faz viagens em intensidade, num mesmo lugar. Não se trata, portanto, de um migrante. Afirmam D&G (1996, p. 328) que “são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecer no mesmo lugar, escapando dos códigos”. Tal ideia é, declaradamente, roubada do historiador Toynbee, é ele quem:

mostra que os nômades, no sentido estrito, no sentido geográfico, não são migrantes nem viajantes, e sim, ao contrário, os que não se movem, os que se

agarram à estepe, imóveis a grandes passos, seguindo uma linha de fuga no mesmo lugar, eles, os maiores inventores de armas novas. A história, porém, nunca compreendeu nada dos nômades, que não têm nem passado, nem futuro. Os mapas são mapas de intensidades. A geografia não é menos mental e corporal quanto física em movimento (DELEUZE E PARNET, 1997, p. 46).

Assim, podemos perceber as diferentes formas de vidas efetivadas frente à história e o estado pelas potências dos movimentos nômades e das forças intempestivas próprias do exercício de uma ação nos acontecimentos, contrária à hegemonia do mesmo. A perspectiva nômade é uma forma de resistir à segmentaridade de uma imagem de pensamento universal, pronto, fechado e duro.

É fácil caracterizar o pensamento nômade que recusa uma tal imagem e procede de outra maneira. É que ele não recorre a um sujeito pensante universal, mas, ao contrário, invoca uma raça singular; e não se funda numa totalidade englobante, mas, ao contrário, desenrola-se num meio sem horizonte, como espaço liso, estepe, deserto ou mar. Estabelece-se aqui outro tipo de adaptação entre a raça definida como "tribo" e o espaço liso definido como "meio". Uma tribo no deserto, em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 41).

Ser nômade é mais do que ser um simples viajante, é criar constantemente seus territórios. Nomadizar o espaço, definir o que nos define e o que nos separa, enfim, construir nosso território.

O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos (ponto de água, de habitação, de assembleia etc.) Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário. O ponto de água só existe para ser abandonado, e todo ponto é uma alternância e só existe como alternância. Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção própria. A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu habitat estão concebidos em função do trajeto que não para de mobilizá-los. O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai

principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 42).

O nômade não viaja; quem viaja são os peregrinos, os exilados, os imigrantes. Ao contrário, os nômades buscam constantemente territorializar seus espaços, buscam transformar o deserto em sua morada. O nômade pressupõe estar sempre em viagem, em movimento. Em movimentos que nos levam a conhecer outros lugares que não conhecemos ainda, a fim de quebrar os preconceitos e perceber outros mundos, diversos do mundo conhecido no cotidiano. Como dizem D&G (1997, p. 42), “os nômades e os migrantes podem se misturar de muitas maneiras, ou formar um conjunto comum; não deixam, contudo, de ter causas e condições muito diferentes”.

Nômade, neste sentido, significa mais que um trajeto, porém não tem sentido de caminhos que serão percorridos no dia a dia, não significa e nem tem a função de saída do sedentarismo, “que consiste em distribuir aos homens um espaço fechado, atribuindo a cada um sua parte e regulando a comunicação entre as partes” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 43). Pelo contrário, o trajeto nômade “distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto, indefinido, não comunicante” (Idem). Assim, os nômades agem por variações das leis, dos costumes e pelos desejos, em que sempre buscam uma via de ser outro, mas sem deixar de ser o que é, ou seja, os nômades agem rizomaticamente, com outra relação com o espaço:

O espaço sedentário é estriado por muros, cercados e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por "traços" que se apagam e se deslocam com o trajeto. Mesmo as lamínulas do deserto deslizam umas sobre as outras produzindo um som inimitável. O nômade se distribui num espaço liso. Ele ocupa, habita, mantém esse espaço, e aí reside seu princípio territorial. Por isso é falso definir o nômade pelo movimento (Ibidem).

O espaço nômade é aberto, e este nômade sempre está a procura de um território para habitar, sempre é um desterritorializador de seu próprio território, é uma potência desterritorializante. Pois, para D&G,

certamente, o nômade se move, mas sentado, ele sempre só está sentado quando se move (o beduíno a galope, de joelhos sobre a sela, sentado sobre a planta de seus pés virados, “proeza de equilíbrio”). O nômade sabe esperar, e tem uma paciência infinita. Imobilidade e velocidade, catatonia e precipitação, “processo estacionado”, a pausa como processo. Esses traços de Kleist são eminentemente os do nômade. Por isso é preciso distinguir a velocidade e o movimento: o movimento pode ser muito rápido, nem por isso é velocidade; a velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, ela é, contudo, velocidade. O movimento é extensivo, a velocidade, intensiva. O movimento designa o caráter relativo de um corpo considerado como “uno”, e que vai de um ponto a outro; a velocidade, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer (Idem, p. 44).

Pensar o nômade como aquele que está em procura do espaço liso pressupõe entender o nômade como aquele que está em passagem, em fluxos constantes, como aquele que tem fascínio pela mobilidade, aquele que está sempre de saída. “Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário” (Ibidem). O nômade é o agente de desterritorialização, “a determinação primária do nômade, com efeito, é que ele ocupa e mantém um espaço liso: é sob este aspecto que é determinado como nômade (essência)” (Idem, p. 80). Assim, o nômade existe apenas em devir, em movimento, em fluxo que procura sempre uma saída, uma variação contínua, uma que pressupõe uma, pois,

para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte. A terra não se desterritorializa em seu movimento global e relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam (Idem, p. 44).

Finalmente, podemos afirmar que o nômade tem uma estrita relação com a terra através da desterritorialização, que o faz encontrar seu próprio território. Deste modo, a desterritorialização absoluta refere-se ao pensamento, à criação. Para D&G, o pensamento se faz no processo de desterritorialização. Pensar é desterritorializar. Isto quer dizer que o pensamento só é possível na criação e para se criar algo novo é necessário romper com o território existente, criando outro. Dessa forma, da própria maneira que os agenciamentos funcionam como elementos constitutivos do território, eles também vão operar uma desterritorialização. Porém, a desterritorialização do pensamento, tal como a desterritorialização em sentido amplo, é sempre acompanhada por uma reterritorialização: “a desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização” (DELEUZE, 1992, p. 131).

Molecular & Molar

Pensar o duplo molecular e molar pressupõe perceber que a flexibilidade e a dureza são funções concomitantes que não se separam, que cortam, atravessam, tanto as sociedades primitivas como as modernas. Sendo assim, a segmentaridade flexível e primitiva, nomeada molecular, convive com a segmentaridade dura e moderna, denominada molar. Nesta perspectiva, flexível e dura, primitiva e moderna, molecular e molar, e também micropolítica e macropolítica, constituem sempre duplos inseparáveis, tratando-se do processo nomeado por D&G de “dupla-captura”. Para compreender o duplo molar e molecular se faz necessário um retorno à teoria das linhas de D&G na obra *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, que parte da premissa de que “tudo o que há é constituído de linhas” (DELEUZE E GUATTARI, 1996). Esta constituição se dá a partir das três linhas que nos compõem enquanto indivíduos ou grupos, que são a molar, a molecular e a de fuga.

As linhas molares são determinadas, predeterminadas socialmente, sobrecodificadas pelo Estado e pelas demais instituições que também constituem nossas vidas. Chamamos ainda, de segmentaridade dura, de corte de fluxos, molar, macro. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. Estas linhas são aquelas que colonizam ou territorializam as forças da consciência. Nesta perspectiva, D&G delineiam uma dinâmica do social como um plano de segmentaridades duras, sendo o Estado,

a igreja, os partidos políticos, o casamento, o sexo um organizador centralizante de políticas chamadas molares, ou seja, que formatam e homogeneízam. São segmentaridades molares sobrecodificadoras nos corpos, nas máquinas sociais, nas subjetividades desejanter. “A linha molar diz respeito a estados definidos, modelos dominantes divididos binariamente: classes (dominante e sujeitada), sexos (homem e mulher), raças (brancos e outros), idades (adulto e criança) etc.” (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 31).

Por outro lado, teremos a micropolítica, que, por sua vez, concerne a uma linha muito diferente da precedente, uma linha de segmentação maleável ou molecular, onde os segmentos são como *quanta* de desterritorialização. O que é importante perceber é que, na perspectiva dos autores, “essa linha molecular mais maleável (...) não é simplesmente interior ou pessoal” (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 68,72). A molecularidade refere-se principalmente aos fluxos de desterritorialização e aos movimentos que atravessam outros limiares do que as arestas traçadas pelos segmentos molares. Os fluxos moleculares escorregam entre as estruturas mais rígidas de nossas vidas.

O plano molecular, por sua vez, faz referência ao plano da formalização do desejo, do invisível, onde não se tem unidades, mas intensidades. Nele, temos a predominância das linhas flexíveis (fluxos, etc.) que desvia da sobrecodificação totalizadora das linhas duras e que os conectam com o desconhecido, operando aberturas para um campo de multiplicidades. Estas linhas, molar, molecular e as linhas de fuga formariam um sistema de rizomas. A ordem molecular é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, de intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, possibilita a efetivação dos desejos no campo social.

Essa linha molecular mais maleável, não menos inquietante, muito mais inquietante, não é simplesmente interior ou pessoal: ela também põe todas as coisas em jogo, mas em uma outra escala e sob outras formas, com segmentações de outra natureza, rizomáticas ao invés de arborescentes. Uma micropolítica (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 66).

Estas duplas compõem-se de duas políticas: a política molar, que denominamos macropolítica, e a molecular, que denominamos micropolítica, a política da existência, das

minorias. Molar e molecular são dois modos de recortar a realidade, são planos indissociáveis que, apesar de terem seus modos próprios de funcionamento, atravessam-se o tempo todo. Eles correspondem ao que Rolnik (1989, p. 59) chama de "duas formas de individuação, duas espécies de multiplicidades, (...) duas políticas". O plano molar seria o plano da segmentaridade dura, do visível, dos processos constituídos, onde encontramos a predominância das linhas duras isto é, da família, do sexo, da profissão, do trabalho etc. Estas estão subordinadas a um ponto de referência que lhes dá sentido e implicam dispositivos de poder diversos que sobrecodificam os agenciamentos em grandes conjuntos, identidades, individualidades, sujeitos e objetos. Este plano comporia o que D&G (1995, p. 90) chamam de um "sistema arborescente, que se caracteriza por desdobramentos e derivações a partir de uma referência primeira e funciona por reprodução".

Este duplo molar e molecular que constantemente está se entrecruzando simultaneamente, possibilita a existência de uma terceira linha, a linha de fuga. Isto é, uma "linha que é a própria desterritorialização" (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 49). Uma linha de fuga, de escapamento, de ruptura que tem por objetivo "partir, evadir-se, traçar uma linha" (Ibidem), fazer fugir; mas fugir não significa fugir das responsabilidades, das ações humanas, da participação na política social, é uma linha não segmentarizada. A fuga neste sentido torna-se ativa, produz na própria realidade, possibilita criar vidas, é uma linha que encontra armas contra o que é molar, o que é estrutura fixa, por exemplo: o Estado, a Igreja, as Instituições e etc. "Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano" (Ibidem).

Fazer um sistema vazar, é não se deixar dominar pelo sistema dominante, pela tradição que tenta homogeneizar a singularidade do indivíduo. E, em relação à Filosofia, Deleuze escapa da História da Filosofia ao propor uma teoria em que é possível pensar uma filosofia da diferença, uma filosofia que cria conceitos recorrendo também à não-filosofia como a literatura, a pintura, a geologia, a fim de pensar a filosofia fora da história da filosofia. Uma fuga é uma forma de delírio e delirar é sair do que é formal, dos eixos, é fazer uma coisa inesperada que desorganize uma situação formatada e segmentada, ou seja, é a própria desterritorialização; e neste sentido a linha de fuga é criadora de devires, pois "são imanentes no campo social" (TADEU E CORRAZA, 2004, p. 189). As linhas de fuga são as que permitem romper as raízes e operar novas conexões, que desestabilizam e trazem o novo. É a partir dessas novas conexões e agenciamentos que surgem as possibilidades de criar coisas novas, desterritorializar ou reterritorializar. Traçar linhas curvas,

tortas, encruzilhadas, não importa qual, porque as linhas são de naturezas bem distintas, entrelaçando-se em um emaranhado imanente. Existem as linhas de segmentaridade, que podem ser duras ou mais flexíveis, alocando-nos em segmentos, ou nos deixando certa mobilidade de um segmento a outro, possibilitando-nos ser de outra forma.

As linhas que atravessam a molaridade são as linhas de fuga que fazem produzir modos de subjetivação nos indivíduos,

Quanto às linhas de fuga, estas não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, (...), e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga. Nada de imaginário nem de simbólico em uma linha de fuga. Não há nada mais ativo do que uma linha de fuga, no animal e no homem (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 72).

As linhas de fuga são o que escapa, o que por definição não é codificado, embora possa estar sujeita à codificação e à sobrecodificação e seu processo de universalização, mas quando isso ocorre é porque não se trata mais da linha de fuga. Devido a seu caráter criador, ela é primeira e devemos considerá-la como o único fenômeno real de resistência a todo tipo de poder estabelecido. As linhas de fuga são as que permitem romper as raízes e operar novas conexões.

É a partir dessas novas conexões e agenciamentos que surgem as possibilidades de criar coisas novas, de desterritorializar ou reterritorializar. As linhas de fuga tornam-se ramificações que podem “vir a ser” qualquer coisa, ou formar outro território. “E sempre sobre uma linha de fuga que se cria, não é claro, porque se imagina ou se sonha, mas ao contrário, porque se traça algo real, compõe-se um plano de consistência. Fugir, mas fugindo, procurar uma arma” (DELEUZE, 1992, p. 158).

Considerando as linhas de segmentaridade nas linhas de fuga, podemos pensar nas linhas que percorremos em nosso caminhar. Estamos sempre envoltos a modelos já estabelecidos e impostos por nossa sociedade, que se baseia necessariamente na transcendência, estes modelos quando seguidos sem questionamentos e sem reflexão, favorecem a reprodução, ou seja, impõe-nos a ordem e a organização, mas não nos possibilitam novas formas, novas saídas para a criação. As linhas de fuga se aproximam destas saídas, permitem-nos formas de resistência e criação, novos

caminhos. Somos constituídos e atravessados por estas linhas que se entrecruzam, ora uma é predominante, ora outra. São produzidas no fora, surgem pelo acaso, podem ser traçadas e até inventadas:

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são, pois, atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis, é porque co-existem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre uma pressupondo a outra. Em suma, tudo é política, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 90).

Podemos perceber que D&G utilizam estes conceitos na tentativa de apresentar uma nova filosofia em que os fluxos de intensidades é que fazem transbordar a molaridade, “a linha de fuga é uma desterritorialização (...) fazer alguma coisa fugir” (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 49), contra o sistema dominante, majoritário. Pensar deste lugar, diante do homem que vive socialmente, remete-nos a perceber que mesmo nos pequenos acontecimentos sociais existem contemporaneamente os três movimentos: molecular, molar e de linha de fuga:

- 1) uma linha relativamente flexível de códigos e de territorialidades entrelaçados; é por isso que partimos de uma segmentaridade dita *primitiva*, na qual as segmentações de territórios e de linhagens compunham o espaço social;
- 2) uma linha dura que opera a organização dual dos segmentos, a concentricidade dos círculos em ressonância, a sobrecodificação generalizada: o espaço social implica aqui um *aparelho de Estado*. É um sistema outro que o primitivo, precisamente porque a sobrecodificação não é um código ainda mais forte, mas um procedimento específico, diferente daquele dos códigos (assim como a reterritorialização não é um território a mais, mas se faz num outro espaço que os territórios - precisamente, no espaço geométrico sobrecodificado);
- 3) uma ou algumas linhas de fuga, marcadas por *quanta*, definidas por descodificação e desterritorialização (há sempre algo como uma *máquina de guerra* funcionando nessas linhas) (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 102).

Assim, não conseguimos fazer um recorte e falar apenas de uma parte deste duplo, porque em todo molar pulsa a força do molecular, bem como em todo molecular atravessa uma estrutura molar. Como afirmam D&G (1996, p. 95), “as fugas e os movimentos moleculares não seriam nada se não repassassem pelas organizações molares e não remanejassem seus segmentos, suas distribuições binárias de sexos, de classes, de partidos”. Cada indivíduo oscila entre esses dois estados. Sem a capacidade de escapar para sempre do domínio do molecular, o sujeito só pode lutar por duas coisas: para tornar-se sempre outro e aumentar a resistência de tornar-se cada vez mais hábil em reconhecer e escapar da molaridade, quando ele se vê mais uma vez inscrito dentro dela.

Para D&G (1997), o molecular se correlaciona permanentemente com o molar, neste sentido há sempre uma desterritorialização na molaridade: o molecular escapa de uma formação molar sem componentes molares que o acompanham, formando passagens ou marcos perceptíveis para os processos imperceptíveis:

Eis como se poderia distinguir a linha de segmentos e o fluxo de quanta. Um fluxo mutante implica sempre algo que tende a escapar aos códigos, não sendo, pois, capturado, e a evadir-se dos códigos, quando capturado; e os quantas são precisamente signos ou graus de desterritorialização no fluxo descodificado. Ao contrário, a linha dura implica uma sobrecodificação que substitui os códigos desgastados e os segmentos são como que reterritorializações na linha sobrecodificante ou sobrecodificada. Voltemos ao caso do pecado original: é o próprio ato de um fluxo que marca uma descodificação relativamente à criação (com uma só ilha conservada para a Virgem) e uma desterritorialização relativamente à terra adâmica; mas ele opera ao mesmo tempo uma sobrecodificação através de organizações binárias e de ressonância (Poderes, Igreja, impérios, ricos-pobres, homens-mulheres..., etc.), e reterritorializações complementares (na terra de Caim, no trabalho, na geração, no dinheiro...). Ora, simultaneamente: os dois sistemas de referência estão em razão inversa, no sentido em que um escapa do outro e o outro detém o um, impedindo-o de fugir mais; mas eles são estritamente complementares e coexistentes, porque um não existe senão em função do outro; e, no entanto, são diferentes, em razão direta, mas sem se corresponder termo a termo, porque o segundo não detém efetivamente o primeiro senão num "plano" que não é mais o plano do primeiro, e porque o primeiro continua seu impulso em seu próprio plano (DELEUZE E GUATTARI, 1996, p. 91).

O fluxo do desejo perpassa toda sociedade e, conseqüentemente, todo indivíduo como potência que atravessa uma segmentaridade molar e molecular. Neste sentido, podemos dizer que,

embora exista uma distinção entre as linhas molares e os fluxos moleculares, não há uma separação entre as duas segmentaridades, e sim, um prolongamento do segmento e/ou linha em fluxo, transformando-se mutuamente um e outro. Desta forma, uma micropolítica na perspectiva deleuziana nos faz permear pela filosofia prática, isto é, pela política e principalmente pela ética da imanência, do vivido. Segundo Mengue (1994, p. 77), a filosofia de Deleuze,

culmina na invenção de uma nova ética que se qualifica por seu objeto de diversas maneiras, ética do desejo, das multiplicidades, do acontecimento, dos devires, do nomadismo etc., mas, o importante é alcançar o elo que mantém juntos estes diferentes aspectos e, sobretudo, compreender que ela se situa ao lado do Político e da História.

Uma nova ética da imanência, uma ética da vida, uma ética do devir, a qual é, necessariamente, uma ética do menor e que atravessa nossa existência, que resiste frente ao majoritário, ao maior. O conceito de menor, forjado por D&G, é chave para a produção desta ética do devir, para tal forja, duas criações artísticas do século XX foram matéria prima, uma delas operada no teatro e a outra na literatura. Nas obras de Carmelo Bene e de Kafka, Deleuze encontra:

um dos elementos mais importantes da sua filosofia, a distinção entre dois modos de vida, de existência, de funcionamento: o maior e o menor, como possibilidades diferenciais de levar adiante o pensamento, até ou para além da história, do poder, e da representação. E reconhece, sobretudo, um método, ou – se prefere – certos procedimentos, capazes de inverter ou destruir o primeiro desses modos para produzir o segundo, que não passam pela crítica, ao menos no sentido historiográfico, mas pela experimentação (PELLEJERO, 2010, p. 117).

Experimentação literária e cênica menor que fará D&G agenciarem políticas de vida e de produções artísticas e produzirem uma ética dos devires capaz de criar formas de existir e de resistir.

PROCEDIMENTOS ARTÍSTICOS PARA A PRODUÇÃO DE NOVAS POTENCIALIDADES: O DEVIR-MENOR EM ATO

Deleuze & Carmelo Bene: um teatro de menos

O projeto deleuzoguattariano ocupa-se da constituição de uma filosofia da diferença, o qual leva em consideração, além da própria filosofia, as ciências e as artes como campos de saberes distintos, mas nas mesmas condições criativas da filosofia, isto é, da criação conceitual. Não há predileções nem hierarquias, pois para os autores, as três formas de pensamento são importantes. Todas elas levam à produção, à criação no pensamento, cada uma, no entanto, cria algo que lhe é próprio: a filosofia cria conceitos, as artes criam sensações e as ciências, por sua vez, criam funções (Cf. DELEUZE E GUATTARI, 1992). A fim de produzir a própria filosofia, D&G recorreram também ao não-filosófico, isto é, às outras formas de pensamento; aliás, para eles, esta é uma necessidade da filosofia, pois para os filósofos:

O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos (...) O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia (Idem, p. 57 e 142).

Ainda que, em *O anti-Édipo* e em *Mil Platôs*, as ciências estejam presentes na criação de conceitos, os aspectos procedimentais das artes para a produção de uma filosofia da diferença são referências de maior destaque (Cf. HEUSER, 2012). O atravessamento de procedimentos artísticos no modo de produção conceitual possibilitou a D&G a criação e experimentações das mais diversas.

Dentre elas, destacamos os conceitos de menor e maior criados, inicialmente, por Deleuze, a partir da escrita teatral e, posteriormente, desenvolvidos por meio dos usos da escrita literária de Kafka, na obra de D&G: *Kafka: por uma literatura menor*. Conceitos estes que estão, necessariamente, articulados com a complexa noção de devir – interesse central de nossa pesquisa.

Deleuze, poucas vezes flertou com o teatro (Cf. 2001, *C de Cultura*), frequentemente em sua obra, pôs esta forma de expressão artística ao lado da filosofia da representação, tecendo severas críticas a ela, contudo, segundo Heuser (2012, p.174):

A crítica ao teatro presente na filosofia de Deleuze, no entanto, refere-se a um determinado tipo de teatro: o teatro clássico, tradicional, que nada mais faz do que reprisar, representar um esquema já dado de relações de forças com fronteiras estratificadas, bem delimitadas. Este teatro é a instituição por excelência que representa o Poder enquanto conflito institucionalizado; é a instituição que se ocupa de re-apresentar os conflitos, de repetir os modelos de Poder na sociedade: é porque há relações de forças, que há conflitos que precisam ser anulados, para tanto se criam dispositivos de anulação dos conflitos, de pacificação, o que implica sempre a vitória de um dos polos da relação de forças. Segundo ele, é o mesmo esquema de representação no teatro burguês – com características comerciais, preocupado com a satisfação do público – e no teatro popular: “*representação dos conflitos*, conflitos entre o indivíduo e a sociedade, entre a vida e a história, contradições e oposições de todos os tipos que atravessam uma sociedade, mas também os indivíduos” (DELEUZE, 2010, p.56). Suas plateias reconhecem-se facilmente em cena, pois no palco são representados, infalivelmente, os pequenos dramas burgueses e os populares, dependendo da proposta do teatro: a família desunida, o adultério, o conflito de gerações, a exploração do proletariado, a luta de classes, as injustiças sociais, etc.

Apesar disso, nos anos 70, Deleuze privilegiou esta produção por meio de uma atenção especial ao *teatro experimentação* de Carmelo Bene¹³, o qual tratou como uma indústria de criação

¹³ (...) ao mesmo tempo, ator, autor, diretor e pensador do teatro; além de produtor, diretor e protagonista de cinema, bem como escritor, Carmelo Bene nasceu no sul da Itália, em Campi Salentina, na Província de Lecce, região da Puglia. Com 17 anos, ao final de seus estudos secundários, foi para Roma e matriculou-se na *Academia de Arte Dramática*, onde permaneceu por um ano, tempo suficiente para aprender “o que não se deve fazer no teatro”. Concluiu que para alguém que quer ser ator, mais vale um ano na prisão que um ano nessa escola: pois “na prisão a gente pode aprender mais e se aborrecer muito menos”. No início da carreira, em 1958, apresentou-se em cantinas e pequenos teatros de Roma, onde ganhou admiradores. Quando surgiu a oportunidade, apresentou-se em grandes teatros, como o *Scala* de Milão, e foi aclamado por um grande público, embora sempre suscitando polêmicas e tendo carregado, por longo tempo, a fama de “maldito”. Expressou sua arte em livros, palcos, telas de cinema e televisão, gravou discos e fez emissões radiofônicas. Em sua diversificada obra, conta-se, além de romances, que causaram boa impressão nos críticos, a reescrita de peças, alguns discos (*Manfred*, *Maiakovski*, *Hamlet Suite*, etc.), obras para a televisão (*Otello*,

efetivada por meio da variação contínua e pela minoração do poder. Para o filósofo, foram as experimentações de Bene que expressaram o “verdadeiro poder do teatro”:

O verdadeiro poder do teatro não é separável de uma representação do poder no teatro, mesmo que seja uma representação crítica. Quando ele escolhe amputar os elementos de poder, não é apenas a matéria teatral que ele muda, é também a forma de teatro, que cessa de ser “representação”, ao mesmo tempo, que o ator cessa de ser ator. Ele dá livre curso a outra matéria e a outras formas teatrais, que não teriam sido possíveis sem essa subtração (DELEUZE, 2010, p. 33).

Carmelo Bene fez suas experimentações a partir das peças teatrais já com estatuto de reconhecimento popular, tais como *Pinóquio*, *Romeu e Julieta*, *Ricardo III*. Bene não pretendeu escrever, por exemplo, outra peça sobre Shakespeare, mas, perante a peça original, “CB procede de outro modo e é mais inovador. Suponhamos que ele ampute a peça originária de um de seus elementos” (Idem, p.28). É uma operação que subtrai e amputa elementos de poder da peça tradicional, não havendo, para Deleuze, qualquer possibilidade de um procedimento adicional. Para tanto, são substituídos personagens, textos, cenários, vestimentas, isto com vistas a neutralizar qualquer forma de poder do Estado. “(...) onde CB talvez vá o mais longe possível em sua construção teatral. O que é amputado aqui, o que é subtraído, é todo o sistema real e principesco” (Idem, p.30). Sua experiência se efetiva na produção do que Deleuze chamou de “uma peça de menos”, na qual amputa e neutraliza todo poder instituído molar da peça tradicional.

E o que Carmelo Bene amputa ou neutraliza, diz Deleuze, são os elementos de Poder, os elementos que fazem ou representam um sistema de Poder (Romeu

Um Amleto di Meno, *Riccardo III*, dentre outras) e mais de 10 emissões radiofônicas (*Amleto*, *Pinocchio*, *Salomè*, etc.). Um dos procedimentos marcantes da obra de Bene é a variação – característica imprescindível para Deleuze, como se verá: uma “mesma” obra recebia muitas versões e se espalhava pelos diferentes meios que usou para inventar sua arte: houve, por exemplo, além de *Maiakovski*, uma *Nostra Signora dei Turchi* romance, peça e filme; *Pinocchio de Collodi que segundo Bene* foi publicado em livro, ganhou três edições como peça teatral e uma emissão radiofônica. No entanto, essa variação não foi mera transposição direta de um veículo a outro, ou seja, não se tratava de peça de teatro filmada, romance adaptado para a tela, mas sim, de reinvenção da obra e do meio em que ela nasce sempre renovada” (HEUSER, 2012; Cf. BALESTRERI, 2004).

representa o poder das famílias; os reis e príncipes, em Ricardo III, representam o poder de Estado...). São tais elementos que garantem, no teatro, a coerência do tema tratado e da representação propriamente dita. A “operação crítica completa”, então, é a seguinte (“verdadeira cirurgia”) (NUNES, 2004, p. 130).

A grande característica desta experimentação de Bene está na variação contínua de suas peças de teatro, na qual é rejeitada qualquer forma de valorização do maior, qualquer forma de poder instituído, “o que é subtraído, amputado ou neutralizado são os elementos do poder, os elementos que fazem ou representam um sistema do poder” (DELEUZE, 2010, p. 32). Neste sentido, podemos dizer que estas experimentações são dispositivos que produzem novas potencialidades. “Elas afetam as personagens que, em um cenário normatizado, estariam enrijecidas, e que, em um cenário menor, desprendem-se e entram em variação, em movimento desordenado, porque já estão livres das relações de conflito comum nos cenários de poder” (NABAIS, 2006, p. 210).

No movimento em variação contínua, em que as cenas vão acontecendo no teatro de Bene, Deleuze evidencia sua força na ideia de que é preciso retirar as marcas do poder para liberar as potencialidades que estariam oprimidas no interior dos textos teatrais e afirmar a não representação, isto é, a diferença. Segundo Nabais (2006, p. 217), o conjunto dos recursos aos quais Bene recorre estão ligados “à subtração dos elementos estáveis do poder, que vai liberar uma nova potencialidade de teatro, uma força não representativa sempre em desequilíbrio”.

As técnicas dramatúrgicas de Bene, para despotencializar o poder vigente, são aquelas que evidenciam a sua minoração como a repetição das palavras para negá-las, a anulação da fixação dos papéis ou dos contextos, a variação contínua, as intensificações sonoras com a substituição de músicas clássicas pelas populares, a potencialização da mulher como figura de devir-minoritário, a amputação e subtração das personagens de Poder do Estado, entre outros. Para Nabais, “todos estes dispositivos de minoridade são técnicas literárias e cênicas, radicalmente originais, [funcionam] para retirar os elementos do poder de uma peça teatral já estabelecida como canônica” (Idem, p. 210). Bene dificulta o trabalho dos atores, o meio utilizado em seu modo de operar no teatro, “impõe obstáculos aos atores: os objetos e figurinos são obstáculos que o ator-personagem deve transpor, ou dos quais deve se desfazer e utilizar de novo” (NUNES, 2004, p. 96). Este modo implica em uma atuação que transborde as situações de conflitos, confrontos ou oposições. Conflitos ou relações de poder são, para Deleuze, sempre já padronizados, codificados,

institucionalizados, é precisamente por isso que o teatro que está sujeito a conflitos, continua a ser um teatro de representação. “Bene pretende substituir a representação dos conflitos pela presença da variação, como elemento mais ativo, mais agressivo” (DELEUZE, 2010, p. 57).

Bene nos apresenta um teatro duro e cruel justamente por distorcer o já conhecido e sentido, o já estabelecido que tenha o estatuto do poder majoritário, isto é “que supõe um estado de poder ou de dominação” (Idem, p. 16), onde a representatividade é do poder de uma maioria. Enquanto o teatro clássico apresenta este enrijecimento e fixidez, uma vez que suas personagens apenas interpretam questões individuais com constantes e tipos permanentes, as distorções de Bene centram-se na constituição de suas personagens, é este seu objeto e objetivo e nada mais: “a peça acaba com a constituição do personagem, ela só tem como objeto o processo dessa constituição, e não se estende para além dele” (Idem, p. 31). As relações de poder são precisamente o que aparecem para serem jogadas, que subtraem e neutralizam o desenvolvimento conceitual das personagens. Ao distorcer e dissolver o poder majoritário, Bene tira o próprio poder que o teatro tem, tira o poder que o ator clássico possui, “faz subtrações nos textos clássicos, (...) retira partes e personagens para fazer aparecerem as virtualidades” (NUNES, 2004, p. 125), em virtude de neutralizar os conflitos a partir de dentro. O resultado é a invenção de novas relações dramáticas, que se configuram não pelas relações de poder, mas pelas relações de velocidade ou lentidão, uma vez que envolvem as ações na própria cena. Pois, segundo Heuser:

Deleuze nos faz ver Bene operar em cena a partir de uma peça originária clássica, abrindo mão, entretanto, de sua “classicidade”, isto é, subtraindo o Poder de Estado manifesto no sistema real e principesco da obra original. Esta operação deixa de lado toda reverência a autores e a textos e dá vida nova a eles. Intensifica suas forças, amputa ou neutraliza os elementos que fazem ou representam um sistema de Poder, tanto do poder que está sendo representado quanto do poder do próprio teatro, aquilo que é poder no teatro: O Diretor, O Ator, O Texto, O Diálogo (HEUSER, 2012, p.180-181).

Bene dá preferência aos menores. Por exemplo, ao reescrever as produções literárias, estas ganham formas de intervenção, de ruptura em relação às peças tradicionais, “é um teatro de uma precisão cirúrgica” (DELEUZE, 2010, p. 29). Bene despotencializa uma personagem maior, para potencializar uma personagem menor através da variação contínua. E, assim, a cena de “menos” é

feita usando uma variação, um estilo de beleza, uma melodia de desequilíbrio ao ponto de promover, no teatro, um devir-minoritário. Para Nunes, “quando Deleuze se refere à minoração em Bene, não fala apenas sobre as operações de subtração/amputação nos clássicos, mas diz que ele ativa um devir-minoritário do próprio teatro” (2004, p. 125).

Mas como essa “amputação”, subtração, minoração do poder funciona?

O funcionamento deste outro estilo de dramaturgia enfatiza o surgimento de protagonistas e histórias, além da própria roteirização teatral que se permite experimentar. Personagens antes coadjuvantes como as mulheres e as personagens esvaziadas de poder em geral ganham visibilidade no teatro de experimentação, que pela própria nomeação, não se fixa, é mutante e produzido pelos afetos e perceptos, pela variação dos temas e formas deste teatro. Tentando expressar em palavras essa experimentação, acreditamos que para compreendê-la faz sentido pensar aquilo que Deleuze nomeou de “*continuum* de variação”, Bene faz seu teatro acontecer em alta velocidade, de modo que qualquer forma pode ser distorcida e, portanto, qualquer repetição de um gesto ou de uma palavra já carrega a deformação temporal. Nada pode e deve ser do plano da reprodução ou representação, busca-se o inédito, o não dito e o ainda não sentido. A subtração proposta por Bene em peças já encenadas e notadamente reconhecidas pelo poder oficial do teatro como “peças maiores”, tal como as peças clássicas de Shakespeare – *Ricardo III* e *Romeu e Julieta* – funciona pela retirada de trechos, despotencializando personagens até então envoltos de poder, para que a variação pudesse acontecer; vejamos a citação de algumas experimentações de Bene apresentadas em outras análises:

Em *Romeu e Julieta*, por exemplo, amputa *Romeu*, fazendo, assim, crescer o personagem *Mercuzio* (que, no “original”, morre logo no início da peça). No caso de *Ricardo III*, Bene retira os personagens que representam o Poder de Estado (reis, príncipes e todos os nobres), deixando aparecer a relação de *Ricardo* com as mulheres, ou melhor, com o feminino. Deleuze diz que essa peça não trata do engendramento de um homem de Estado (o Rei *Ricardo*), mas da constituição de um homem de guerra (com suas deformidades, suas próteses e suas variações): *Ricardo* está mais interessado em reinventar uma máquina de guerra, “com o risco de destruir o aparente equilíbrio ou a paz de Estado”. E é isso que *Carmelo Bene* faz aparecer em cena; tudo está em estado de variação contínua: componentes lingüísticos e sonoros, ações, gestos, objetos, etc. (por exemplo, balbucios, dicção deformada/gaguejante, personagens escorregam/caem lentamente, objetos que caem e devem ser apanhados, figurinos que atrapalham os movimentos, atores têm que suplantar os objetos ao invés de manipulá-los, etc.) (Idem, p. 130).

Joga-se um jogo teatral, que coloca em um estado de variação contínua todos os elementos e ações da cena como paixões, ações, atitudes, objetos, movimentos. Para Deleuze, a variação contamina tudo “como uma linha de fuga criadora” (DELEUZE, 2010, p. 55). Isso tem implicações para a linguagem e para o som, mas também transformam gestos, atitudes, ações, objetos, paixões, ou seja, tudo o que é maior perde força na medida em que é enunciado o menor até então inviável e imperceptível nas relações de poder, liberando, assim, devires inauditos a fim de impor resistência e criar linhas de fuga: “devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graça ou desgraça contra o dogma” (Idem, p. 36). Para Deleuze, quando há uma mudança na linguagem, na forma de ação de cada ator, isto gera um impacto sobre elementos não-linguísticos, colocando os componentes internos da variação da linguagem, bem como os elementos externos até então adormecidos, em mutação. O corpo, gestos e até os figurinos seguem a mesma variação como o idioma, mas “é preciso que a própria variação não deixe de variar, quer dizer, que ela passe efetivamente por novos caminhos sempre inesperados” (Idem, p. 60).

Para pensarmos o que de fato o teatro interessa à Filosofia de D&G, principalmente a experimentação proposta por Carmelo Bene, teremos que transpor a análise de que a visualização da variação contínua na dramaturgia teatral materializa a emergência da minoridade, do menor, não só no campo da possibilidade, mas na atualização do menor, da língua menor. As operações menores funcionam contra um poder estabelecido em obras já pertencentes a uma formatação fechada, a um idioma principal, a uma linguagem forte e uniforme, a uma língua maior, onde a expansão nacional ou global, bem como o poder se efetivava até então. Neste sentido, o teatro é importante para a filosofia, pois, a partir destas experimentações minoritárias, há a possibilidade de se perceber outras formas de estar no mundo, possibilidades de intensificação de devires menores e de criação de conceitos.

Para D&G, a língua menor é vernáculo, é uma comunidade linguística ou de gueto. Composta por apenas um mínimo de constantes ou homogeneidade estrutural, a língua menor é uma linguagem em variação contínua. Ela cria ao mesmo tempo em que é praticada pelas comunidades, e está em perpétuo desenvolvimento. Mas há um ritmo de mudança, um *continuum*. É esta coerência que permite que qualquer língua menor encontre as suas próprias regras e assim não se reduza a uma simples mistura de dialetos.

Nesta perspectiva, o maior para D&G produz o discurso de uma política enrijecida e tradicional, articulada com uma Filosofia maior, com a História, com o teatro clássico, centrados na universalidade e no princípio de identidade. Maior é padrão hegemônico que sustenta uma política de dominação. O minoritário, ao contrário, justamente por não ser parte de um sistema homogêneo, estabelecido, pode devir, pode vir a ser outra coisa, pode criar e proliferar. O fluxo minoritário proporcionado pela variação incessante é a potência de criação, que se contrapõe a um fluxo estabelecido que já não pode criar, mas apenas repetir o mesmo. Em outras palavras, o minoritário habita a fronteira, produz linhas de fuga; não está entre o plano individual e o coletivo, mas entre dois sistemas de referências distintos que os atravessam: a multiplicidade maior/molar e a menor/molecular.

Como Deleuze pede para discernir entre uma maioria normal, e uma minoria como estados correlatos anormais? Um terceiro mandato em separado, ou melhor, algo que não se identifica totalmente com um termo que ele chama de “Minority”, e também o “limite inferior”, que, como indicado pelo sufixo, significa uma transação, um movimento ou um processo (SEBERTIN, 2003, p. 2 – tradução nossa).

Uma minoria, no entanto, não se mede pela quantidade, pelo número ou por qualquer outro método de separação, mensuração ou classificação. Podemos compreender minoria como “um devir no qual nos engajamos”, como “a potência de um devir, enquanto maioria designa o poder ou a impotência de um estado, de uma situação” (DELEUZE, 2010, p. 63-64). Deste modo, a noção de minoria refere-se a traços de singularidades que se articulam num processo criador, rompendo com as estratificações predominantes. O minoritário está em movimento constante de potencialização frente a uma segmentaridade dura, molar; o menor está em processo, criação de novas formas de estar no mundo, que quebra a lógica tradicional de uma política majoritária; menor aqui é a própria linha de fuga frente à molaridade, quer seja, do Estado, da Igreja, do casamento, do sexo, etc. Menor é a possibilidade de alcançar a linha de transformação na História, é a própria singularização.

Se as minorias são importantes é menos por representarem um modelo que por constituírem um meio propício para a proliferação dos devires, para o traçado de linhas de fuga e a subversão de um modelo majoritário. Porque, do mesmo modo que se devém animal, também, e mais geralmente, se devém sempre menor – mulher, índio, negro, *sudaca* (enquanto que sempre comportam, como dizemos, processos e componentes de fuga que se subtraem à própria formalização, e isto em virtude de que nunca foram tidos em conta por uma ordem maior que os negligencia tanto na política como na história): só uma minoria pode servir de meio ativo para o devir, mas em tais condições que por sua vez deixa de ser um conjunto definível com relação à maioria (PELLEJERO, 2006, p. 175).

Esse jogo entre molar e molecular, entre maior e menor, agencia movimentos que implicam em ação do indivíduo, a qual pode ser entendida como a politização da própria vida. Quando falamos em hegemonia de uma política de existência molar, entendemo-la como uma instituição majoritária que domina e impõe um poderio jurídico ao homem que se encontra em uma condição inferior, é, portanto, uma política inteira dita maior que atravessa a vida em todos os aspectos; mas do outro lado do jogo, há uma política de existência molecular se agenciando enquanto acontecimento, enquanto desterritorialização minoritária daquela política hegemônica. Pensar esta desterritorialização que faz estar de outra forma no mundo e que faz ser flexível diante das variações dos acontecimentos, que possibilita novas experimentações que despessoalizam para personalizar-se de outra forma permite-nos começar a compreender os sentidos do tornar-se outro, do devir.

O fluxo menor, na medida em que opõe resistência ao hegemônico, está em constante luta para transbordar o sistema dominante da política maior por meio da criação de linhas de fuga. Minoria significa, portanto, um estado no qual qualquer um pode estar; processos que se constroem no “entre”, na singularidade de cada um, sejam negros, mulheres, homens, índios, animais; o menor na perspectiva de D&G é aquele que está sempre na luta por alguma causa, luta pela existência, luta pela vida. Minoria e maioria não se definem pela quantidade. O que realmente define uma maioria é a força normalizadora de um modelo, como por exemplo: “homem”, europeu, “macho”, “adulto”, inteligente, hetero, urbano, branco (cf. DELEUZE, 1992). Em um breve texto intitulado *Filosofia e Minoria*, publicado no Brasil em 1978, no jornal gaúcho *Correio do Povo*, Deleuze apresenta uma definição de maioria que posteriormente será retomada por D&G em *Mil Platôs*:

Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante ideal, como um metro-padrão com relação àquele que se avalia, se contabiliza. Suponhamos que a constante ou o padrão seja **homem – branco – ocidental – macho – adulto – racional – heterossexual – habitante de cidades – falando uma língua standard**. É evidente que o “homem” tem a maioria, mesmo se ele é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É que ele aparece duas vezes; uma vez na constante, e uma vez na variável da qual se extrai a constante [os grifos são do autor].

Por sua vez, uma minoria não tem padrão, não tem modelo, está em construção contínua, em processo. O menor é a própria realização da molecularidade frente ao molar, ao majoritário, frente à ordem linear, historicista, cronológica da vida de qualquer um. Trata-se de um curto-circuito dessa ordem, uma vez que rompemos, por meio de movimentos de variações imprevisíveis, com as representações, que do ponto de vista maior, definem-nos como sujeitos com uma identidade e uma estrutura de expectativas determinadas.

É uma ruptura com as funções que nos são assinaladas, enquanto sujeitos dos dispositivos históricos de poder e de saber nos quais nos encontramos comprometidos: o que nossa sociedade espera de nós, o que o mercado de trabalho espera de nós, o que a escola espera de nós, o que nossas famílias esperam de nós, o que nós próprios esperamos de nós, etc. Indeterminando esses horizontes de expectativa, essas estruturas de controle ou de disciplina, o devir-menor nos abre ao (im)possível [isto é, impossível pensado do ponto de vista maior] (PELLEJERO, 2011, p. 19).

Essa ruptura com as representações comuns que tentam determinar a vida de todo mundo, a resistência contínua à opinião majoritária do senso comum, ao fatigante reino do consenso, da comunicação e da informação é o que torna possível estabelecermos uma ética da resistência, do menor frente ao maior, ética do minoritário, das minorias de todo tipo: “todas as minorias das quais cada um de nós está composto, sem reservar este termo a uma categoria da população, imigrantes ou outros” (MENGUE, 1994, p.139). Para o intérprete deleuziano francês (Idem, 1994, p.80), a ênfase que D&G põem na necessidade de sempre recomeçar, de lutar contra os poderes, as ordens e

estratificações de todos os tipos, a fim de liberar os fluxos de desejo, “é o que define a posição por excelência ética”. Trata-se também de uma ética do vivido na media em que

avalia sentimentos, condutas e intenções, referindo-os a modos de existência imanescentes que eles supõem. A ética leva em consideração os modos de ser das forças vitais que definem o homem por sua potência, pelo que ele pode, pela intensidade (MACHADO, 2010, p. 26).

Tal ética implica em inventar novas formas de pensar, de agir e de atuar. Em suma, é de uma arte de viver que se trata. Arte esta que é pensada por D&G próxima a artistas e escritores. Vimos que Carmelo Bene é um deles, na medida em que foi um inventor contínuo de seu tempo e de seu espaço, de sua arte e de sua vida que constantemente se transformaram sem a adesão a formas consolidadas, mas por meio de procedimentos de minoração, uma vez que, em suas palavras, “os verdadeiros grandes autores são os menores, os intempestivos. É o autor menor quem dá as verdadeiras obras-primas, o autor menor não interpreta seu tempo, o homem não tem um tempo determinado, o tempo depende do homem” (*apud* NUNES, 2006, p. 35). Já, na literatura, interessa para nós a aproximação que D&G fizeram à obra de Kafka e dela extraíram uma multiplicidade de devires de diferentes tipos, os quais tomaram como grandes figuras revolucionárias que compõem uma “literatura menor” atravessada por uma micropolítica, na medida em que a tônica está no verdadeiro conceito de devir: o devir-menor – D&G insistiram sempre “não há devir majoritário, só há devir-minoritário” (1977). Neste sentido, em *Kafka: por uma literatura menor*, D&G propuseram-se a pensar outros sentidos ainda para o conceito de menor, bem como puseram em relevo à produção literária kafkiana como uma máquina literária capaz de produzir a literatura de um povo que falta, o que para eles se trata também de um empreendimento político e ético, uma vez que explorar a operação de uma literatura menor de um povo em devir, de um povo que está em processo de se fazer, já é uma ética dos devires.

D&G & Kafka: uma literatura menor

Um dos principais escritores de literatura na modernidade foi Franz Kafka que nasceu em 3 de julho de 1883, na cidade de Praga, Boêmia (hoje República Tcheca), então pertencente ao império Austro-Húngaro. Suas obras retratam os movimentos artísticos do existencialismo e do surrealismo. Era o filho mais velho de Hermann Kafka, comerciante judeu e de sua esposa Julie, nascida em Lowy. Fez os seus estudos naquela capital, primeiro no ginásio alemão, mais tarde na velha Universidade, onde se formou em Direito no ano de 1906. Exerceu advocacia por pouco tempo, a princípio na companhia particular *Assicurazioni Generali* e depois no semi-estatal Instituto de Seguros contra Acidentes de Trabalho. Alternando temporadas em sanatórios com o trabalho burocrático, nunca deixou de escrever, “tudo o que não é literatura me aborrece”, diz ele (KAFKA, 2002, p. 223), embora tenha publicado poucos de seus escritos e, já no fim da vida, ter feito o pedido ao amigo Max Brod que queimasse os seus escritos – no que, evidente e felizmente, não foi atendido.

Logo abandonou a vida jurídica demonstrando toda sua frustração pela profissão, pois Kafka tinha uma postura reservada e intelectual, era observado com suspeita pelo seu próprio grupo social e familiar, principalmente pelo pai. O pai, um tipo bonachão, audacioso, de temperamento brutal e dominador, o filho, o oposto: um intelectual contemplativo.

Kafka se deparou com uma estrutura social que impõe como “anomalia” toda atividade que não vise lucro, não propicie uma felicidade relevante – como a do escritor num mundo de valores pragmáticos e capitalista. Seu estilo é marcado pelo realismo, pela crueza e pelo detalhamento com que descreve situações incomuns, é constante o confronto entre os personagens e o poder das instituições, demonstrando a impotência e a fragilidade do ser humano. Trabalhou posteriormente na fábrica de Nordböhmen especializada na produção de tecido, vidro e construção de máquinas, além de grandes pedreiras e serrarias, o que lhe permitia ter um conhecimento bastante técnico sobre o perigo que elas representavam para o ser humano.

Em sua vida amorosa foi duas vezes noivo da mesma mulher, Felice Bauer, porém não se casou – nem com ela, nem com outras mulheres que marcaram a sua vida, como Milena Josenská, Julie Wohryzek e Dora Diamant. Kafka cresceu sobre a influência de três culturas: a Judaica, a Tcheca e a Alemã. Viveu praticamente a vida inteira em Praga, exceção feita ao período final

(novembro de 1923 a março de 1924), passado em Berlim, onde ficou longe da presença esmagadora do pai, que não reconhecia a legitimidade da sua carreira de escritor. Em 1917, aos 34 anos de idade, sofreu a primeira hemoptise de uma tuberculose que iria matá-lo sete anos mais tarde. A maior parte de sua obra – contos, novelas, romances, cartas e diários, todos escritos em alemão – foi publicada postumamente. Kafka faleceu no sanatório de Kierling, perto de Viena, Áustria, no dia 3 de junho de 1924, um mês antes de completar 41 anos de idade. Franz Kafka está enterrado no cemitério Judaico de Praga. Quase desconhecido em vida, o autor de *O Processo*, *O castelo*, *A metamorfose* e outras obras-primas de prosa universal é considerado hoje – ao lado de Proust e Joyce – um dos maiores escritores do século (cf. CARONE, 2002).

Guattari mostra toda sua admiração pelo escritor Kafka em uma entrevista a Pepe Escobar para o Folhetim, *Folha de São Paulo* (São Paulo, 05/09/1982): Pepe Escobar pergunta a Guattari: “Qual é a importância de Kafka para você?” ao que ele responde: “Kafka é meu autor preferido” (GUATTARI E ROLNIK, 2005, p. 159). Tal preferência se justifica uma vez que as produções de Kafka para Guattari tinham o cunho de uma geopolítica, de uma história fictícia científica; para ele, as visitas kafkianas pelo mundo, a América, a África, a China sempre foram potências de muita intensidade para seu próprio pensamento.

Kafka faz uma cartografia mundial, geopolítica, dos investimentos afetivos, reativada por uma série de informações (...) isto vale para todo grande escritor como analista da política, das formações subjetivas, das pulsões inconscientes. Deveríamos sempre refletir sobre esse ponto, a invenção da vida (Ibidem).

Do mesmo modo que Guattari, Deleuze é admirador de Kafka, afirma no *Abecedário* que nunca ninguém o fez rir tanto quanto ele. Sensível ao humor, Deleuze (2006a, p. 174) compreende que o “fundo de toda grande obra literária é cômico” que o “fundo da arte é uma espécie de alegria”. Deleuze põe Kafka ao lado de Nietzsche quando trata dos procedimentos de descodificação criados por ambos. Cada um, a sua maneira, alcança uma descodificação absoluta, fazem passar na escrita algo não codificável, na medida em que embaralham os códigos, em suas palavras:

Embaralhar todos os códigos não é fácil, mesmo no nível da mais simples escrita e da linguagem. Só vejo semelhança com Kafka, com aquilo que Kafka faz com o alemão, em função da situação linguística dos judeus de Praga: ele monta, em alemão, uma máquina de guerra contra o alemão; à força de indeterminação e de sobriedade, ele faz passar sob o código do alemão algo que nunca tinha sido ouvido. Quanto à Nietzsche, ele vive ou se considera polonês em relação ao alemão. Apodera-se do alemão para montar uma máquina de guerra que vai passar algo que não é codificável em alemão. É isso o estilo como política (2006b, p. 321).

A literatura de Kafka, para D&G, tem o primado da experimentação – ética e política –, da invenção de vidas; é uma obra literária de uma minoria, a literatura de um povo que falta, de uma raça inferior, de um povo bastardo – o caso da comunidade checa-judaica a qual Kafka pertencia. Mengue, ao interpretar o uso político que D&G fazem da literatura, afirma que: “a arte e a literatura (...) são os únicos instrumentos de luta e de vida, dos quais a micropolítica deleuziana pode, em definitivo, servir-se” (MENGUE, 1994, p. 177) – interpretação com a qual concordamos, daí a razão para colocarmos toda a ênfase de nossa pesquisa nas obras de D&G, agenciadas com a arte. A partir da literatura menor podemos afirmar, com D&G, que tudo é político, pois o próprio ato de existir é um ato político, revolucionário: um desafio ao sistema instituído. A literatura menor tem uma relação direta com o povo, um povo a fazer-se; é uma literatura menor que está associada a um devir-minoritário, que traça linhas de fuga pela e para a linguagem e possibilita a invenção de novas forças de vida (Cf. DELEUZE, 1992). Pensar o menor, na perspectiva de D&G, significa compreendê-lo como aquilo que está abaixo da palavra de ordem e que se localiza fora das imagens impostas pela maioria, pelo poder, pela literatura maior que permanece nos limites estreitos dos cânones consagrados pela tradição. A desterritorialização da língua que a desloca de um suposto território natural e canônico; a ramificação política que desafia os sistemas padrão – aquilo que é maior em uma sociedade –, são componentes do próprio ato de (r)existir, um ato revolucionário.

D&G evidenciam a força criativa inerente a este ato de (r)existir de Kafka, fazendo uma análise do contexto político no qual ele vivia. Em meio à conseqüente tensão provocada pela decadência do Império dos Habsburgo – o Império Austro-Húngaro – produziu-se um clima propício para a eclosão de vozes singulares tais como a de Kafka e de físicos, músicos dodecafônicos, cineastas, médicos contemporâneos a ele, como Einstein e Freud. Neste imenso Império em ruínas que abrangia um vasto território – onde hoje estão os países da Áustria,

Eslovênia, República Tcheca, Hungria, Eslováquia, Sérvia, Romênia, Ucrânia – a língua oficial, a do poder, da administração central, era o alemão. No entanto, em meio ao alemão, havia inúmeras outras línguas dominadas. Kafka encontrava-se no cruzamento de três línguas: a tcheca, porque era natural de Praga, o alemão, porque esta era a língua oficial do Império e o iídiche, por sua origem judaica. É nesta fronteira entre as línguas que D&G afirmam que Kafka cria a sua literatura menor, não porque escreva em uma língua menor, dominada, oprimida, de menor valor, mas porque produz um hibridismo no interior da língua maior. É o hibridismo, portanto, segundo D&G, que caracteriza uma língua menor. A expressão literária de Kafka se produz em alemão, mas em um alemão singular, um alemão desterritorializado, diverso daquele alemão artificial da população genuinamente alemã, desta minoria opressiva que fala uma língua afastada das massas, como “uma linguagem de papel”. Kafka escreve para os menores em uma língua menor, desterritorializada “própria a estranhos usos menores” como aqueles que os negros dos guetos americanos podem fazer com o inglês (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 26). Para D&G, essa experimentação, contudo, não diz respeito apenas aos escritores menores, mas a cada um de nós a fim de possibilitar, a nós mesmos, a criação de linhas de fuga:

Devemos ser bilíngues mesmo em uma única língua, devemos ter uma língua menor no interior de nossa língua, devemos fazer de nossa própria língua um uso menor. O multilinguismo não é apenas a posse de vários sistemas, sendo cada um homogêneo em si mesmo; é, antes de tudo, a linha de fuga ou de variação que afeta cada sistema impedindo-o de ser homogêneo. Não falar como um irlandês ou um romeno em uma outra língua que não a sua, mas, ao contrário, falar em *sua língua própria* como um estrangeiro (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 12 [os itálicos são dos autores]).

Por meio da desterritorialização da língua oficial, pela produção de um multilinguismo coletivo – nunca individual produzido por um mestre da literatura –, Kafka faz com que toda sua literatura esteja ligada à política, mas, se D&G afirmam que nas literaturas menores “tudo é político”, trata-se, porém, de uma política experimental:

Acreditamos apenas em uma política de Kafka, que não é nem imaginária nem simbólica. Acreditamos apenas em uma ou mais máquinas de Kafka, que não são nem estrutura nem fantasia. Acreditamos apenas em uma experimentação de Kafka, sem interpretação ou significância, mas somente protocolos de experiência (...) um escritor não é um homem escritor, é um homem político, e é um homem máquina, e é um homem experimental (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 13).

Para D&G, de um lado, Kafka seria o caso extremo de uma literatura sem sentimento ou imaginação, uma literatura hiper-realista, onde todas as dimensões são resultantes da ficção, não projeções ou mudanças, fantasias imaginativas. A estratégia de D&G, na análise da obra de Kafka, enfatizou a dimensão maquínica de agenciamentos coletivos de enunciação, isto porque, como já afirmamos, Kafka faz da literatura um caso coletivo, um caso de povo menor que funciona como uma comunidade que cria e fala sua própria língua estrangeira no interior da língua oficial.

Trata-se de tirar a língua de um lugar dado e acostumado, fazer outros usos dela. Trata-se de operar nesse campo como uma micropolítica, como um outro modo de exercício político, no qual sintomas julgados a priori como individuais, são tomados como questões de ordem política da dissolução do sujeito (SCHULER, 2011, p. 120).

Por outro lado, D&G destacam também a dimensão clínica da escrita de Kafka, escrita esta que vai dar compreensão histórica e global, como muitas formas de existir. Neste aspecto, a literatura se torna um problema de saúde, um delírio saudável, pois “o escritor como tal não é um doente, mas antes um médico, médico de si mesmo e do mundo. O delírio da língua, delírio como processo, é condição de saúde” (MACHADO, 2010, p. 217). É por meio desta literatura menor que D&G “encontram os recursos mais vivos, as forças mais eficazes, suscetíveis de desestabilizar as convenções e os poderes constituídos” (DOSSE, 2010, p. 204). Porque, segundo Deleuze (1997, p. 12), “escrever não é contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas”, mas se escreve em vista de uma potência pessoal e impessoal de modo singular.

O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro (haveria aqui a mesma ambigüidade que no atletismo), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe, contudo, devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossível (Idem, p. 13-14).

Poder inventar um povo pela escrita literária, pela função fabuladora da literatura e pensar um tratamento via literatura, é possibilitar a reinvenção de outros modos de existência e outras formas de ver e agir no mundo, onde esta criação, de um povo menor, sempre inacabado é tomado de um devir-revolucionário. O objetivo da literatura é “pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida” (Idem, p. 15). Assim, o escritor e o médico vivem em situações opostas, visto que o médico amputa uma doença pela raiz com a medicação, “já o escritor faz o diagnóstico, mas é o diagnóstico do mundo; segue a doença passo a passo, mas é a doença genérica do homem; avalia as possibilidades de uma saúde, mas trata-se do nascimento eventual de um homem novo” (Idem, p. 64). Esta potência que a escrita tem, que pode afetar tanto o escritor como o leitor, configura-se inseparável da escrita do devir, pois, para Deleuze, “toda escrita é um caso de devir” (Idem, p. 11).

Com Kafka, D&G podem elevar à máxima potência o conceito de devir. *Devenir*, que em francês, é um verbo com o significado de tornar-se ou retornar¹⁴, verbo que na tradição filosófica ganha estatuto conceitual que implica sempre, apesar das variações entre as filosofias, em transformação contínua, em movimento.

Deleuze-guattarianamente tratando, implica sempre em um movimento de desterritorialização e não de uma imitação ou reprodução: “o devenir é uma captura, uma posse, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação” (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 21). Na filosofia de D&G, como já afirmamos, o devir comporta uma política e uma ética; uma

¹⁴“A significação deste neologismo está longe de ser unívoca. Usa-se por vezes como sinônimo de “vir a ser”; outras vezes é considerado o equivalente de “ir sendo”; e ainda outras vezes emprega-se para designar, de um modo geral, o mudar ou mover-se. Dentro desta multiplicidade de significações parece haver, contudo, um núcleo significativo invariável no vocábulo “devir”: é o que destaca o processo do ser ou, se prefere, o ser como processo. O problema do devir é um dos problemas capitais da especulação filosófica. Já está presente no pensamento grego, o qual se propôs considerar a questão do devir em estreita ligação com a questão do Ser. De fato, este pensamento surgiu, em grande parte, como uma manifestação do assombro diante da mudança das coisas e como a necessidade de encontrar um princípio que pudesse explicá-lo. O devir como tal se mostrava incompreensível para a razão; por isso era imprescindível descobrir a existência de um ser em devir” (MORA, 1993, p. 176-177).

política da existência onde a criação é fundamental para rebater os fenômenos de imitação e de padronização e produzir modos de vida inauditos. Kafka é, talvez, a maior referência para expressar esta política e esta ética entre os artistas preferidos de D&G, “uma vez que ele conseguiu exprimir mudanças subjetivas de um modo muito mais eficaz e interessante que as tentativas psicológicas” (GUATTARI E ROLNIK, 2005, p. 51) Eis a força da expressão literária para a vida e para a filosofia prática de D&G. Segundo Kafka, “nós podemos escrever tudo” (*apud*, Idem, p. 133), ao que Guattari complementa: “a gente pode sempre escrever tudo o que acontece em nossa existência” (Ibidem). Para D&G, o devir em Kafka é o conteúdo próprio do desejo, uma vez que o escritor é um inventor de máquinas desejantes ou de agenciamentos¹⁵,

O devir pode ser entendido como conteúdo próprio do desejo, desejar é experimentar devires, é passar por devires. “O agenciamento se torna a realização da máquina graças às conexões que o possibilita” (DOSSE, 2010, p. 203). A máquina desejante se faz por conteúdos e expressões diversas, de entradas e saídas, de linhas de fuga.

O que existe são os agenciamentos maquínicos de desejo assim como os agenciamentos coletivos de enunciação. Sem significância e sem subjetivação: escrever a n (toda enunciação individuada permanece prisioneira das significações dominantes, todo desejo significativo remete a sujeitos dominados). Um agenciamento em sua multiplicidade trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais (independentemente da retomada que pode ser feita dele num *corpus* teórico ou científico) (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 33).

¹⁵ O agenciamento é, em última instância, a marca de uma certa configuração, seja ela material, social, ou, neste caso, conceitual. A tarefa deleuziana é fazer com que o agenciamento seja um processo pelo qual produzimos novos e diversos conceitos (ou a tarefa da filosofia segundo *O que é a filosofia?*) em cima destas configurações conceituais já existentes. Por exemplo: os signos *eterno retorno*, *vontade de poder*, *potência*, *substância única*, etc., remetem a algumas configurações conceituais já existentes na história da filosofia, como Nietzsche e Espinosa; entretanto, Deleuze resgata estes conceitos com o intuito de trazer à tona um novo ponto de vista sobre eles, ou uma nova configuração conceitual. O conceito de agenciamento vem substituir, (...) depois de Kafka. *Por uma literatura menor*, o conceito de *Máquinas Desejantes*, que se remetia ao desejo como uma construção maquínica (...) “Esse conceito pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar, etc.), a formações íntimas desterritorializantes (devir-animal, etc.), enfim ao campo de experiência em que se elaboram essas formações (...). Dir-se-á, portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondentes” (FAVRETO, 2007, p. 15 [os itálicos são do autor]).

Não é que a máquina de desejo produza liberdade, aliás, D&G compreendem que esta noção tão almejada pelos homens acaba por destruir o fluxo do desejo, parar o movimento e, portanto, com o devir: “a linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum é ser livre, mas encontrar uma saída, ou então uma entrada, ou então um lado, um corredor, uma adjacência, etc.” (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 14). Percebemos que a grande procura aqui não é pela liberdade, mas pela criação de saídas enquanto multiplicidades de possibilidades de outras formas de estar no mundo. As saídas em Kafka, em suas personagens que entram em inúmeros tipos de devir, suspendem o já sabido, as formas feitas, vão para além do dado, isto é, constituir um horizonte não dado.

Kafka propõe uma saída para a expressão através de pontos de subdesenvolvimento, de inumanidade, de involução, de não-cultura; pontos, nos quais, por exemplo, um animal se conecta com a escrita. Esta é a chave das linhas de fuga proposta por Kafka, em relação aos becos sem saídas materiais e expressivas, nos quais ele e o povo (que falta) se encontram presos (Idem p. 21).

Ao destacarem as entradas e saídas criadas por Kafka, D&G afirmam haver nas criações dele uma hierarquização dos devires a qual perpassa pela animalidade, pela infância e pela feminilidade. Nesta hierarquia, no entanto, não há uma proposta de pensar em domínios relativos ao padrão de identificação majoritária, pois não se tratam de modelos alternativos, não funcionam como formas ou códigos de substituição do modelo padrão. Os filósofos não compreendem os devires como processos de reprodução, nem de assimilação. Os entendem como um movimento de dupla captura, de evolução não paralela, de alianças entre dois reinos. Consideramos que para entender essa aliança entre dois reinos e o movimento de dupla captura, o exemplo da vespa e da orquídea é, ao menos para nós, de todos os casos explorados por D&G, o que mais funciona para essa compreensão. Trata-se de um diálogo com a biologia:

o devir que une a vespa e a orquídea produz-se como que uma desterritorialização, da vespa enquanto ela se torna uma peça liberada do aparelho de reprodução da

orquídea, mas também da orquídea enquanto ela se torna objeto de um orgasmo da própria vespa liberada de sua reprodução (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 91).

O devir é uma captura dupla que está entre, nem no início e nem no final, porque a vida acontece no meio, no aqui e agora, dentre os acontecimentos, dentre a política molar e molecular, dentre as revoluções. A experimentação que se dá nestes acontecimentos é sempre do novo, é sempre de uma vivência diversa da já vivida. Como neste exemplo, quando a dupla captura acontece não é possível identificar quem é a vespa e quem é a orquídea. Neste ato, uma se desterritorializa na outra, uma torna-se elemento do aparelho reprodutor da outra, constituem, assim, um bloco de devir. A vespa se desterritorializa do seu reino tornando-se peça importante no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o seu pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade (Idem). Consideramos que com esta desterritorialização da biologia para a filosofia, fica clara a afirmação que insistentemente vimos fazendo, a de que devir não é identificação, ou assimilação do outro, e não se enquadra em uma norma estabelecida pelo poder, pelas forças majoritárias. É, ao contrário, um processo molecular onde se permite uma constante relação da diferença inerente a tudo o que há, em que os afetos e as intensidades advindas da dupla captura podem concretizar a produção de devires outros, devir-vespa da orquídea, e ao mesmo tempo, devir-orquídea da vespa. Em ambos os devires, cada elemento desterritorializado se reterritorializou no outro, formando uma nova imagem por meio da captura de código, constituindo, enfim, um devir (Cf. DELEUZE E GUATTARI, 1997). Assim, devir é uma realidade: os devires, longe de se assemelharem ao sonho ou ao imaginário, são a própria consistência do real. Real que forma um “bloco” – bloco de devires, pois para D&G,

Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microorganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). Se o neo-evolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa. Preferimos então chamar de “involução” essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão.

O devir é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos diferenciado. Mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, “entre” os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 19).

O bloco de devir é o meio do encontro ou da relação de dois termos heterogêneos que se desterritorializam mutuamente, na medida em que alcançam limiares desérticos. Não se larga, portanto, o que se é para devir outra coisa, ao invés disso, há a criação de outra forma de experimentação que faz fugir a identidade; neste caso de devir, neste encontro entre dois reinos, o animal e o vegetal, vespa e orquídea não deixam de ser o que são, isto é, vespa e orquídea, mas, uma agenciada à outra, coexistem “no meio”, “entre” dois reinos; assim, “todo devir é um bloco de coexistência” (Idem, p.86). O “caso Kafka”, sua literatura menor, é expressão deste movimento de devir, movimento de captura, de aliança, de experimentação e produção de fluxos desterritorializados, vejamos:

Tornar-se animal [devir-animal] é precisamente fazer um movimento, traçar a linha de fuga em toda sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um *continuum* de intensidades que não valem mais do que por elas mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, onde todas as formas se desfazem todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 20-21).

Para D&G (Ibidem), Kafka produz nada mais que movimentos, vibrações, limiares sobre uma matéria deserta. Compreendem que os animais – ratos, cães, macacos, baratas, personagens de Kafka – distinguem-se simplesmente por limiar, por vibrações, por passagem subterrânea no rizoma ou na toca. Os caminhos traçados pelas personagens são intensidades subterrâneas potencializadas não por palavras, mas por outros sons. Vejamos isto acontecendo em ato pela própria pena de Kafka: no devir-rato, é um assobio de Josefina, a rata cantora – que paradoxalmente não cantava –, “seu sibilo que arranca às palavras sua música e seu sentido” (Ibidem).

E assobiar todos nós sabemos, é a aptidão propriamente dita do nosso povo, ou melhor: não se trata de uma aptidão, mas de uma manifestação vital bem característica. *Todos nós assobiamos, mas certamente ninguém cogita em fazê-lo passar por arte; assobiamos sem prestar atenção nisso, até mesmo sem o perceber, e muitos entre nós ignoram totalmente que o assobio faz parte das nossas peculiaridades.* Portanto se fosse verdade que Josefina não canta, *mas só assobia e que talvez, como pelo menos me parece, mal ultrapasse os limites do assobio usual;* que talvez a sua força não baste nem para esse assobio costumeiro, ao passo que um trabalhador comum da terra o emite sem esforço o dia inteiro enquanto realiza o seu trabalho – se isso fosse verdade, então o suposto talento artístico de Josefina estaria refutado; mas a partir daí teria que ser solucionado o enigma da sua grande influência (KAFKA, 1984, p. 38-39 [os itálicos são nossos]).

De outra forma, o devir-macaco é uma tosse que parece inquietante, mas que não tem significação, *“tornar-se-macaco [devir-macaco] da tuberculose”* (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 21)¹⁶ Pois para os autores,

Suas brincadeiras eram grosseiras, mas calorosas. *Seu riso estava sempre misturado a uma tosse que soava perigosa, mas não significava nada.* Tinham sempre na boca alguma coisa para cuspir e para eles era indiferente onde cuspiam. Queixavam-se sempre de que minhas pulgas pulavam em cima deles, mas nunca ficaram seriamente zangados comigo por isso; sabiam muito bem que nos meus pêlos as pulgas prosperam e que as pulgas são saltadoras; conformavam-se com isso. Quando estavam de folga, alguns sentavam-se em semicírculo à minha volta; quase não falavam, mas arrulhavam uns para os outros (Kafka, 1997, p. 65 [os itálicos são nossos]).

No devir-inseto de Gregor que devém barata para encontrar uma saída onde seu pai, o gerente, o comércio e os burocratas não possam encontrá-lo, é uma “voz de bicho” que se expressa:

¹⁶ Quanto a este exemplo, D&G fazem uma ressalva: “É verdade que os textos animais de Kafka são muito mais complexos do que dizemos. Ou, ao contrário, muito mais simples. Por exemplo, no *Informe a uma academia*, não se trata de um tornar-se-animal [devir-animal] do homem, mas de um tornar-se homem [devir-homem] do macaco; esse *devenir* é apresentado como uma simples imitação; e se trata de encontrar uma saída (uma saída e não liberdade), essa saída não consiste de modo algum em fugir, ao contrário. No entanto, por um lado, a fuga é recusada apenas como movimento inútil no espaço, movimento enganador de liberdade; em compensação, é afirmada como fuga no mesmo lugar, fuga em intensidade” (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 21):

Certa manhã, quando Gregor Samsa abriu os olhos, após um sono inquieto, viu-se transformado num monstruoso inseto. De costas ficou e ele as sentia duras como couraças. Ergueu levemente a cabeça e viu que o seu ventre estava grande, curvo, castanho e dividido por profundos sulcos. A colcha não se sustinha sobre o convexo abdômen e escorregava para o chão. As pernas não eram duas, mas inúmeras, lamentavelmente finas e agitavam-se sem que pudesse contê-las. Que diabo teria acontecido? – perguntou-se. Pesadelo não seria. (...) – Senhor gerente! – berrou Gregor inteiramente desatinado e olvidando-se de tudo. – Eu abrirei a porta imediatamente. Não me demoro mais (...) – Vocês entenderam uma única palavra do que ele falou? – perguntou o gerente a seus pais. – Será que ele está se fazendo de maluco? (...) – Você tem que ir chamar o médico com urgência. Gregor está passando mal. Depressa, correndo! Você ouviu como ele falou? – *Era uma voz de bicho* – acrescentou o gerente num tom extremamente baixo. (KAFKA, 2010, p. 13, 29-31[os itálicos são nossos])

Nas palavras de D&G, o devir-inseto é a expressão daquilo que Gregor tentava escapar:

O triângulo burocrático constitui-se progressivamente: de início, o gerente, que vem ameaçar, exigir; em seguida, o pai que retomou o serviço no banco e que dorme com seu uniforme, testemunhando a potência ainda exterior a qual ele está submetido, como se até em sua casa ele esperasse a voz de um superior; por fim, de repente, a intrusão dos três burocratas inquilinos, que penetram agora na própria família, aí a substituem, assentando-se nos lugares outrora ocupados pelo pai, pela mãe e por Gregor (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 23).

As linhas de fuga que atravessam os contos kafkianos, com todas suas intensidades, efetivam-se de forma rizomática e múltipla, possibilitam outras formas de vida, quando entram na linha de fuga, para sair do estado molar em que se vive, e esta saída é a própria experimentação sendo efetivada. Kafka utiliza-se de cartas, novelas e romances para realizar uma experimentação dos devires. Não se trata de uma fuga do mundo, mas linhas de fuga, porém, jamais algum tipo de refúgio. Porque uma linha de fuga criadora tem em si toda uma política da existência, da vida.

A linha de fuga criadora traz com ela toda a política, toda a economia, toda a burocracia e a jurisdição: ela as suga, como o vampiro, para fazê-las dos sons ainda desconhecidos, que pertencem ao futuro próximo – fascismo, estalinismo,

americanismo, as potências diabólicas que batem à porta (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 62).

Desta forma, animalidade, infância, feminilidade de que trata Kafka valem por seu coeficiente de alteridade ou de desterritorialização absoluta, do homem, do animal, da criança e da mulher, abrindo a um para-além da forma, uma consistência dita molecular que capta variações intensivas de intensidades (ZOURABICHVILI, 2004). “Essa coexistência de dois estados de movimento, dois estados de desejo, dois estados de lei, não significa qualquer hesitação, mas antes a experimentação imanente que vai decantar os elementos polívocos do desejo, na ausência de qualquer critério transcendente. O próprio ‘contato’, o ‘contíguo’, é uma linha de fuga ativa e contígua” (Idem, p. 90).

Para Deleuze e Guattari (1977, p. 56-57),

Kafka é fascinado por tudo que é pequeno. Se não gosta das crianças, é porque elas estão presas em um tornar-se-grandes irreversível; o reino animal, ao contrário, confina com a pequenez e a imperceptibilidade. Mas, mais ainda, em Kafka, a própria multiplicidade molecular tende a integrar-se ou a ceder lugar a uma máquina, ou antes, a um agenciamento maquínico cujas partes são independentes umas das outras, e que não funciona menos.

Com D&G, tais intensidades se dão, necessariamente, pela escrita. Na especificidade das experimentações destes filósofos, bem como no meio em que a tecitura desta dissertação se faz, uma vez que é impulsionada por movimentos provocados pelo projeto *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*, é a escrita que possibilita o novo, o diferente, outras formas de existência e a resistência na própria vida. O que não significa dizer que os devires se passam exclusivamente pela escrita, não ignoramos que os devires “percorrem uma sociedade em todos os sentidos” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.17), portanto, o devir também pode acontecer entre povos sem escrita, com analfabetos, nos reinos animal, mineral, vegetal, entre os reinos como já mostramos no devir-vespa da orquídea e no devir-orquídea da vespa. Esta experimentação dos devires é o que trataremos

no III capítulo desta dissertação, desenvolvendo uma tipologia dos devires, a qual será extraída da obra de D&G

TIPOLOGIA DOS DEVIRES

Devir não se opõe a uma forma, mas também não se trata de um estado transitório entre uma condição e outra, uma vez que, por meio dele, não se tem como telos atingir uma forma definitiva; devir, no sentido que vimos tratando nesta escritura, nunca se conclui ou se concretiza em uma forma de ser. Conforme Rolnik e Guattari (1989), se dizemos mulher, homem, animal, falamos de formas; referimo-nos a alianças efetivas com as políticas de identidade e gênero para a constituição dessas formas. Mas, se anunciamos devir-mulher, devir-animal e devir-criança estes anúncios são tendências de um ser que flui molecularmente, constituindo-se com outras alianças afetivas, rizomáticas, que fazem aquelas formas, ou melhor, partículas delas, escaparem das políticas identitárias, fugirem do padrão pré-estabelecido, agenciando-se nas bordas, constituindo multiplicidades, desenhando fronteiras em/entre zonas de vizinhança. Devir, como vimos insistindo, é um conceito que pode ser definido como movimento em si mesmo, como processo e passagem que atravessa de um estado a outro, que se opõe a contextos fixos e majoritários.

É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele *indica o mais rigorosamente possível uma zona de vizinhança ou de co-presença de uma partícula quando entra nessa zona* (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 64 [os grifos são nossos]).

O devir como processo do desejo, como princípio de aproximação indica o mais rigorosamente possível uma região fronteira. Neste sentido, todos os devires são coletividades moleculares, hecceidades, e não sujeitos molares que conhecemos fora de nós. Os devires são afetos

e perceptos que atravessam a vida e o vivido, seja pela escrita, pela literatura, pelas revoluções, pela música, entre outras experimentações do pensamento, pois, é nos acontecimentos sociais que a minoria enuncia-se, produz-se em devir. Devir é estar em processo constante na vida, é viver e experimentar o que está no meio. Compreender a ideia de entre, a partir de D&G, implica no abandono das noções essencialistas, na medida em que se introduz, no lugar do verbo ser, a conjunção ‘e’. O entre é o espaço da fronteira, um ponto onde não se é nem uma coisa nem outra, mas se está entre os dois. Para Deleuze e Parnet, “O que conta em um caminho, o que conta em uma linha é sempre o meio e não o início nem o fim. Sempre se está no meio do caminho, no meio de alguma coisa” (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 38). Nesse sentido, entendemos que “estar no meio” é permitir ser atravessado pelo devir, por muitos fluxos, inventar novas formas de existir e resistir.

O meio não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois. Se o devir é um bloco (bloco-linha), é porque ele constitui uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade, um *no man's land*, uma relação não localizável arrastando os dois pontos distantes ou contíguos, levando um para a vizinhança do outro, — e a vizinhança-fronteira é tão indiferente à contigüidade quanto à distância (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 81).

Para D&G o meio é o que potencializa os agentes, assim, é o que existe de mais importante, ou que poderá existir, pois é no entre que a vida ganha potência para encontrar uma linha de fuga, nele a velocidade absoluta do devir ganha intensidade múltipla e a faz criar. Assim, podemos dizer que são devires que se encadeiam ou coexistem em níveis, em zonas de vizinhança, de indiscernibilidade, de indiferenciação – por zonas de vizinhança entendemos o movimento particular, isto é, um movimento de partículas – como afirmam D&G, “é isso o essencial para nós: ninguém torna-se-animal a não ser que, através de meios e de elementos quaisquer, emita corpúsculos que entrem na relação de movimento e repouso das partículas animais, ou, o que dá no mesmo, na zona de vizinhança da molécula animal” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 67). Deste modo, zonas de vizinhanças são passagens, vibrações, modos de agenciamentos, ou seja, é um devir molecular o qual possibilita tornar-se outra coisa. Uma experiência nova, de um devir-

outro como despersonalização do sujeito para tornar-se outro agente, porque é ele que está sempre em movimento de desterritorialização, em direção a novas formas de existência. Por isso, para D&G, viver é estar em devir.

Pensando deste lugar, o devir não tem história, e não tendo história passa a não ter passado, nem presente, isto é, não tem princípio e nem fim porque o que importa é o processo. Devir é habitar no tempo, fazer de si uma sempre inconclusa criação, porque cada dia é um começar pelo meio, assim, é preciso se entregar ao instante para devir-outro. O que implica em perder o próprio rosto, esquecer-se das lembranças, ausentar-se das significações. É preciso permitir ser atravessado por muitos fluxos que não se reduzem às meras representações humanas. Neste sentido, devir é uma experimentação da vida com intensidade, com afetos e com percepções, sentidos, com forças múltiplas que se encadeiam, juntam-se e depois se separam dando lugar a outras possibilidades de existência. Pois, segundo Pellejero (2010, p. 113), “Os tipos vêm a dois, ou a três, e os regimes de signos não são únicos, mas diversos. A tipologia deleuziana é, certamente, uma tipologia pluralista”.

Ao aproximar uma tipologia dos devires há uma estratégia de modos de vidas, estamos no domínio da ética e da política, mais especificamente em um âmbito da ética e da política de vida, vida que está sempre sendo potencializada. Compreendemos que se ocupar de uma tipologia é, necessariamente, estar em meio à minoria – que é de todo mundo –, a qual almeja a liberdade de todo poder de dominação. Tratar de tipologia é colocar em operação a própria multiplicidade e não referir-se a reduções formatadas de modos de viver.

Falha-se o alvo, então, quando se acusa a tipologia de reducionismo. Os tipos não são reduções das existências individuais aos seus traços específicos, mas criações de verdadeiros modos singulares de viver, de pensar e de mover-se. É, antes, o essencialismo (uma essência para todos), com a sua pretensão à universalidade (uma representação para todos), que reduz ou empobrece: é que o preço da essência e da representação implica sempre a aceitação de um mínimo de conceitos e valores fundamentais como lugar comum onde reconhecer-se como sujeitos diferentes (só que não se fala então a partir da diferença, mas em nome da identidade, do que se representa) (PELLEJERO, 2010, p. 114-115).

Nesta mesma direção, D&G expõem que não há uma lógica a ser seguida, como algo determinado, pré-fabricado, que a vida se efetive num único sentido. Conforme D&G (1997, p. 34), “não podemos acreditar em uma ordem pré-determinada, lógica, seria um erro a validação dessa ideia”. Não há uma relação necessária para se inserir na vida. O que podemos dizer é que há várias maneiras de experimentar a vida. Pensar uma tipologia dos devires, a qual, para nós, constitui uma ética peculiar, pressupõe perceber que os tipos de devires não são únicos, mas são maneiras singulares de existência, que pensam e movem-se na tentativa de produzir outros modos de vida.

Considerando isto, faz-se necessário um momento para aproximar esta tipologia de devires com o projeto *Escrileitura: um modo de escrever ler em meio a vida*; projeto que também não detém forma feita, nem pressupõe modos fixos e determinados de viver, ler e escrever, ao contrário, supõe que o viver, o ler e o escrever se fazem no caminhar; trata-se de um projeto aberto a experimentações diversas, em que cada um dos atores que com ele se envolve é potencializado e afetado, podendo, assim, devir por meio da escrita e da leitura. Envolver-se com o projeto *Escrileituras* é ser provocado a produzir uma escrita potente, que atravessasse todo e qualquer vivido, seja pela filosofia, pela literatura, pelo teatro. Qualquer uma dessas vias, parece-nos, implicar algum tipo de devir, afinal, quando escrevemos a partir de uma abertura às partículas advindas dos diferentes reinos, estamos no âmbito dos devires. Escrever, nessas condições, implica abrir-se para a variação contínua da força de existir de alguém, e, portanto, a mudanças de vida, o que implica abandonar seus pré-conceitos e desconstruir verdades até então tidas como absolutas, é dar lugar a um agenciamento transversal que ultrapassa todo e qualquer mundo já vivido, ou seja, é a capacidade do corpo e do pensamento deixarem-se afetar.

As experiências de *escrileituras*, propiciadas pelo projeto e pela própria tessitura desta dissertação, vêm produzindo uma pesquisa composta por elos constituintes de uma tipologia de devires deleuzoguattariana; que, com seus atravessamentos, possibilita a produção de um devir-outro que faz abandonar os eixos e escapar do sistema dominante, tanto na escola, quanto na academia. Tratar de uma tipologia dos devires é estar implicado em um processo de (des)subjetivação que remete a uma constante superação de si, não objetivando atingir um modelo, mas sim experimentar a diferença que se manifesta pela variação. Pois, para D&G (1997), o devir surge, diferentemente, como uma espécie de involução; sendo justamente um movimento de dissolução das formas criadas, pois quando se inventa, deixa-se de viver o tradicional, cria-se outras possibilidades de vida, desta maneira, podemos afirmar que os devires se reinventam

constantemente, afinal, trata-se de relações entre partículas, e as combinações são infinitas, quer sejam: devir-mulher – devir-criança – devir-animal – devir-revolucionário, devir-imperceptível, entre outros. Tratar de tipologia não quer dizer que são meras reduções existenciais, porém, são modos singulares de vivências, criações autênticas, modos de pensar e de movimentar-se na própria vida. Enfim, podemos afirmar que são maneiras de resistir a uma forma, ao padrão instituído. Na sequência, ocuparemos-nos de apresentar algumas destas combinações que constituem uma tipologia dos devires.

Afetos & Perceptos: uma experimentação em devir-mulher

Para pensar com D&G o devir-mulher, é preciso resgatar o entendimento de que todos os devires se efetivam na potência de um devir minoritário. Para D&G, não há um devir-homem, pois o sistema patriarcal fez do masculino uma conceituação da maioria (não vinculado à quantidade/estatística, mas sim relativa aos que detêm o poder); neste prisma, o sistema majoritário e patriarcal que o homem está inserido, pressupõe a fixação em um plano molar de existência. O padrão molar-majoritário aqui considerado é o do homem branco, adulto, racional, com práticas sexuais ativas e heterossexuais que determinam um estado fixo. É nesse sentido que o “‘homem’ constituiu no universo um padrão em relação ao qual os homens formam necessariamente (analiticamente) uma maioria” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 87). Portanto, não há devir-homem, pois o homem é a entidade molar por excelência, enquanto os devires são moleculares.

Como afirmam D&G, a “maioria supõe um estado de dominação, não seu inverso” (Ibidem), assim, os homens constituem um padrão universal o qual forma uma identidade de maioria. Neste sentido, Tomas Tadeu afirma: “A identidade é simplesmente aquilo que se é: ‘sou brasileiro’, ‘sou negro’, ‘sou heterossexual’, ‘sou jovem’, ‘sou homem’. A identidade assim concebida, parece ser uma positividade (...) Nesta perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é auto-contida e auto-suficiente” (SILVA, 2009, p. 74). Para pensarmos a partir de outra perspectiva, que não a da identidade e da maioria, mas aquela em que os fluxos tornam-se relevantes para o pensamento da multiplicidade que configura o agenciamento devir-minoritário, é

imprescindível retomar aqueles duplos maioria/minoria e molar/molecular referidos no primeiro capítulo, mas, agora, circunstanciado ao caso específico do devir-mulher.

Como vimos, a linha molar diz respeito a estados definidos, modelos dominantes divididos binariamente, tais como, classes (dominante e sujeitada), sexos (homem e mulher), raças (brancos e outros), idades (adulto e criança), “essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder” (SILVA, 2009, p. 82). Na perspectiva molar, a diferença é diminuída de todas as possíveis variações sexuais e genéticas para codificar os corpos no binário de feminino e masculino, e o mesmo ocorre com a simplificação das origens, combinações e interações sociais para codificar os corpos com um número limitado de categorias – raça, nacionalidade, status socioeconômico (PASSOS, 2010). Por outro lado, a linha molecular concerne aos devires. Devir é processo de diferenciação, agenciamento, aliança, evolução a-paralela entre elementos heterogêneos e difere dos estados definidos. O devir-mulher não é imitar essa entidade, transformar-se nela, mas sim emitir partículas que entrem na zona de vizinhança de uma micro-feminilidade, produzir em nós mesmos uma mulher molecular.

(...) as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. É talvez até a situação particular da mulher em relação ao padrão-homem que faz com que todos os devires, sendo minoritários, passem por um devir-mulher. No entanto, é preciso não confundir “minoritário” enquanto devir ou processo, e “minoria” como conjunto ou estado (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 88).

As mulheres, as crianças, os animais e os vegetais, todos esses também são afetados por devires. “Um devir minoritário só existe através de um termo *médium* e de um sujeito desterritorializado que são como seus elementos. Só há sujeito do devir como variável desterritorializada da maioria e só há termo *médium* do devir como variável desterritorializante de uma minoria” (Idem, p. 89). Por isso D&G afirmam: “Ora, se todos os devires já são moleculares, inclusive o devir-mulher, é preciso dizer também que todos os devires começam e passam pelo devir-mulher. É a chave dos outros devires” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 68). Devir-mulher é algo a ser produzido mesmo pelas mulheres, isto porque se trata de criar uma forma diferente de experienciar o corpo, o pensamento e o próprio corpo social. Para D&G, o devir-

mulher é imprescindível também para o escritor, aliás, segundo eles, trata-se da primeira aprendizagem. Assim, ao invés de falarem de uma escritura feminina, falam de um devir-mulher do escritor. É esta a visão de D&G quando pensam a obra de Virgínia Woolf:

Quando se interroga Virgínia Woolf sobre uma escrita propriamente feminina, ela se espanta com a idéia de escrever "enquanto mulher". É preciso antes que a escrita produza um devir-mulher, como átomos de feminilidade capazes de percorrer e de impregnar todo um campo social, e de contaminar os homens, de tomá-los num devir. Partículas muito suaves, mas também duras e obstinadas, irredutíveis, indomáveis. A ascensão das mulheres na escrita romanesca inglesa não poupará homem algum: aqueles que passam por mais viris, os mais falocratas, Lawrence, Miller, não pararão de captar e de emitir por sua vez essas partículas que entram na vizinhança ou na zona de indiscernibilidade das mulheres. Eles tornam-se-mulher escrevendo (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 68-69).

Nesta perspectiva, devir é estabelecer uma linha de aproximação àquilo com o que devimos, é uma dupla captura. Essa disposição ao inacabado, longe de ser signo da falta, é a possibilidade da invenção de novas formas subjetivas. É nela que encontramos a figura da mulher, descrita por Clarice Lispector como sendo “uma qualidade de matéria-prima, alguma coisa que podia vir a definir-se, mas que jamais se realizara, porque sua essência era de ‘tornar-se’” (LISPECTOR, 1980, p.132). Nesta direção D&G afirmam :

(...) nem imitar nem tomar a forma feminina, mas emitir partículas que entram em aproximação de movimento e repouso, ou na zona de vizinhança de uma microfeminidade, isto é, produzir em nós mesmos uma mulher molecular, criar a mulher molecular. Nós não queremos dizer que uma tal criação seja exclusividade do homem, mas ao contrário, que a mulher como entidade molar tem que se tornar mulher para que o homem também se torne ou possa tornar-se (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 68).

Para D&G, o devir é sempre processo, nem começo nem fim da viagem de um escritor, mas justamente o meio, um espaço intermediário que rompe com todas as identidades, com todas as oposições binaristas. Um devir não se rege por proposições excludentes como: OU homem OU

mulher OU criança OU adulto, é regido pela conjunção aditiva: ser homem E ser mulher E ser criança E ser adulto E ser vegetal, ... Ele é também um eterno processo de tornar-se: “Mas uma linha de devir não tem começo nem fim, nem partida nem chegada, nem origem nem destino (...) Uma linha de devir tem somente um meio” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 91).

Este tipo primeiro de devir abriu possibilidades para que pensadores voltados a questões concernentes ao feminino se pusessem a criar perspectivas conceituais a respeito de elementos próprios da mulher que fazem resistência às linhas molares expressas pelo padrão masculino. Os dois exemplos que seguem percebem na mulher uma potência múltipla mesmo naquilo que, por muito tempo fora apontado como “fraqueza feminina”: referimo-nos a um tornar-se sinuosa, um tornar-se voluptuosa, um tornar-se afetuosa, um tornar-se acolhedora, um tornar-se delirante, amável e geradora de vida próprios da mulher. Por exemplo, para Colebrook, “‘Devir-mulher’ é o ato de encarnar o feminino, a instabilidade e a multiplicidade, sua resistência a *status* fixo e representante da masculinidade. ‘Devir-mulher’ é um plano necessário no ato de ‘tornar-se’” (2003, p. 42, [tradução nossa]). Outro exemplo é o caso de Braidotti¹⁷ que, com a noção de “feminino virtual”, a qual orienta a ideia de uma “ética sustentável” defendida por ela, há uma aproximação significativa da perspectiva da ética dos devires de D&G. Para ela,

¹⁷ Rosi Braidotti, nascida em 28 de setembro de 1954, tem cidadania italiana e australiana, nasceu na Itália e foi criada na Austrália. Foi diplomada na Universidade Nacional Australiana, em Canberra, em 1977 e foi agraciada com a Medalha da Universidade de Filosofia e do Prêmio Tillyard University. Braidotti, em seguida, passou a fazer o seu trabalho de doutorado na Sorbonne, onde recebeu seu diploma de filosofia em 1981. Leciona na Universidade de Utrecht, na Holanda desde 1988, quando foi apontada como a professora fundadora de estudos femininos. Braidotti é uma pioneira em estudos das mulheres da Europa, fundadora da rede e estudos temáticos “ATHENA Mulheres da Rede”, que dirigiu até 2005. Braidotti e suas publicações foram sempre postas entre a filosofia continental na interseção da teoria social e política, política cultural, gênero, teoria feminista e os estudos de etnia. O núcleo do trabalho interdisciplinar é composto por quatro monografias interligadas na constituição da subjetividade contemporânea, com especial ênfase no conceito da diferença na história da filosofia europeia e teoria política. O projeto filosófico de Braidotti investiga como pensar a diferença positivamente, o que significa ir além da dialética que tanto se opõe e, portanto, ligada, por meio da negação, à noção de igualdade. A dimensão ética do trabalho de Braidotti sobre a diferença vem à tona no último volume da trilogia, transposições: *On Ética Nómada*, 2006. Este artigo examina diferentes abordagens éticas que podem ser produzidas pela diferença e diversidade como o ponto de referência principal e a conclusão de que não há muito a ganhar com a suspensão da crença de que a empatia política, moral e a coesão social só podem ser produzidas a partir da noção de reconhecimento da igualdade. Braidotti defende uma visão alternativa sobre a subjetividade, a ética e os campos de capacitação e diversidade em relação ao pós-moderno relativismo cultural. Ao longo de sua obra, Braidotti afirma e demonstra a importância de combinar preocupações teóricas com um compromisso sério com a produção de conhecimento social e politicamente relevante contribuindo para fazer a diferença no mundo. Com uma bolsa de estudos, ela se mudou para Paris para um doutorado em filosofia na Sorbonne, em 1981. Paris era um caldeirão de eventos e ocasiões, que foram cruciais para a sua formação existencial e filosófica: com a convivência com Foucault, Barthes, Simone de Beauvoir e Luce Irigaray, mas especialmente com Gilles Deleuze, criou uma parceria teórica duradoura. Braidotti contribui com o feminismo pós-moderno trazendo contribuições para a era da informação com os seus pontos de vista sobre o ciberespaço, prótese e materialidade da diferença. Braidotti considera também que as ideias de diferenças de gênero podem afetar nosso senso de divisões humana/animal e máquina humana. Disponível em: http://www.zam.it/biografia_Rosi_Braidotti. Acesso em: 15 de jun. 2013, [tradução nossa].

o que está em causa numa ética sustentável não é o feminino codificado, no código falocêntrico do imaginário patriarcal, mas o feminino como projecto, como movimento de desestabilização da identidade, e por isso em devir. Chamo a isso o “feminino virtual” e ligo-o ao projecto social e simbólico de redefinição da subjectividade da mulher, levado a cabo pelo feminismo (BRAIDOTTI, 2007, 183-184).

Ao tratar do devir-mulher é preciso pressupor o entendimento de que ser mulher não é somente ser esposa e mãe. É compreender que se trata de uma conquista; é um lançar-se para fora do ambiente familiar, inserir-se socialmente e lançar mão da caricatura também da mulher frágil. A mulher nunca foi vista na história como agente, justamente porque suas ações são da ordem da fuga por meio de micro agenciamentos, fendas insondáveis impossíveis de serem percebidas por qualquer tipo de marcação identitária e de amarrá-las conceitualmente por modelos pensados, em suma, a mulher é um devir em experimentação. Nesta perspectiva D&G afirmam:

Ora, devir-mulher não é imitar essa entidade, nem mesmo transformar-se nela. Não se trata de negligenciar, no entanto, a importância da imitação, ou de momentos de imitação, em alguns homossexuais masculinos; menos ainda a prodigiosa tentativa de transformação real em alguns travestis. (...) Não queremos dizer que tal criação seja o apanágio do homem, mas, ao contrário, que a mulher como entidade molar *tem que devir-mulher*, para que o homem também se torne mulher ou possa tornar-se. É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade: "Nós, enquanto mulheres..." aparece então como sujeito de enunciação (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 65-66).

O devir-mulher não é, definitivamente, imitar essa entidade, transformar-se nela, mas sim emitir partículas que entrem na zona de vizinhança de uma micro-feminilidade, produzir em nós mesmos uma mulher molecular com movimento contínuo pulsante de fluxo nômade. Como afirma Braidotti,

O nômade por outro lado se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de identidade fixa. O nômade é semelhante ao que Foucault chamou de contra-memória, é uma forma de resistir à assimilação ou homologação dentro de formas dominantes de representar a si próprio. As feministas [e para nós as mulheres que devém mulher] – ou outros intelectuais críticos, como sujeitos nômades – são aquelas que têm uma consciência periférica; esqueceram de esquecer a injustiça e a pobreza simbólica: sua memória está ativada contra a corrente; elas desempenham uma rebelião de saberes subjugados. O estilo nômade tem a ver com transições e passagens, sem destinos pré-determinados ou terras natais perdidas (BRAIDOTTI, 2012, p. 10).

Mas por que, para D&G, o devir inicia pela mulher? A resposta à questão tem relação com o corpo. Segundo os filósofos, é da menina, primeiro, que se rouba o corpo, com advertências do tipo: “pare de se comportar assim” ou “você não é um moleque”. É dela que se rouba seu devir para impor-lhe uma história, ou uma pré-história. O menino vem logo depois. É-lhe mostrado o exemplo da menina, indicando-a como objeto de seu desejo, um organismo oposto. Não se trata de procurar no homossexual e no travesti a tentativa de tornar-se devir-mulher, mas compreender que devir-mulher implica, a partir de moléculas femininas, criar linhas de fuga que desfazem as sobredeterminações históricas das essências e das significações em proveito de uma matéria mais intensiva onde se movimentam os afetos. Devir-mulher é deixar-se atravessar por um devir que está acoplado à ideia de variação constante rompendo com a lógica molar:

Por isso o devir-mulher é a possibilidade de não fazer parte dos jogos essencialistas de identidades formadas pelas políticas determinantes do multiculturalismo e das políticas de gênero e sexualidade. Pois o devir-mulher traz a possibilidade de fluir nos signos assignificados, isto é, produzir novas subjetividades ainda não capturadas pela forma de existir do capitalismo consumista, da moral cristã e do pensamento globalizador de massa (KRAHEI; MATOS, 2010, p. 6).

Devir-mulher implica criar um corpo em abertura ao inacabado, um corpo por fazer-se, aberto a todos os outros devires que o possam povoar. Independente do sexo que os habita, pênis e vagina, os corpos podem ser atingidos por este movimento, é a condição para viverem sua desterritorialização. Pensar a potência do devir possibilita pensar também que este devir é o próprio ato de individuação, de se constituir enquanto existência singular no mundo. Desta maneira,

entende-se a individuação como um processo que é a própria existência do indivíduo, que para Simondon, é “a condição prévia da individuação, ele distingue rigorosamente singularidade e individualidade, pois o metaestável, definido como ser *pré-individual*, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição dos potenciais” (DELEUZE, 2002, p. 108). São as intensidades que impulsionam as relações pressupostas pelas diferenças a se atualizarem constantemente em uma multiplicidade que possibilita a constituição de campos de individuação, em que se diferenciando em novas potências intensivas proporciona a criação de novas formas de estar no mundo pelas intensidades puras que se tornam devires.

Esta atualização é processo, é mudança de estado, de sentimento, como afirma Nabais, “o próprio devir agindo, é o ‘estado’ do homem não seu final e sua forma pronta, mas o processo de individuação, de devir enquanto singularização, enquanto corpo” (2006, p.200). Individuação esta que se constitui nas relações molares instituídas, nas quais as linhas de fuga impulsionam as intensidades dos afetos¹⁸ para o devir-mulher existir. Afetos são forças não do homem, nem tampouco dos animais e das coisas, mas forças das intensidades sentidas pelo devir. O devir-mulher constitui-se, então, de linhas de fuga, que desfazem as essências e as significações enrijecidas em proveito de uma matéria mais intensiva, nas quais se movimentam os afetos, em via de um devir-mulher molecular.

Podemos observar que os afetos possuem o estatuto de devir para D&G, estes afetos atravessam a existência e tornam o homem e a mulher em outra coisa, é este agenciamento que possibilita a existência afetiva do homem, da mulher e da criança, afetos estes que são velocidade e lentidão, que os fazem agir e existir de outros modos. Pois para D&G (1997, p. 58), “Nenhuma forma se desenvolve, nenhum sujeito se forma, mas afectos deslocam-se, devires catapultam-se e fazem bloco, como o devir-mulher de Aquiles e o devir-cadela de Pentésiléia” expressos por Kleist na tragédia *Pentésiléia* (Trad. Machado, 2012). Diferentemente de uma entidade molar. Por entidade molar, podemos entender, por exemplo, a mulher percebida a partir de uma dualidade que a opõe ao homem como determinada por sua forma, marcada como sujeito. “Há um devir-mulher

¹⁸ “O afeto é a intensidade positiva pura, nunca expressa um estado final como o equivalente do indivíduo em sua forma completa, como uma organização, mas sempre uma transição entre estados. É um sentimento de transição de um estado para outro, um ‘eu’ para ‘eu sinto’. É a expressão de todo o corpo sem órgãos, que se está a tornar puro, que é pré-individual e pré-singular, apenas atravessada por fluxos e linhas. O afeto é o lado das pessoas que querem inventar uma condição menor. É somente pela sobriedade que temos de fazê-lo. Sabemos que ‘afetos são precisamente estes devires não humanos do homem.’ O afeto do futuro (“Eu sinto que eu me tornei uma mulher”) é a quantidade intensiva em estado puro. É um sentimento, uma emoção primária, da qual brotam as experiências alucinatórias e delirantes” (NABAIS, 2006, p. 200 [tradução nossa]).

que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história” (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 5).

O devir-mulher é, portanto, a possibilidade de não fazer parte dos jogos essencialistas de identidades formadas pelas políticas determinantes do Estado e das políticas de gênero e sexualidade – ainda que estas sejam indispensáveis¹⁹. O devir-mulher traz a possibilidade de fluidez nos signos assignificantes, na medida em que produz novas subjetividades ainda não capturadas pela forma de existir da molaridade do capitalismo, do pensamento cristão e do neoliberalismo massificador. Desta maneira, devir-mulher produz novas subjetividades ainda não capturadas pelo estado molar. O devir-mulher é o primeiro átomo que atravessa a existência e o vivido dos corpos, que possibilita resistir frente a qualquer forma enrijecida de institucionalização, que deixa morrer-se para reviver de outro modo. O devir-mulher é a condição de ser diante de qualquer metro padrão estabelecido, identificável, formatado e molar.

Neste sentido, devir-mulher implica abrir o plano da existência, traçar linhas, abrir fendas de escape contra organismos fixos, linhas de dissolução de si, ou seja, criar linhas de fuga. As rupturas ocorrem a partir das conexões dentro destes sistemas orgânicos molares definidos; o devir-mulher provoca uma ruptura, principalmente, com o modelo dominante, preponderante do homem, dito padrão, cheio de vigor físico, disposto a precipitar-se de inalcançável horizonte, diminuindo sua velocidade, oferecendo-lhe maior controle do fluxo imanente, fazendo-o pulsar entre uma conexão e outra. Falar de devir-mulher trata-se, enfim, de estar aberto para novas experimentações; desfazendo-se a todo instante de hierarquias valorativas e de territórios existenciais predefinidos; o que significa estar sempre aberto a novas conexões e percepções externas. Devir-mulher é também não fazer parte das identidades formadas pelas políticas molares determinantes do multiculturalismo e das políticas de gênero sexistas, pois é, talvez, “até a situação particular da mulher em relação ao padrão-homem que faz com que todos os devires, sendo minoritários, passem por um devir-mulher” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 77).

Podemos dizer que o devir-mulher movimenta-se molecularmente, vincula-se aos demais devires-minoritários e intensifica o processo de proliferação de micro-agenciamentos, sejam políticos, econômicos e artísticos, produzindo um devir outro entre os acontecimentos. Quando

¹⁹ Para D&G, “É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.68).

D&G afirmam que o “devir mulher é a chave dos outros devires”, é porque na mulher está implícito o estatuto da minoria, nela as linhas de fuga desfazem as essências e as significações em proveito de uma matéria mais intensiva onde se movimentam os afetos. Daí afirmarmos que devir-mulher implica em criar um corpo em abertura ao novo, ao impreciso, portanto aberto aos demais devires que o possam povoar: devir animal, devir-escritor, devir-criança, devir-molécula. Independente do sexo a que pertencem pode-se ser afetado por este movimento, aliás é esta a condição para viver a desterritorialização e, conseqüentemente, a reterritorialização, porque devir-mulher é,

Ultrapassar um limiar e atingir um *continuum* de intensidades que não valem mais do que por elas mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, onde todas as formas se desfazem em proveito de uma matéria não formada de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 20).

Assim, a partir desta disposição ao inacabado, ao fazer-se constantemente, longe de ser signo de ausência, devir-mulher é a possibilidade da invenção de novos modos ético-políticos de existir. O devir-mulher atua como porta de entrada para um espaço nômade na medida em que indica uma disposição para habitar posições e perspectivas que vão se delineando como alternativas para a própria vida que deseja escapar dos estratos molares; isto porque o nomadismo refere-se ao tipo de consciência crítica e criativa que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e comportamento codificados, determinados e fixados em seus sentidos. Um devir-mulher, no entanto, não representa um fim em si, mas desempenha um papel introdutório que pode facilitar um número potencialmente infinito de outros devires minoritários.

Resistência & Criação: uma experimentação em devir-criança

Uma experimentação em devir-criança na perspectiva deleuzoguattarriana pressupõe entender o devir como um processo de mudança, de vôo, ou o movimento contínuo de um ser que

flui na infância criadora, mas não pressupõe um sujeito criança que determina a ação. Ao invés disso, supõe uma força criativa que está para além de qualquer sujeito ou de qualquer determinação cronológica. D&G (1997, p.192) afirmam que “uma criança coexiste conosco, numa zona de vizinhança ou num bloco de devir, numa linha de desterritorialização que nos arrasta a ambos”. Ao lado de D&G, Renè Schérer (2009), Sandra Corazza (2003) e Walter Kohan (2004) são referências para pensarmos este tipo de devir. Schérer (2009) vê na criança uma posição de resistência permanente frente ao mundo adulto constituído de normas e limites; põe a criança ao lado do artista naquilo que ambos têm de potencialidade de fantasiar a própria vida e fabular. Para Schérer, o artista criador devém criança na medida em que compartilha a vizinhança com a potência criativa da criança, que produz outros cenários para a vida, novas estórias, outras inventividades, linhas de fuga. O devir-criança, com sua singularidade criadora, corresponde a uma disposição adequada do artista que constrói saídas criativas. Para Kohan, (2004) o devir-criança é a infância sentida e pensada como intensidade; implica um situar-se intensivo no mundo; um sair do seu lugar e situar-se em outros lugares, desconhecidos, inusitados, inesperados; é algo sem passado, presente ou futuro; algo sem temporalidade cronológica, mas com geografia, com intensidade e direção próprias. Este movimento de devir procura desconstruir o que se toma por verdades prontas e definitivas; por meio dele nada permanece o mesmo, o que resta é a leveza de um ser que flui em sua inventividade criativa, esquecimento e vazio de julgamentos, um ser que não se deixa capturar por qualquer forma molar, pois vive desprovido de formalização.

Não se trata, no entanto, neste tipo de devir, de manter com a criança qualquer relação de semelhança e identidade; devir-criança não é imitar a criança, regredir a um estágio anterior do desenvolvimento. A experimentação de um devir-criança não significa transformar-se em criança, infantilizar-se, nem regressar à própria infância em um tempo passado, mas, devir-criança é deparar-se com uma determinada intensidade, é perceber a infância como fluxo constante, movimento de transformação, potência que permite pensar o convívio com as incertezas, sem se apoiar em modelos prontos de uma maioria, a formas que demarcam e formatam vidas, onde o processo de criação é substituído pela padronização tradicional da sociedade. Devir-criança pressupõe a não fixação de sujeitos-crianças, nem objetos e lembranças da sua própria infância, nem estruturas, apenas relações de movimentos e repousos, possibilidades de liberar a vida onde ela está aprisionada.

O devir-criança torna-se possível porque uma criança não existe só pela idade; devir-criança é acolher a aventura de se compor com as aprendizagens, deixar seu corpo explorar experiências inauditas, é descobrir lugares jamais vistos e frequentados, caminhos não percorridos e emoções não vividas. “É preciso pensar o devir-criança enquanto átomos de infantilidade, que produzem uma política infantil (desta vez, sim) molecular, que se insinua nos afrontamentos molares de adultos e crianças” (CORAZZA, 2003, p. 101). Assim, devir-criança implica participar de um movimento que desafia a força do poder, é resistir à mesmice e à cópia, poder este que não inventa, não possibilita a criação, mas repete o mesmo. Devir-criança é um encontro que marca uma linha de fuga a transitar, uma linha de fuga aberta e criativa, uma linha intensa e inovadora.

Neste sentido, o devir-criança se abriga no afastamento de qualquer comparação ao modelo adulto, à família enquanto instituição familiar, isto é, “aquele que conduz à idade adulta, e um único destino final, aquele que o transforma em sujeito, que lhe serve de ‘estrutura’” (SCHÉRER, 2009, p. 193). A criança abriga-se no distanciamento do destino final do sujeito, ou seja, abriga-se da estrutura do sujeito que delimita e forma regras de vidas e produz a molarização.

Conforme Schérer (2009), alguém devém-criança na medida em que se encontra desnudo de qualquer forma pré-fixada, que rejeita o acervo de ideias prontas, os pesados grilhões e aparências impostos pela tradição. Devir-criança é resistir a qualquer tentativa de universalização, às transferências, às castrações, à subordinação da infância a uma única forma de estar no mundo, a saber, a forma adulta, que seria a mais completa. Assim, o devir-criança possibilita escapar e resistir à forma-homem que domina e codifica a forma padrão e enfadonha da sociedade. Devir-criança, como os demais devires, supera o instituído, tem no riso a leveza de devir-outro sempre molecular e minoritário. Devir-acontecimento, as crianças são dissidentes de um decalque traçado para elas, muitas vezes exterior aos seus desejos, o que as motiva a resistir a modelos determinados e prontos das entidades molares. Como afirmam Deleuze e Parnet, “As crianças são rápidas porque sabem deslizar entre” (1998, p. 42), elas brincam e experimentam-se livres, mas é uma liberdade fundada na própria ação; elas criam outros mundos, mundos que, até então, eram desconhecidos, inventam outros modos de viver brincando, brincam na experimentação de um ser imanente, de um ser que quer vida.

Matilha & Simbiose: uma experimentação em devir-animal

Tratar de uma experimentação em devir-animal pressupõe perceber um animal que quebra as ações rotineiras e nos coloca no seio de microscópicas alianças ocultas, de grupos que animam campos de batalhas, de matilhas que correm na escuridão das florestas, que produzem e criam um mundo, constroem um território. Kafka, em sua obra *Metamorfose*, ilustra alianças ocultas entre homens e animais, bem como a busca de outros territórios; por meio do devir-animal inventa saídas das formas preestabelecidas e molares, como já destacamos no segundo capítulo desta escritura. No *Abecedário*, Deleuze (2001a, [Vocábulo “A” de Animal]) afirma que a territorialização se dá como numa composição artística, um parto em forma de arte: parir da arte do próprio território em forma de contaminação viral. Assim, além de compor bandos e povoar territórios, a lógica da propagação do devir-animal opera por contágio e incorporação, tal como um vírus.

Para D&G, até na guerra há existência do devir-animal, devir que se multiplica e se contagia entre os campos de batalha, pois é na matilha que realiza a simbiose entre o reino animal, vegetal e humano, é na matilha que o contágio se refaz. Então, todo animal e homem podem estar nesse contágio de multiplicidade que permeia e interage entre as instituições molares. O devir se efetiva no encontro entre dois reinos: animal e humano. Estes passam por uma transformação mútua, transformação que não significa dominação do outro, submissão do outro, mas uma simbiose, um encontro, uma aliança que se efetiva pelo contágio, por estar na mesma matilha, passa a ser atravessado por um devir-animal. “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 19).

A animalidade vale por seu coeficiente de alteridade ou de desterritorialização absoluta, do homem e do animal, abrindo-os em um para-além da forma, uma consistência dita molecular que capta variações de intensidades. O devir-animal se manifesta em corpos que combatem, que lutam pelo espaço vivível, combatem pela existência, pela vida: homens-ursos, homens-macacos, homens-lobos, homens-guerreiros. Sendo assim, devém dos “homens de toda a animalidade” (Idem, p. 24), que sempre estão em vias de criação de um espaço, de luta por um novo território. No entanto, não se trata de idolatrar o animal, mas de contagiar-se de suas partículas e devir-animal: “tecer como aranha, correr como um cavalo, trepar como gato, uivar como lobo, latir como cachorro, brigar

como qualquer bicho” (GOMES, 2002, p. 62). Um exemplo interessante dessa operação por contágio que produz linhas de fuga é, para nós, um caso narrado em uma das cartas que compõem o livro *De A a X*, de John Berger (2010, p.125-127). Trata-se de uma história de amor, resistência e esperança constituída de cartas trocadas entre o prisioneiro político Xavier, condenado a duas prisões perpétuas por crimes políticos e recluso em um espaço de 2,5m por 3m, e sua amante A’ida que não pode visitá-lo porque não é casada oficialmente com ele. Em uma das cartas, A’ida remete-se a uma história contada por cinco homens que estiveram no cárcere com Xavier, a qual narra o dia em que um velho foi insultado e golpeado por um dos carcereiros, os quais são chamados de “pastores”, até que passou a latir. Seus latidos foram ouvidos e contagiaram todo o cárcere que foi transformado em uma matilha de cães de caça latindo por toda a noite: “os *compañeros*, do outro lado do cubículo em que estava o velho, entenderam e latiram e o latido seguiu para o próximo cubículo, para o próximo e o próximo, um após outro, sem se apressar, até que todos os pavimentos estivessem latindo”. No entanto, não se tratava de qualquer latido, era o latido de um cão de caça: “Cães de caça latem enquanto correm, latem para levar notícias ao resto do bando (...) Escutam uns aos outros, reagem, imitam, aproximam-se”. Qual foi, então, a reação dos pastores carcereiros? Como sempre, ameaçaram, gritaram, bateram nas portas, sacaram seus bastões, acionaram alarmes em algazarra. Tudo em vão, pois o latido continuou seguro de si e calmo. O cárcere inteiro latia...

Então, em determinado momento, o latido mudou e se tornou mais profundo e mais íntimo, virou um latido cacarejante, pois todos perceberam que os pastores estavam com medo. Todos eles tinham os controles ao alcance dos dedos, mas ainda assim o medo os atingia, percorria suas costas, descia por suas espinhas. Estavam sendo interrompidos pelo tamanho daquilo que não podiam controlar. E, assim que ficou evidente, vislumbraram o fato invariável de serem superados como uma ameaça. Começaram a contar e recontar os corpos. Olharam rapidamente uns para os outros, buscando tranquilização (...) Finalmente todos decidiram – no mesmo instante – parar de latir. Nenhum de vocês, nem mesmo o individualista mais inveterado, estava tentado a quebrar o silêncio que se seguiu. Vocês sabiam que pelo menos dessa vez o silêncio não pertencia a eles, os pastores, mas a vocês, os cães. E é por isso que o latido durou a noite toda!

Eis uma expressão dos efeitos da “matilha e contágio, contágio de matilha, é por aí que passa o devir-animal” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 25). O devir-animal com toda esta

potência produz linhas de fuga capazes de fazerem algo de vivo vazar por dentro das fendas de um sistema de poder, que só entristece e quer a morte. O devir-animal possibilita a desterritorialização que se efetiva no movimento de abandonar o território, de deixar sua zona de conforto, de segurança, lugar este molarizado, instituído. A força que opera o devir-animal, com todas as suas matilhas, efetiva-se na linha de fuga, possibilitando a reterritorialização, é a volta ao território, é um novo olhar, com novas formas de pensar e de existir. Devir-animal não significa dizer que o homem seja animal, no sentido de tornar-se embrutecido, que aja irracionalmente como os animais, mas que opera no fazer a diferença na corporeidade e nos sentidos, no tomar-se diferente, com intensidades múltiplas no pensamento, tal como afirma Gomes: “O devir-animal faz proliferar estranhos humores e imperceptíveis secreções que deixam o corpo humano à mercê de acontecimentos moleculares insondáveis” (2002, p. 62).

Devir-animal é alcançar o limiar da afetabilidade de um animal, é estar no campo do poder de afetar e ser afetado, no campo das velocidades e lentidões de um animal. Mas só se pode atingir este campo do ponto de vista molecular, por isso não se trata de imitar ou parecer um animal. “Tornarmo-nos animais” significa um processo de simbiose, significa que entramos na zona de variação das relações que constituem um animal. Se o homem entra em processos de devir, de metamorfose, isto significa que ele entra neste campo de variação das relações dos poderes de afetar e ser afetado que designa um animal.

Há uma política dos devires-animais, porém não é a mesma política molar, majoritária, das instituições dos Estados, mas uma micropolítica produzida por grupos minoritários, oprimidos pelas políticas molares, que lutam por espaços de liberdade e pela vida. Estas lutas se agenciam na fronteira da sociedade, ou seja, este agenciamento nos dá a ver o molecular agindo entre o molar. Neste sentido, podemos dizer que é a linha de fuga criando possibilidades de invenção do próprio por vir. Devir que não é identificação, mas um processo molecularizado em que se permite uma constante relação na qual os afetos e as intensidades advindas da dupla captura possam concretizar a produção de devires outros. “Há devires-animais do homem que não consistem em imitar o cachorro ou o gato, já que o animal e o homem só se encontram no percurso de uma desterritorialização comum, mas dissimétrica” (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 11). Quando afirmamos na qual o homem pode experimentar-se em devir-animal, não quer dizer que ele se torne animal, assemelhe-se a ele, muito menos que o animal transforme-se em homem, mas

sim, que o homem seja tomado da potência do animal, de fluxos que produzem alianças e de experimentação.

(...) um devir-animal que não se contenta em passar pela semelhança, para o qual a semelhança, ao contrário, seria um obstáculo ou uma parada; um devir-molecular, com a proliferação dos ratos, a matilha, que mina as grandes potências molares, família, profissão, conjugalidade; uma escolha maléfica, porque há um ‘preferido’ na matilha e uma espécie de contrato de aliança, de pacto tenebroso com o preferido; a instauração de um agenciamento, máquina de guerra ou máquina criminosa, podendo ir até a autodestruição; uma circulação de afectos impessoais, uma corrente alternativa, que tumultua os projetos significantes, tanto quanto os sentimentos subjetivos, e constitui uma sexualidade não-humana; uma irresistível desterritorialização, que anula de antemão as tentativas de reterritorialização edipiana, conjugal ou profissional (haveria animais edipianos, com quem se pode ‘fazer Édipo’, fazer família, meu cachorrinho, meu gatinho e, depois, outros animais que nos arrastariam, ao contrário, para um devir irresistível? Ou então, uma outra hipótese: o mesmo animal poderia estar tomado em duas funções, dois movimentos opostos, dependendo do caso?) (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 13).

Para D&G, os devires animais são nada mais que movimentos, vibrações, limiaries em uma matéria deserta: os animais, ratos, cães, macacos, baratas, distinguem-se puramente por limiar, por vibrações, por passagem subterrânea no rizoma ou na toca e esses caminhos são intensidades subterrâneas que os potencializa. Podemos dizer que o animal contém seus costumes de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses costumes. É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade. Sendo assim,

(...) o homem não se torna lobo, nem vampiro, como se mudasse a sua forma molar; mas o vampiro e o lobisomem são devires do homem, isto é, vizinhanças entre moléculas compostas, relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, entre partículas emitidas (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 67).

Precisamente em *A Metamorfose*, o animal se reveste de um verdadeiro devir, num circuito de devir-se-homem do animal e um devir-se-animal do homem. Assim, a metamorfose aglutina as duas desterritorializações, a que o homem confere ao animal, fazendo-o fugir, mas ao mesmo tempo, o que o animal confere ao homem proporcionando-lhe saídas, fugas que o homem nunca teria pensado sozinho; entendendo assim, que as duas desterritorializações são imanentes uma à outra, há uma junção que faz ultrapassar as fronteiras do homem e do animal em movimento contínuo. Pois para D&G,

O que conta então é a lentidão relativa do tornar-se-animal, pois por mais lento que seja, e quanto mais lento for, não constitui menos uma desterritorialização absoluta do homem, por oposição às desterritorializações relativas que o homem opera sobre si mesmo, deslocando-se, viajando; o tornar-se-animal é uma viagem imóvel e no mesmo lugar, que só pode viver-se e compreender-se em intensidade (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 54).

Se prestarmos atenção na vida social de qualquer humano, perceberemos que mesmo nos mínimos acontecimentos a molaridade impera, pois se segue regras vindas de fora, vive-se conforme padrões dominantes, entretanto, nos interstícios dos estratos molares que nos constituem, algo se passa, o devir-animal surge como potência no qual faz com que a linha de fuga aconteça e os afetos e perceptos se efetivem enquanto possibilidade de resistir, porque, para D&G (1997, p. 42), “Às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem a intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes. Os afectos são devires”. São eles que abrem possibilidades ao homem para impôr resistência e produzir uma política de outro tipo.

Política & Resistência: uma experimentação em devir-revolucionário

O devir comporta uma política; uma política da existência em que a criação é fundamental para rebater os fenômenos de imitação. Política de existência que compreendemos como ato de

resistência frente ao *status quo* da política econômica, social, cultural em que vivemos, mas também ato de resistência frente ao modo estável e estático da escrita acadêmica, da escrita e da leitura na escola, de resistência aos modos de fazer/escrever/estudar filosofia impostos pela tradição que trata os conceitos não como criação, mas como se eles sempre existissem do mesmo modo, de forma exata, num céu estrelado, assim como os problemas que eles respondem. Nesse esforço em constituir uma tipologia dos devires, vemos D&G tratarem de um devir-revolucionário que é, para eles, a única oportunidade que os homens têm para conjurar a vergonha ou responder ao intolerável (Cf. DELEUZE, 1992, p.211). Por meio do devir-revolucionário, D&G tentam pensar as forças que promovem novas formas de ação no mundo capazes de criarem campos de possíveis e promoverem uma política menor, tal como afirma Pellejero:

O devir-revolucionário ocupa no sistema deleuziano o lugar que nas filosofias políticas historicistas era o lugar da revolução; mais precisamente, extrai da revolução a parte do evento, do acontecimento, deixando de lado (por um momento?) a parte do projeto, a parte de sua efetuação na história. O devir-revolucionário aparece, nesse sentido, como o poder de variação e reordenação dos objetos e dos sujeitos, dos signos e das significações de um mundo prévio (e, nessa mesma medida, se assemelha à função do trabalho do sonho) (PELLEJERO, 2011, p. 18).

Podemos dizer que o devir-revolucionário atua nos pequenos estratos, na esfera de uma micropolítica. A política molar é do âmbito da dominação e da estabilização, por ela não é possível produzir ações políticas criativas e transformadoras. A micropolítica, por sua vez, acontece em meio aos estratos da macropolítica, ela opõe resistência em meio aos estratos, ao *corpus* do Estado, tal como um vírus que o faz funcionar mal e o força a se modificar. Em meio a um poder maiúsculo que quer manter-se, operam forças minúsculas que lhe escapam ao controle o tempo todo, proliferando diferenças e possibilidades outras. Deleuze nos propõe um deslocamento da revolução, enquanto fim da história, para a revolução enquanto linha de transformação na medida em que é concebida como resistência. Para tanto, afirma a necessidade de ocupar, de preencher o espaço, ou de inventar novos espaços que escapem aos controles impostos por todos os lados, tanto os atuais quanto os que virão. Ainda que movimentos de rua como os que estão se avolumando em diferentes países, da Turquia ao Brasil, por esses dias em que esta escritura vem sendo finalizada, fossem

considerados importantes por D&G, parece-nos que para eles há movimentos revolucionários, de outro tipo, capazes de deixarem marcas afirmativas indeléveis, tratam-se de movimentos artísticos que buscam inventar novos espaços-tempos e imprimir a variação contínua, seja através da música, do teatro, da pintura ou da literatura. O devir-revolucionário de cada homem, em suas diferentes manifestações, agencia a emergência de personagens menores, da poesia marginal, da música que atravessa fronteiras e também das forças incontidas que tomam ruas e praças.

Para D&G o devir-revolucionário se efetiva mesmo sem aquelas revoluções que serão contadas nos livros de história, assim como perdura após os fracassos das revoluções, pois às vezes, a única saída para o homem é o devir-revolucionário: “mesmo que as revoluções tenham fracassado isso não impediu que as pessoas viessem revolucionárias. Duas coisas absolutamente diferentes são misturadas. Há situações nas quais a única saída para o homem é devir revolucionário” (DELEUZE, 2001a. [Vocábulo *G* de *Gauche*]). Nesta perspectiva, o devir-revolucionário não está na história, não faz parte do processo histórico, mas há o devir-revolucionário nos acontecimentos da história, nos fatos, nas guerras, na segregação racial, na luta pelos direitos, no entanto, este devir-revolucionário não tem o intuito de vencer tais lutas, mas de perseverar na luta, ou seja, de devir-revolucionário.

É o que falávamos sobre a confusão do devir e da História. É essa a confusão dos historiadores. Eles nos falam do futuro da revolução ou das revoluções. Mas esta não é a questão. Eles podem ir lá para trás para mostrar que se o futuro é ruim é porque o ruim já existia desde o início. Mas o problema concreto é: como e por que as pessoas devem revolucionárias? Felizmente, os historiadores não puderam impedir isso. Os sul-africanos estão envolvidos em um devir revolucionário. Os palestinos também. Se me disserem depois: “Você vai ver quando eles triunfarem, quando eles vencerem...!” “Vai acabar mal”. Mas já não são mais os mesmos tipos de problemas, vai se criar uma nova situação e novos devires revolucionários serão desencadeados. Nas situações de tirania, de opressão, cabe aos homens devirem revolucionários, pois não há outra coisa a ser feita. Quando nos dizem: “Viu como deu errado?”, não estamos falando da mesma coisa. É como se falássemos idiomas completamente diferentes. O futuro da História e o devir das pessoas não são a mesma coisa (Ibidem).

Pode-se afirmar que o próprio homem torna-se interessante de ser pensado, na medida de seu devir-revolucionário não apenas quando vence uma revolução, uma luta, mas mesmo quando

perde um confronto, pois aí outra revolução poderá acontecer. Com a derrota ou a vitória, o homem não deixará de devir, uma vez que com um agenciamento de forças se deu uma espécie de classe minoritária, que foi potencializada e um povo novo poderá existir. Novo não porque haverá novos nascimentos, mas sim novas possibilidades de vidas, de novos homens, novas mulheres, novas crianças tomados de potências que busquem outras formas de estar no mundo, que produzam novas linhas de fuga para a criação de outros modos de vida.

Exemplo emblemático de devir-revolucionário é, para D&G, o acontecimento “Maio de 68” que se transformou numa revolução molecular, revolução das minorias que fez vazar o sistema. Ao perceber que “Maio de 68” foi uma explosão de fluxos de devir, de possibilidade de novos horizontes, Deleuze como ativista político²⁰ que sempre foi, viu neste acontecimento a força dos devires em operação. Assim, a ação política pensada por Deleuze tem por primeiro as formas de lutas sociais, quais sejam: o movimento de “Maio de 68”, a experiência iugoslava de

²⁰ O ativismo político de Gilles Deleuze é marcado por alguns encontros e engajamentos públicos, os quais foram cenários para a criação de seu horizonte político e algumas de suas produções intelectuais. Sua principal função ao tratar de filosofia, enquanto propulsora de criar conceitos, abre fendas para o filósofo político; política esta que atravessou suas produções/criações iniciais sobre Hume até as de outrora sobre o virtual. Todo este engajamento primeiramente foi potencializado após o encontro com Félix Guattari no acontecimento de Maio de 1968. Após ter visto, vivido e sofrido no período da Segunda Guerra Mundial, foi em Maio de 68 que houve o despertar de D&G para perceberem o devir-revolucionário enquanto ruptura da molaridade. O acontecimento Maio de 68 proporcionou o encontro de duas almas, uma militante revolucionária, outra mais sensata, simbiose esta que obteve frutos profícuos, desta maneira podemos afirmar que foi uma ruptura de fluxo, para forças criativas existirem sempre de uma afirmação da vida. Por outro lado, seu ativismo político recebeu influência de Michel Foucault, por volta dos anos 70 com o GIP – Grupo de Informações sobre Prisões – organização esta criada com fins de proteger militantes. A diferença desta organização era a resistência prática a toda forma de burocracia de uma macro-política, o que mais encantara Deleuze, pois tratava de romper com qualquer forma de centralização. Até mesmo os intelectuais do GIP foram reprimidos e julgados pelo apoio ao movimento do motim dos presos, entre os principais estão: Gilles Deleuze, Daniel Defert, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Jacques Donzelot. Quando Deleuze tomou a palavra para proferir um discurso, a polícia prontamente o proíbe de fazer tal procedimento, perante o ataque da polícia Deleuze deita ao chão, pois já estava com uma saúde debilitada. Esta militância entre Foucault e Deleuze produziu novos rumos para pensar uma relação de poder. O GIP então se torna uma organização que produz um fluxo de intensidade que rompe e renova a teoria e a prática em imanência. E por fim, D&G se mostram sensíveis aos palestinos, um povo que não tem terra, e o próprio “sem terra”- desterritorialização, torna-se a força, o agenciamento de uma luta, de uma causa. O exército israelense em uma operação mortífera elimina centenas de palestinos. Deleuze sai em defesa dos palestinos, sem direitos e sem estado. Sua denúncia clamava ao povo que morria, um apelo que ganhava gritos a comunidade internacional no intuito de perceber que estes palestinos não eram responsáveis pelo estado de guerra em que viviam. Já por volta de 1980, a guerra, os conflitos estavam cada vez mais intensos, Deleuze se pronunciou, em forma de texto dirigido ao líder Yasser Arafat, em que dizia: “A causa palestina é, em primeiro lugar, o conjunto de todas as injustiças que este povo sofreu e continua sofrendo”. A crítica de Deleuze ao líder se dava em ver o maior genocídio da história, mortes de inocentes forçados pelo poder absoluto religioso. Deste modo, o povo palestino, uma máquina de guerra, contra uma burocratização religiosa e impositiva molar. Pensar a máquina de Guerra é pensar a questão palestina, na medida em que o povo palestino não possuía nem território nem Estado. (Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewFile/24120/16151>. Acesso em 21 de junho de 2013).

autogestão, a primavera de Praga, a revolução Cubana, entre outras revoluções que através das linhas de fuga, criadas pelos agentes revolucionários, o sistema estratificado do Estado era abalado e não poderia mais seguir sendo o mesmo. Não se trata simplesmente de “um pensamento de 68”, mas antes, de uma nova forma de perceber o poder criador da vida também no cenário político e social, isto é, uma possibilidade de invenção coletiva de outros modos de resistir e existir que passam pela micropolítica. Para Pellejero (2011), o devir-menor, enquanto força política particular, pode aparecer como uma espécie de regressão em relação aos parâmetros da representação majoritária e da política maior, contudo, como assinalamos, devir-menor é um processo de criação. Trata-se da criação de novas formas de individuação, a partir da dissolução das figuras maiores da representação e da libertação das singularidades materiais e expressivas recobertas pelas mesmas.

O devir minoritário corresponde à singularização, em oposição ao discurso codificador que sustenta a semiótica dominante, ou seja, é aquele que vaza o código dominante, que produz diferença na experimentação do devir-revolucionário. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais, negras, etc. podem entrar em ruptura com a estratificação dominante pela via do devir-revolucionário, mas, ainda assim, apesar dessa ruptura, não se trata de abrir mão das lutas pelo reconhecimento de seus direitos. O devir-revolucionário funciona, na perspectiva política de D&G, como princípio de uma *praxis* política alternativa, uma tática de luta na qual cada um de nós envolvemo-nos num movimento não-representativo de individuação, buscando edificar de fato aquilo que reclamamos de direito; ainda que isso só seja possível em espaços menores ou em meio a “classes menores”, indesejáveis, inaceitáveis, intoleráveis para a política molar.

Silêncio & Movimento: uma experimentação em devir-imperceptível

Tratar o devir-imperceptível é, para nós, o mais difícil, talvez também para D&G, assim como também difícil é alcançá-lo. Difícil porque, se compreendemos, o devir-imperceptível é um movimento que opera no mais puro silêncio, escapa a nossos sentidos acostumados a perceber apenas a extensão passando ao largo das intensidades. Consideramos ser possível afirmar que o

devir-imperceptível age o mais camufladamente possível, onde as estruturas segmentárias de identificação, do significante, da consciência e do controle estão dissolvidas. Pensar o devir-imperceptível a partir desta perspectiva é perceber que tudo que há é causado por movimentos, por agenciamentos, desterritorializações, acontecimentos e devires. Devires, no entanto, nem sempre latem, gritam, brincam, uivam; na maioria das vezes o devir opera em silêncio: “há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis”. O silêncio é o “fim imanente do devir, sua fórmula cósmica” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 72; DELEUZE E PARNET, 1998, p. 10). Tornar-se imperceptível parece denotar um tipo de ocultamento aos dispositivos subjetivantes, ou seja, é no traçar das linhas de fuga, enquanto imperceptibilidade, que os singulares modos de vida se efetivam.

O devir-imperceptível foge a qualquer forma de demarcação de sua presença, ele age na não percepção do conhecido, isto na medida em que nossas faculdades estão organizadas na forma do senso comum, do acordo harmonioso das faculdades, tal como tratamos na introdução desta pesquisa. No entanto, quando as faculdades ultrapassam o nível do senso comum e entram num acordo discordante, o *percipiendum* (aquilo que está para ser percebido) pode ser sentido, isto porque se alterou o limiar de percepção (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.75). Podemos dizer que o devir-imperceptível desliza entre moléculas, até não ser mais percebido, ou seja, este tipo de devir passa a fazer parte do próprio movimento, o qual também é imperceptível por natureza em relação a um certo limiar de percepção (Cf. Ibidem). Movimento em multiplicidade e singularidade, que se compõe de puras relações de velocidade e lentidão, de puros afetos que estão abaixo ou acima do limiar de percepção. Trata-se, pois, de um movimento que escapa entre os ares vividos, “de água em água”, livrando-se de todas as formas que normatizam, formas que despotencializam o ser; movimento em que é possível eliminar o que se apresenta evidente demais, eliminar tudo que é dejetivo, morte, queixa e ofensa, desejos não realizados, tudo que enraíza alguém, isto é, eliminar tudo que é modelo impositivo da molaridade. Como podemos observar na,

elegância animal, o peixe-camuflador, o clandestino: ele é percorrido por linhas abstratas que não se parecem com nada, e que não seguem nem mesmo suas divisões orgânicas; mas, assim desorganizado, desarticulado, ele faz mundo com as linhas de um rochedo, da areia e das plantas, para devir imperceptível (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 73).

Devir-imperceptivelmente implica em deslizar entre os acontecimentos que ocorrem todos os dias, a exemplo do peixe-camuflador ou de um camaleão, que desliza, escapa da forma que lhe é dada, da vida que se esperava dele. D&G dirão que se trata de ser como todo mundo, não se fazer notar, tal como animais que se confundem com o seu ambiente. Assim, podemos identificar o imperceptível das multiplicidades incorpóreas afetivas, no sentido deleuziano dos termos, na travessia dos corpos, humanos e imagéticos, em por vires de movimentos inerentes à própria vida. O devir é a possibilidade de criar outras existências, que resistam a um poder maior, e são imperceptíveis porque agem entre as instituições existentes, isto por meio de uma micropolítica.

Para D&G (1997), uma micropolítica, não se define pela pequenez de seus elementos, mas pela natureza de sua “massa” – o fluxo de energia e de produção de processos de diferenciação e singularização que se compõe no encontro entre os corpos. Percebemos que os devires operam em silêncio, principalmente naqueles que não têm o poder da fala, da voz, naqueles que são submetidos ao poder majoritário. Operam no silêncio de uma minoria a que se propõe fugir de estados fixos e visa a um novo estilo para viver. O devir não tem existência, não tem vida própria, ou seja, não evolui, mas, ele se efetiva como potência na dupla captura, como um bloco de devir em resistência. Um devir-imperceptível acontece movimentando-se no espaço-tempo seguindo o seu próprio fluxo no mundo, recriando-se, espalhando-se, interligando-se a devires outros, na realidade já não se sabe mais o que se é ou o que se deixou de ser, apenas há um sintoma de que se pode ser, ou ao menos funcionar como multiplicidade de ser.

Há multiplicidades que não param de transbordar as máquinas binárias e não se deixam dicotomizar. Há, em toda parte, centros, como multiplicidades de buracos negros que não se deixam aglomerar. Há linhas que não se reduzem ao trajeto de um ponto, e escapam da estrutura, linhas de fuga, devires, sem futuro nem passado, sem memória, que resistem à máquina binária, devir-mulher que não é nem homem nem mulher, devir-animal que não é nem bicho nem homem. Evoluções não paralelas que não procedem por diferenciação, mas saltam de uma linha a outra, entre seres totalmente heterogêneos; fissuras, rupturas imperceptíveis, que quebram as linhas mesmo que elas retomem noutra parte, saltando por cima dos cortes significantes...Tudo isso é o rizoma (DELEUZE E PARNET, 1998, p. 36).

Os fluxos dos devires são como rizomas que se entremeiam, como partículas que atravessam a sociedade molar buscando possibilidades de outras formas de inscrição na vida. Tratar o devir-imperceptível, a partir do rizoma, é entender que no rizoma não há qualquer possibilidade de pensar em comparação, assimilação. Pensar o devir-imperceptível nesta perspectiva é possibilitar que os blocos e fluxos sejam intensificados para criar linhas de fuga, de ruptura em movimento contínuo. Enfim, o devir-imperceptível quer dizer muitas coisas: primeiramente, quer dizer ser como todo mundo, não se fazer notar, ser desconhecido. O imperceptível só pode ser percebido no plano de imanência, onde o próprio princípio de composição deve ser percebido, no qual resiste a qualquer pretensão de organização binária. Com a linha de ruptura, atinge-se uma espécie de limiar absoluto em que já não há segredo; fez-se de “todo-o-mundo” um devir-imperceptível, clandestino. Um devir-imperceptível é mais como o som de uma explosão estelar: silêncio puro (DELEUZE E GUATTARI, 1997).

Frente à dificuldade de compreender e expressar o devir-imperceptível, mas encorajados por D&G, arriscaremos-nos a experimentar uma conexão com um escritor e uma obra literária próxima ao nosso próprio território. Nossa experimentação será a de ensaiar uma conexão, por meio do conceito do devir-imperceptível, entre Deleuze e Machado de Assis, partindo da obra machadiana *Dom Casmurro*, na qual vemos Bentinho, o protagonista, realizar o que consideramos um “empreendimento de saúde” (DELEUZE, 1997, p.14), como já tratamos no decorrer desta pesquisa; ao tentar “atar as duas pontas da vida” e, nessa tentativa, ser atravessado pela força e mistério dos “olhos de ressaca” e puro silêncio da indiscernível e enigmática Capitu, que embaralha os códigos, recusa a lógica do sim *Ou* do não e obriga o leitor a seguir o mesmo caminho do protagonista: a síntese disjuntiva do sim *E* do não. Na vertigem do abismo, ao desmontar códigos consignados, Machado de Assis – um pensador fora do centro, ou melhor, instaurador de outros centros – escreve os episódios nas frinchas e nos desvãos de espaços até então inexistentes. Estilhaços da memória, zonas de mutação, segredos simultâneos vão montando o terreno movediço em que se dá a ler os momentos mais decisivos da personagem,

Enfim, chegou a hora da encomendação e da partida. Sancha quis despedir-se do marido, e o desespero daquele lance consternou a todos. Muitos homens choravam também, as mulheres todas. Só Capitu, amparando a viúva, parecia vencer-se a si mesma. Consolava a outra, queria arrancá-la dali. A confusão era geral. No meio dela, Capitu olhou alguns instantes para o cadáver tão fixa, tão apaixonadamente

fixa, que não admira lhe saltassem algumas lágrimas poucas e caladas (ASSIS, 1983, p. 142).

A escrita machadiana tem por objetividade tratar de questões reais, de assuntos implicitamente ligados a alma humana, isto é, atos vividos, fazendo emergir intensidades na vida de suas personagens; agenciando as mazelas e os enigmas da alma, suas incertezas ficam no entre-meu da certeza e da dúvida e, imperceptivelmente, faz reluzir um retrato humano e social mutante, como a própria vida se refaz continuamente.

Mas também a literatura, ao mesmo tempo em que nos esconde, ela tem o poder de nos mostrar, de romper com o campo de invisibilidade que construímos para nós e que, muitas vezes, é impenetrável aos outros. Machado de Assis, com um processo de escrita em estilo digressivo, paródico e metalinguístico têm a nítida intenção de atribuir ao leitor o papel de decidir a maior dúvida de Bentinho: “teria sido traído pela esposa Capitu com seu melhor amigo, Escobar? Ou não?” Ao final da narrativa, percebemos que carregamos a mesma dúvida de Bentinho, pois não conseguimos atingir a certeza, nem provar a culpa ou a inocência de Capitu. Como podemos observar em Sabino:

Grande foi a sensação do beijo. Capitu ergueu-se, rápida, ele recuou até a parede com uma espécie de vertigem, sem fala, os olhos escuros. Quando clarearam, viu que Capitu tinha os seus no chão. Não se atreveu a dizer nada: ainda que quisesse, faltava-lhe voz (SABINO, 1999, p. 55).

Essa dúvida persiste porque o narrador tanto fornece indícios da existência do adultério, quanto da pureza do comportamento da esposa. Entretanto, curiosamente, ele procura de todo modo, através de sua narrativa, convencer-nos da culpa de Capitu. A conexão Deleuze-Machado de Assis, por meio da obra *Dom Casmurro* e o conceito de devir-imperceptível, favorece a nós, percebermos, a partir de uma espécie de encenação teatral naquelas cortinas textuais, onde os intercessores velam e desvelam os seus modos de existência na ópera das simulações, e que em muitas cenas são operadas em silêncio, onde os afetos e perceptos agem no próprio corpo. Desta forma, entendemos que devir-imperceptível também implica em habitar territórios desconhecidos,

fazer de si uma criação inconclusa. Pois, como afirma Deleuze em “A literatura e a vida”, no livro *Crítica e Clínica* (1997, p.11): “a escrita é inseparável de um devir: que ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir molécula, até num devir-imperceptível”.

Nesta conexão, podemos observar Capitu, a “cigana oblíqua e dissimulada”, e expressar o ápice da ambivalência do ser e do parecer, ela é a grande intercessora da obra, à qual Machado de Assis dá vida e, pela qual, alcança um devir-mulher e vai até o devir-imperceptível, à medida que realiza uma experimentação da vida em suas forças múltiplas que se encadeiam, separam-se e depois passam, dando lugar a outras. Neste sentido, o exercício do pensamento produzido pelo autor aqui é criação, como afirma Roberto Machado: a criação “artística é para Deleuze, o ato de tornar visível o invisível, tornar audível o inaudível, tornar dizível o indizível – ou, para formular essa ideia em toda a sua abrangência, tornar pensável o impensável” (MACHADO, 2010, p. 221). Capitu, na medida em que atravessa a história machadiana em muitos devires, faz-se imperceptível, resiste na invisibilidade do movimento e confunde a todos ao liberar nada mais do que intensidades silenciosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar o estatuto da ética e da política na Filosofia de D&G pressupõe experimentar uma Filosofia Prática que, na perspectiva dos filósofos, possibilita pensar e viver uma filosofia diretamente orientada por uma micropolítica e por devires de uma vivência militante que se processa entre as relações sociais, em que o movimento de devir se sobrepõe ao estabilizado e a variação é contínua perante as estruturas fixas molarizadas. Dizer que uma filosofia prática é ao mesmo tempo ética e política nos dá a pensar que os devires estão agindo o tempo todo como forças, fluxos e multiplicidades imanentes. São modos que operam entre as fendas daquilo que ainda pode e merece ser pensado e estabelecem saídas, pelas quais uma linha de fuga pode ser criada e nos propiciar a afirmação da vida em seu próprio devir.

D&G pensam a ética no seu aspecto concreto, naquilo em que a vida mesma está implicada e onde ela mais precisa ser liberada. Abordar a ética como “etológica”, como já referida nesta pesquisa, trata-se de fazer da ética um pensamento reflexivo, avaliativo e criativo acerca dos modos de vida que são os nossos e que também podem vir a ser; mas também podemos tomar esta ética como uma maneira de se inserir na vida de um modo alegre e afirmativo, tal como Foucault a pensou em seu *Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. Neste sentido precisamos diferenciá-la da moral, pois esta traz em si a lógica do juízo de Deus que avilta a vida em nome de valores superiores e que, implicitamente, demarca, no corpo do homem, em sua ínfima subjetividade, a inscrição da relação binária, de bem/mal, certo/errado, justo/injusto, céu/inferno – o que Kafka ilustrou tão bem em sua *Colônia Penal*. Com qual finalidade? Para a própria negação do que há de mais potente na própria vida: o seu devir; isto por meio da não criação, da normatização e de julgamentos acerca dos modos de se viver orientados por valores transcendentais. Assim, enquanto a moral representa a impotência da vida, porque é orientada por afecções passivas, que só podem gerar tristeza e escravidão humana, a ética dos devires, por sua vez, desarticula o sistema moral de julgamento, na medida em que é propriamente uma tipologia dos modos de existência

imanescentes, que se faz, afirmativa e alegremente, ao mesmo tempo em que denuncia a consciência, os valores que se pretendem acima da própria vida e as paixões tristes.

Nesta perspectiva, a ética é contrária ao dispositivo de ajuizamento, de julgamento, ou seja, ela é afirmação dos modos de vida que têm nos devires a sua força. Tratar de uma ética dos devires, neste sentido, implica em se opor a formas que determinam, demarcam e estigmatizam todo ser do homem. Daí a Filosofia Prática de D&G pressupor a indissociabilidade entre ética e política, de modo que se trata de uma arte de viver contrária a todas as formas de fascismo; especialmente os microfascismos que estão em nós, que assombram nossos espíritos e condutas cotidianas, como apontou Foucault no prefácio à edição americana de *O anti-Édipo* e como insistiram D&G no Platô *Micropolítica e segmentaridade*.

Agenciados por esta arte de viver, não podemos ficar indiferentes aos acontecimentos que minaram, em junho de 2013, por todos os lados no Brasil. Acontecimentos estes produzidos por aquilo que Deleuze (1978) nomeou de “consciência minoritária, como devir de todo mundo (...) endereçado a forças de devir, que são de uma esfera diferente daquela do direito e da dominação”, que lutam por saúde, educação, mobilidade urbana, por uma reforma política, etc., Acontecimentos que ninguém consegue capturar, pois, como os devires, “explodem”, a todo momento, em lugares diversos, em redes virtuais/sociais de forma “viral” e contagiosa. Acreditamos que não seria nenhuma heresia dizer que este acontecimento no Brasil, “Junho 2013”, pode ser comparado ao da França “Maio 68”, pois não é feito apenas por uma organização insatisfeita com as práticas “ditas” políticas em todos os sentidos, é um movimento que brotou silenciosamente nos interstícios das formas molares, naquilo que vimos chamando de “entre”, e, como rizoma se proliferou, ganhou corpo, resistiu à polícia, aos governos, ao Estado, à Lei. Acreditamos que este acontecimento “Junho 2013”, que se passa no Brasil – no momento em que escrevemos isto que não parece uma conclusão, mas que faz às vezes de conclusão desta pesquisa –, é uma expressão de resistência aos valores e ao modo de vida padrão determinado por uma moral, uma economia, uma cultura e uma política maiores, no sentido conceitual do termo que exploramos no capítulo dois. Independentemente do que este acontecimento resulte, para nós, na perspectiva de uma ética dos devires, importa o devir-revolucionário que se produziu. Ainda que o próprio futuro desta revolução venha a fracassar, os devires que a produziram na atualidade das ruas e na virtualidade das “redes sociais” mostram as forças afirmativas da vida que potencializam a diferença inerente à própria existência. Ao relacionarmos este acontecimento "Junho 2013" como uma multiplicidade de fluxos

de devir-revolucionário, de devir-mulher e de devir-imperceptível, queremos afirmar que neste acontecimento há também uma ética dos devires, pois o que estamos vendo, isto é, a resistência a toda e qualquer representação do mesmo, a toda repetição imposta por uma maioria. Deste modo, é uma ética da criação contra o poder dominante que resiste contra este domínio esmagador molar. A ética dos devires é uma ética do micro, do menor e de toda minoria frente a uma maioria.

Nisto que é o final de uma etapa de pesquisa, além de termos a oportunidade de, casualmente, vivermos a experiência de um devir-revolucionário coletivo, podemos considerar que ao tratarmos de uma ética dos devires a partir da filosofia produzida pelo duplo D&G, pomos em ato a experimentação no sentido mais radical do termo: esta filosofia pôs nossos sentidos a funcionar de um modo nunca antes sentido, assim, nossas demais faculdades ultrapassaram seus limites acostumados, que operam no nível do senso comum, aquele, no qual as faculdades encontram-se todas em um harmonioso acordo. Podemos afirmar que experimentamos porque ultrapassamos a linha limite do conhecimento molar, metodológico e teoricamente estabelecido em nossa formação tradicional. Ainda que, possivelmente, para alguns leitores isto seja pouco, para nós, esta pesquisa e a forma de expressão que utilizamos foram gestos de ousadia – ao menos relativamente àquilo que acreditávamos que podíamos, no pensamento e na escrita, até o encontro com D&G e com o Projeto *Escrileituras* – especialmente no que se refere à criação de outras maneiras de pensar e estar no mundo. A partir destes encontros, a variação passou a ser um valor imprescindível, o que implicou em: não reafirmar sempre aquilo tantas vezes reafirmado sem ser questionado; em escapar da mesmice, assumindo que o risco de errar não pode faltar; em perceber que a vida é um processo aberto a mudanças constantes e está por fazer-se. Por meio desta experimentação percebemos o sentido mais relevante, ao menos para nós, de uma ética dos devires, a qual funciona como vetor, que parte de uma situação instituída para uma condição outra, uma desterritorialização do instituído, formando um novo sentido de existência, uma invenção do novo.

Experimentamos, nesta escrita, sistematizar uma ética dos devires, na qual fizemos do pensamento um rizoma, ao mesmo tempo em que estabelecemos conexões, situamo-nos “entre” as coisas, no *intermezzo*, em meio à vida. Os atravessamentos entre os duplos apresentados no primeiro capítulo, a saber, nomadismo e sedentarismo, desterritorialização e territorialização, molecular e molar, deram-nos a possibilidade de perceber o devir acontecendo, deram sentidos para que os movimentos se efetivassem, foram passagens de um estado a outro, sem, contudo, afirmar um pensamento maniqueísta, na qual nossas vidas passam entre eles, e não se trata de escolher um

como bom e outro como mau. Ao criarmos um caminho para a pesquisa e para o pensamento, a fim de tratarmos de uma ética do devires, foi necessário forçar a escrita e os pensamentos a operarem de modo diverso daquele que fomos formados tradicionalmente na filosofia, à qual foi necessário, em certa medida, resistir. D&G veem na resistência e na criação de novos modos de existência, mais do que uma simples reinvenção ética; eles também veem um modo de vida, uma estética da vida. A reinvenção de outras formas de vida, que a filosofia prática possibilita através do movimento e da variação contínua é, para nós, o próprio devir agindo, o próprio devir acontecendo. Resistir à história da filosofia e da nossa própria formação nela, implicou em colocar a “vida pesquisante” em movimento contínuo e compreender a própria vida em suas diferentes dimensões, dentre elas a docente, como inconclusa, uma obra aberta aos afetos e perceptos e, em consequência, ao devir-menor. Quando afirmamos a resistência em relação à história, queremos dizer não a estatus históricos que aprisionam a vida, que nos prendem ao passado, a um modo pronto e acabado, a favor das potências do presente que possibilitam a criação de saídas produtivas para a vida em suas diversas perspectivas.

Quando experimentamos a leitura e a escrita literárias, podemos ver que a literatura menor é uma literatura de resistência, na qual opera uma ética dos devires na minoração do poder, porque resiste a toda forma de padronização da vida, pois, torna uma literatura de potência a serviço da vida que se contrapõe ao poder, exercido por mecanismos transcendentais à vida. Uma literatura que dá visibilidade ao menor, a um devir-menor, que está constantemente em vias de romper com o tradicional, com as verdades prontas, com o determinado e com o formal. Vimos que a metamorfose torna-se um projeto de vida, é o próprio devir agindo nesta ação que se refugia em outras saídas, ou outras entradas. A literatura de Kafka e o teatro de Bene são produções menores, na medida em que buscam, no movimento das personagens, a variação contínua, mostram a resistência a qualquer tipo de modelo e forma funcionando dupla captura que resiste ao modelo e à forma. Nela o devir opera como movimento de passagem, de encontro, de atravessamentos políticos, artísticos e culturais, de resistência.

Quando experimentamos nos aproximar de uma tipologia dos devires, quisemos pensar em uma estratégia dos modos de vidas que afirmam a diferença. Neste sentido, experimentamos a escrita quando tentamos pensar com D&G os devires que eles singularizaram em devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-revolucionário e devir-imperceptível. Podemos afirmar que estes tipos são tendências de um ser que desliza molecularmente, constituindo-se com diferentes

alianças afetivas, rizomáticas, que inventam formas a partir de partículas que escapam das políticas identitária e dos moldes pré-postos, agenciando-se nas margens, constituindo multiplicidades, desenhando fronteiras entre zonas de vizinhança. Desta maneira, esses tipos contribuiram para apresentarmos uma ética dos devires, uma vez que o devir-mulher é o primeiro, o início de uma resistência frente a uma ordem molar, que resiste ao padrão masculino, é um fluxo nômade aberto a variação, isto é, um ser aberto ao não acabado que experimenta com o próprio corpo. Um devir-criança que é processo de mudança, de uma infância criadora. Um devir-criança resiste ao esvaziamento de julgamentos e inventa saídas criativas do mundo adulto, mundo das normas e medidas, do possível, isto é, um devir-criança busca uma criação artistadora, quando cria afastamentos livres de modelos impostos socialmente. Um devir-animal que opera por contágio nas matilhas em busca de um novo território, que desterritorializa constantemente para fugir de toda forma de identificação, de normas e regras. O devir-animal é uma simbiose que acontece entre os reinos animal e humano, que resiste lutando por um espaço vivível. Um devir-revolucionário que age por meio das micropolíticas e produz acontecimentos; que busca na ação inovadora e revolucionária um vírus que penetra e resiste a toda forma molar de inscrição na vida. E, por fim, o devir-imperceptível, que age silenciosamente entre os reinos e produz mais vida em todos eles. Tratar de tipologia é colocar em operação a própria multiplicidade e não se referir a reduções formatadas de modos de viver. O que podemos dizer é que há vários modos de experimentar a vida. Pensar uma tipologia dos devires, a qual, para nós, constitui uma ética peculiar, implica compreender que os tipos de devires não são subjetividades fixas, mas são maneiras singulares de existência, que pensam e movem-se na tentativa de produzir outros modos de vida.

Destarte, pensar uma ética dos devires mostra que o movimento de vir a ser se efetiva constantemente num corpo em que tudo pode fluir na medida em que somos afetados, atravessados por qualquer um destes devires, quando buscamos outras formas de pensar e agir, seja pela literatura, pelo teatro, pela música, pelas artes ou pela micropolítica. Experimentar uma ética dos devires é também resistir ao que já fomos e somos, e, acreditamos ser possível afirmar isto, devir-outros na qual forças em nós, na medida em que nos agenciamos com outras forças, chegamos a pensar o impensado que existe no pensamento. Resistir é, por fim, tornar-se estrangeiro em sua própria terra, estranho na própria cultura, é devir-menor, exilado em seu próprio território, errante em imanência, é, em uma palavra, nomadizar. Resistência e reinvenção de si, das relações e do

mundo – porque nele acreditamos - são, portanto, as linhas gerais com as quais podemos pensar o estatuto da ética em D&G.

Resistir inventando, compondo outros ritmos imanentes na multiplicidade arborescente, ritmos de uma potência do por vir, **reinventar** vidas e **desterritorializar** as tradições molares, isto é, os ícones da sociedade que ditam forma como o casamento, a igreja, o trabalho, o sexo a binarização da vida, e **reterritorializar** em movimento contínuo de vir a ser. **Nomadizar** por territórios desconhecidos e ainda não caminhados, **tornar-se** outro de modos sempre novos e criativos inventando um povo que falta. **Minorar**. **Possibilitar** e ser atravessado por afetos e perceptos em **devir**, em fluxo e fuga sempre em vias de **amputar** o poder, verbos em atuação para, assim, **experimentar** uma vida inventiva no âmbito político e ético. **Operar** a vida por verbos indica ação, força que está no “entre” a escrita, a leitura e a vida, **escreleiturar**, forças da ética e política que atravessam a vida de um estado a outro, que fazem do pensamento uma sempre nova ética dos devires.

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, Éric. *Deleuze: Filosofia Virtual*. São Paulo: Ed 34, 1996.
- ASSIS, Machado. *Dom Casmurro*. São Paulo: Moderna, 1983.
- BERGER, John. *De A a X: uma história contada em cartas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- BRAIDOTTI, Rosi (2007), *Transpositions: On Nomadic Ethics* (2006). Cambridge: Polity Press.
- _____. *Labrys, estudos feministas*, número 1-2, julho/ dezembro 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem>.
- CORAZZA, Sandra Mara. Notas. In.: HEUSER, Ester Maria Dreher. *Caderno de notas 1: projeto, notas & ressonâncias*. Cuiabá: UFMT, 2011.
- _____. *Os cantos de Fouror: escrita em filosofia-educação*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- _____. Projeto de Pesquisa: *Escrituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*. Plano de Trabalho. Observatório da Educação. Edital 038/2010. Fomento a estudos e pesquisa em Educação – CAPES/INEP. Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, Setembro de 2010b.
- DALAROSA, Patrícia Cardinale. *Pedagogia da Tradução: entre bio-oficinas de filosofia*. 2011. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre – RS.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Filosofia e Minoria*. Correio do Povo, Caderno de Sábado. Porto Alegre: 11 de novembro de 1978.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Spinoza – philosophie pratique*. Ed. br., Espinosa: Filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *O abecedário de Gilles de Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério da Educação, “TV Escola”, 2001a.

_____. *A Mística do Masoquismo*. Tradução de Fabien Lins. In: *A ilha deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 161-165.

_____. *Pensamento nômade*. Tradução de Milton Nascimento. In: *A ilha deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 319-329.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Sobre o Teatro: um manifesto de menos; O Esgotado*. Tradução Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O que é a Filosofia?*. Tradução Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1 Trad. Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

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

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4 Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens, Org. de David Lapoujade. 1975-1995. Paris: Minuit, 2003.

DIAS, Sousa. Partir, evadir-se, traçar uma linha: Deleuze e a literatura. *Educação*. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p.277-285, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/558/388>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

_____. Os Engajamentos Políticos de Gilles Deleuze: Gilles Deleuze's Political Commitments. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 151-170, jul./dez. 2010. Editora UFPR.

ESCOBAR, Carlos Enrique de. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

FOUCAULT, Michel. *O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

_____. (1977). —*Introdução à vida não fascista*. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/vidanaofascista.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2011.

FRAVETO, Elemar Kleber. *Deleuze e a Univocidade do Ser um novo Agenciamento para uma Filosofia da Diferença*. 2007. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Mestrado em Filosofia na área de Metafísica e Conhecimento. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. UNIOESTE, Toledo – PR.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Trad. Suely Rolnik. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *O Inconsciente Maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

GIL, José. Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida: entrevista com José Gil. In.: *Revista Educação & Realidade* – v. 27, n. 2 (jul/dez). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p. 205-224.

GOMES, Paola Basso Menna Barreto. *Educação e Realidade*. *Devir-Animal e Educação*. jul./dez.2002. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/25916/15185>. Acesso em: 27 mar. 2013.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí, RS: Unijuí, 2010.

_____. (org) *Caderno de Notas 1: projetos, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

_____. *Procedimentos de minoração: do teatro de Carmelo Bene à filosofia de Deleuze*, In: SCHÜTZ, Rosalvo; ZIMMERMANN, Rainer (org.). *Crítica e Utopia: perspectivas brasileiras e alemãs*. Sulina, 2012.

KAFKA, Franz. *Um artista da fome e A Construção*. 1ª Ed. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense S.A., 1984.

_____. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O Castelo*. São Paulo: Cultural, 2003.

_____. *A metamorfose*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Na colônia penal*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

KLEIST, Heinrich Von. Pentesileia. Trad. Jean Robert Weisshaupt e Roberto Machado. Disponível em: http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/pentesileia_kleist.pdf . Acesso em: 9 jul. 2012.

KLEIST, Heinrich Von. *Novelas*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1974.

Krahe, Inês Bueno e Matos, Sônia Regina da Luz. *Devir-Mulher como Diferença*. Caxias do Sul, 2010. Disponível em: http://www.uces.br/site/midia/arquivos/devir_mulher.pdf. Acesso em: 22 dez. 2012.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. São Paulo: Circulo do Livro, 1980.

NABAIS, Catarina Pombo. *L'esthétique en tant que Philosophie de la Nature : le concept de vie chez gilles deleuze. pour une théorie naturelle de l'expressivité. Regards sur la Littérature*. Thèse pour le Doctorat en Philosophie. Université de Paris VIII – Vincennes – Saint-Denis. França, 2006.

NUNES, Silvia Balestreri. *BOAL E BENE: Contaminações para um teatro menor*. Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – 2004

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MARITAIN, Jaques. *Elementos de Filosofia: introdução geral à filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1953.

MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lomúltiple*. 1.ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

MENGUE, Philippe. *GillesDeleuzeou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.

MONTEIRO, Silas Borges. (org) *Caderno de notas 2: rastros de esrileituras*. Canela, RS: UFRGS, 2011.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PELLEJERO, Eduardo. *Mil cenários: Deleuze e a redefinição da filosofia*. Traduzido do castelhano por Susana Guerra; Revisão de Marisa Mourinha. 2010. (texto digitado).

_____. *A estratégia da Involução: o devir-menor da filosofia política*. In MONTEIRO, Silas BORGES. *Caderno de notas 2: rastros de esrileituras*. Canela, RS: UFRGS, 2011.

- POSSO, Karl. A importância de devir minoritário. 2010 - maio-ago. - n. 2 - v. 20 - *A L E T R I A*. disponível em: http://www.lettras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_pgs/Aletria%2020/n%202/11-Karl%20Posso.pdf. Acesso em: 23 mar. 2013.
- ROLNIK, Sueli; GUATTARI, Félix. *Micropolítica. Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SABINO, Fernando. *Amor de Capitu*. São Paulo: Ática, 1999.
- SALLES, Cecília Almeida. *Crítica genética: fundamentos dos estudos genéticos sobre o processo de criação artística*. São Paulo: EDUC, 2008.
- SIBERTIN, Guillaume Blanc. *Pour une littérature mineure : Un cas d'analyse pour une théorie des normes chez Deleuze*. Lille Universidade 3/UMR "conhecimento, textos e linguagem", 12 março de 2003. Disponível em: http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Deleuze_Litterat_Min_Art.pdf. Acesso em: 17 dez. 2011.
- SILVA, Tomas Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SCHULER, Betina. *Uma didática menor: questão de entrada e saídas*. In. MONTEIRO, Silas Borges. (org) *Caderno de notas 2: rastros de escrituras*. Canela, RS: UFRGS, 2011.
- TADEU, Tomaz; CORAZZA, Sandra; ZORDAN, Paola. *Linhas de Escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.